

Irene Dingel / Jan Kusber / Małgorzata Morawiec (Hg.)

Die europäische Integration und die Kirchen IV

Versöhnung und Ökumene, Ethik und Recht





Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 131

Die europäische Integration und die Kirchen IV

Versöhnung und Ökumene, Ethik und Recht

Herausgegeben von

Irene Dingel, Jan Kusber und Małgorzata Morawiec

Vandenhoeck & Ruprecht

Eine Publikation aus dem Graduiertenkolleg 1575.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber, IEG Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-647-56043-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Thomas Brechenmacher Europäische Herausforderungen. Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen der Zwischenkriegszeit	13
Katharina Kunter Die protestantischen Kirchen und »Europa« nach 1945	31
Sylvia Losansky »Europa« in politischen und sozialen Stellungnahmen der EKD	43
Thomas Bremer Zum Europaverständnis der orthodoxen Kirchen	61
Angela Ilić Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche	75
Jens Oboth Für Frieden und Versöhnung in Europa. Pax Christi (PX) Deutschland in der Frühphase des Kalten Krieges (1945–1960)	89
Michael Heymel Martin Niemöllers Einsatz für Frieden und Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg	109
Lazaros Miliopoulos Die religionspolitischen Entwicklungen im europäischen Mehr-Ebenen-System und ihre parteikompetitiven Implikationen	131
Matthias Pulte Religionsfreiheit im europäischen Grundrechtsraum	151
Traugott Jähnichen Leitbild »soziales Europa«. Religiös-kulturelle Wurzeln, sozialpolitische Entwicklungen, ordnungspolitische Grundsätze	163

Walter Lesch	
Migration und Integration. Eine gemeinsame Aufgabe Europas?	181
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	201
Abkürzungsverzeichnis	203
Ortsregister	205
Personenregister	207

Vorwort

Europa ist in der jüngsten Vergangenheit in eine Krise geraten. Gegenwärtige Entwicklungen belegen das Wiedererstehen von Nationalismen, ausgelöst durch populistische Reaktionen auf die Migrationsschübe der vergangenen Jahre und gestützt durch eine wachsende Europakritik sowie durch Unzufriedenheit und Misstrauen gegenüber der bereits erreichten europäischen Einheit. Dass sich eine solche Entwicklung einstellen würde, die sogar in Austrittsinitiativen mündet, konnte sich zum Zeitpunkt der Etablierung des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Verbundforschungsvorhabens »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa« noch niemand so recht vorstellen. Die Arbeiten zu diesem Thema begannen im Rahmen eines vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz (IEG) und der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz (JGU) gemeinsam getragenen Graduiertenkollegs im Jahre 2009 und erstreckten sich über einen Förderzeitraum von insgesamt neun Jahren bis 2018. Mit diesem vierten Band der Reihe »Die europäische Integration und die Kirchen« unter dem Titel »Versöhnung und Ökumene, Ethik und Recht« finden die zurückliegenden Forschungen eine Bündelung, ohne jedoch den Anspruch darauf zu erheben, hiermit das letzte, endgültige Wort zu dem Thema gesprochen zu haben. Dennoch soll der nunmehr vorliegende Band, der einen Teil der Beiträge der interdisziplinären Abschlusstagung des Graduiertenkollegs vom 15./16. Februar 2018 veröffentlicht, den Schlusspunkt unter ein knappes Jahrzehnt weiterführender Europaforschung, fruchtbarer wissenschaftlicher Kooperation und effektiver Nachwuchsförderung setzen.

Im Zentrum der Forschungen des Graduiertenkollegs stand die Frage, wie sich das christlich grundierte Gesellschaftsmodell vor der Folie der »europäischen Herausforderung« im »langen« 20. Jahrhundert entwickelte und veränderte. Dabei lag der Untersuchungsfokus auf der Interaktion zwischen politischen bzw. gesellschaftlichen Prozessen mit religiös – in diesem Fall christlich – motivierten Zielen. Bereits seit den 1890er-Jahren thematisierten sowohl die »große« Politik als auch zivilgesellschaftliche Kräfte die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Europagedanken. Vor allem im Umfeld politischer, sozialer und wirtschaftlicher Fundamentalkrisen forderte man damals die Einheit des Kontinents ein. Diese seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts zu beobachtenden Prozesse eines verstärkten Interesses an den föderativen Grundlagen Europas stellten auch die christlichen Kirchen, kirchlich fundierte Vereine und kirchliche Funktionsträger sowie christlich orientierte Persönlichkeiten vor die Herausforderung, sich in den Diskurs

über europäische Strukturen und Integrationsprozesse einzubringen. Einem »Europagedanken« und der Vision eines »vereinten« Europa, die sich in Politik und Gesellschaft zu realisieren begannen, konnten und wollten sie sich nicht entziehen. Denn schließlich sahen sich die Kirchen beider Großkonfessionen – Katholizismus und Protestantismus – ihrem Selbstverständnis gemäß nicht nur in der Verantwortung für das geistliche Leben, sondern nahmen auch einen Auftrag zur politischen und gesellschaftlichen Gestaltung für sich in Anspruch. Dies zu betrachten war vor dem Hintergrund, dass die etwa gleichzeitig laufenden ökumenischen Dialoge und Weltkirchenkonferenzen den zunächst vornehmlich auf das westliche Europa beschränkten Radius der politischen Einigung bei Weitem überschritten, umso interessanter. Eine Diskussion um die Gestaltung Europas konnte also kirchlicherseits durchaus als ein, politischen Sachzwängen geschuldeter, »Rückschritt« wahrgenommen werden, im Vergleich mit einem auf Weltökumene ausgerichteten christlich-kirchlichen Engagement. So mochte der Eindruck entstehen, dass die Teilnahme am Europadiskurs möglicherweise auch der Motivation geschuldet war, den Einfluss auf die Wahrung und Deutung christlicher Werte und ethischer Vorstellungen in Europa nicht zu verlieren bzw. sie neu zu etablieren, um die Europaidee und ihre Verwirklichung nicht allein der Eigendynamik bürokratischer Prozesse zu überlassen. Zu untersuchen, was die Herausforderung »Europa« für die Kirchen, kirchliche Vereine, kirchennahe Gruppen und Zivilpersonen bedeutete; was sie, überzeugt von der Verantwortung des Christentums für ein soziales Miteinander und politische Weltgestaltung, zum Handeln bewegte; auf welche Weise sie sich in den Europäisierungsprozess einbrachten und wie sie ihn beeinflussten – das war das übergreifende Grundanliegen der inzwischen abgeschlossenen, in interdisziplinärer Breite angelegten Verbundforschung. Dabei kamen die mit dem Europäisierungsprozess bzw. der europäischen Integration verbundenen Rückwirkungen auf die Kirchen in den Blick, die sich angesichts der »Herausforderung Europa« ihrerseits veränderten, sowohl in institutioneller Hinsicht als auch in der Formulierung und Wahrnehmung ihrer Aufgaben und in ihrer kirchenpolitischen Selbstverortung. Auch die östlichen Orthodoxen, die nach dem Fall des »Eisernen Vorhangs« und der EU-Osterweiterung ebenfalls auf die Bühne traten und politisch wie sozioethisch weitere Perspektiven einbrachten, rückten mit in den Blick. In diesem Rahmen entstanden Pionierstudien zum Wirken kirchlicher Funktionsträger und führender Einzelpersonlichkeiten, zu kirchlich orientierten Organisationen sowie zur Haltung ausgewählter orthodoxer Kirchen und ihrer Würdenträger im Geflecht der jeweiligen politischen Kontexte. Vor diesem Hintergrund stellte sich zugleich die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Europa und Ökumene neu, und dies öffnete die Perspektive auf die unterschiedlichen, durchaus miteinander konkurrierenden Positionen in einer europäisch

ausgerichteten Wertedebatte. Auch die den Europadiskurs bestimmenden Medien und Prozesse spielten in den Forschungen des Kollegs eine Rolle, indem zum Beispiel untersucht wurde, wie und mit welchen Instrumenten die Kirchen und ihre Organisationen ihre ethischen und sozialen Ziele in die Politik der europäischen Institutionen einzubringen versuchten. Institutionengeschichtliche Zugänge, diskurs- und netzwerkanalytische Methoden und systematisch-wertezentrierte bzw. sozialetische Perspektiven ermöglichten es, den Wandel im Verhältnis der Kirchen zu einer primär politischen Idee und deren schrittweiser Realisierung aufzuzeigen und die darin angelegten, wechselseitigen Synergien und Spannungen zu verfolgen.

Hier ist nicht der Ort, um die Realisierung und Weiterentwicklung der Forschungsschwerpunkte sowie die darin angelegten thematischen Schwerpunktsetzungen im Einzelnen und bilanzierend darzustellen, zumal die Dokumentation der Abschlusstagung des Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa« in diesem Band die Vielzahl der Perspektiven und Zugänge aus Gründen des Umfangs reduzieren muss. Sie sind aber so gebündelt, dass sie einen Einblick in die zurückliegende Forschung erlauben und zugleich Ausblicke auf weitere Forschungsdesiderate bieten. Rechenschaft über die wissenschaftlichen Erträge und Impulse zu weiterer Vertiefung ergänzen einander. Dazu wurde kollegsinterne und auswärtige Expertise in den hier abgedruckten Beiträgen zu einem fruchtbaren Dialog zusammengebracht.

Ein erster Schwerpunkt ist dem Europaverständnis der christlichen Kirchen gewidmet. Thomas Brechenmacher analysiert die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den europäischen Mächten in den 1920er- und 1930er-Jahren. Dieser Zeitraum »zwischen den Kriegen« war geprägt durch päpstliche Friedensappelle und den Versuch, politische Unparteilichkeit zu wahren, was angesichts des Erstarkens totalitärer Regime in Europa in »dilemmatische Konstellationen« führte. Katharina Kunter nimmt die Haltung der protestantischen Kirchen zu »Europa« nach 1945 in den Blick und führt die Vielfalt protestantischer »Europaideen und -initiativen« vor Augen. Dabei kommen – in zeitlicher und geopolitischer Kontextualisierung – sowohl proeuropäische Impulse als auch Europadistanz zur Sprache. Sylvia Losansky widmet sich der Frage »Europa« in politischen und sozialen Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Es waren vor allem zwei Stellungnahmen, die die weitere Europaarbeit der EKD leiteten. Sie entfalteten sich in der Diskussion des Staat-Kirche-Verhältnisses sowie der Frage nach einem »sozialen Europa«. Thomas Bremer gibt in seinem Beitrag einen Überblick über das Europaverständnis der orthodoxen Kirchen, der unter anderem Licht darauf wirft, in welcher Weise die keineswegs homogene östliche Orthodoxie ein Europaverständnis überhaupt entwickelte. Ausschlaggebend waren dabei auch und vor allem jene theologi-

schen Themen, die bis heute als Differenzmarker gegenüber den westlichen Theologien gelten können und daher die Positionierung der Orthodoxie zu Europa profilieren. Angela Ilić richtet ihren Fokus auf Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche in ihren politischen Kontexten. Dabei spielte die Annäherung an Russland eine große Rolle. Eine Analyse unterschiedlicher Verlautbarungen zeigt die Bandbreite der Positionen.

Zwei weitere Beiträge beleuchten Europa im Zeichen von Versöhnung und Ökumene und umreißen mit ihren exemplarischen Studien einen zweiten Schwerpunkt der zurückliegenden Verbundforschung. Jens Oboth verfolgt in seinem Beitrag die Entstehung von »Pax Christi«, die sich von einer katholischen Gebetsbewegung zu einer politisch engagierten, pazifistischen Organisation wandelte und erheblich zur deutsch-französischen Versöhnung beitrug. Ein »rechristianisiertes« Europa sollte »nationale Stereotype und Ressentiments« überwinden. Michael Heymel wirft einen Blick auf den Einsatz Martin Niemöllers, des späteren Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, für Frieden und Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg. Sowohl die Motivation Niemöllers und seine Interessen, als auch die Wahrnehmung seiner Person und seines Handelns aus politischer und kirchlicher Perspektive kommen zur Sprache und zeigen, dass sich seine politischen Aktivitäten nicht von der Realisierung seines theologischen Auftrags trennen lassen.

Unter der Perspektive auf Recht und Ethik vor der Herausforderung »Europa«, einem dritten Untersuchungsfokus, stellt Lazaros Miliopoulos aus politikwissenschaftlicher Sicht den aktuellen Stand der Religionspolitik der Europäischen Union dar. Im Mittelpunkt stehen »nationale Staat-Kirche-Verhältnisse und Religionspolitiken« in ihrem Verhältnis zur europäischen Gesetzgebung und Rechtsprechung sowie die Frage nach den daraus resultierenden »Werte- und Identitätskonflikten«. Auch deren Verarbeitung im politischen Raum gilt seine Aufmerksamkeit. Matthias Pulte ergänzt dies durch einen Grundlagenbeitrag über die Religionsfreiheit im europäischen Grundrechtsraum aus juristischer Sicht. Er zeichnet ein differenziertes Bild der Religionsfreiheit als Menschenrecht, indem Typologisierung und »juristische Orte« in der Gewährung von Religionsfreiheit ebenso zur Sprache kommen wie deren Schranken im »Europäischen Ordnungssystem«. Traugott Jähnichen wendet sich dem Bereich Ethik zu, indem er die religiös-kulturellen Wurzeln, sozialpolitischen Entwicklungen und ordnungspolitischen Grundsätze für das Leitbild »soziales Europa« herausarbeitet. Thematisiert wird das religiös-kulturelle Erbe europäischer Sozialpolitiken, die mit der Schaffung einer europäischen Sozialordnung verbundenen Herausforderungen und Notwendigkeit und Bedeutung von transnationalen Ordnungspolitiken. Walter Lesch schließlich leitet über zur Betrachtung gegenwärtiger Problemlagen. Der Beitrag spricht die Frage nach einer gemeinsamen

Migrations- und Asylpolitik als gesamteuropäische Aufgabe an. Die Grenzen der bisher entwickelten Instrumente und die vorliegenden Reformpläne werden einander gegenübergestellt und daraufhin befragt, welche normativen Leitlinien ihnen zugrunde liegen und inwiefern diese auch für die Zukunft Potenzial entfalten können. Dabei kommt der Interaktion von Politik, Recht und Ethik ein hoher Stellenwert zu.

Dass im Rahmen einer insgesamt neunjährigen interdisziplinären Forschung zu dem Thema »Die Kirchen vor der Herausforderung Europa« zahlreiche Dissertationen entstehen konnten, dass durch Exkursionen und Ortstermine Gespräche mit europäischen Akteuren geführt und ausschlaggebende Lokalitäten kennengelernt werden konnten, dass die mit dem Thema verbundenen Fragen und Problematiken in Vorlesungsreihen in der akademischen Öffentlichkeit diskutiert wurden und in Podiumsdiskussionen mit herausragenden Vertretern aus Politik, Gesellschaft und Kirchen in die interessierte, außerakademische Öffentlichkeit hinein vermittelt werden konnten, ist der großzügigen Förderung durch die DFG zu danken. Die Finanzierung der hier vorliegenden Abschlusspublikation war noch aus verbliebenen Restmitteln möglich. Zu danken ist aber auch all denjenigen, die das Graduiertenkolleg als betreuende Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer gewissenhaft begleitet haben. Stellvertretend für sie alle sei an dieser Stelle Prof. Dr. Dr. h. c. Heinz Duchhardt genannt, der als Sprecher die erste Phase des Kollegs leitete. Ein aufrichtiger Dank gebührt darüber hinaus Dr. Christiane Bacher, Sabine Mischner und Vanessa Weber, die auf Seiten des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte die Drucklegung in gewohnt kompetenter Weise begleitet und für ein zügiges Erscheinen gesorgt haben.

Mainz, im Januar 2020

Irene Dingel

Jan Kusber

Małgorzata Morawiec

Thomas Brechenmacher

Europäische Herausforderungen

Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen
der Zwischenkriegszeit

Von einer »Herausforderung Europa« für den Heiligen Stuhl in den Jahren zwischen den Weltkriegen zu sprechen, ist schwierig. Der Gedanke eines geeinten Europa lag fern im Rahmen einer Nachkriegsordnung, die von der Hypothek des Weltkriegs belastet war und allenthalben als unzureichend empfunden wurde. Treffender ist es, nach den »europäischen Herausforderungen« zu fragen.

Für den Heiligen Stuhl ging es hier im Wesentlichen um Selbstbehauptung in einem sich hoch gewaltsam transformierenden Umfeld, dessen Entwicklungsrichtung keineswegs absehbar war. Die seit 1870 schwelende »römische Frage«, also die Frage nach dem territorialen und völkerrechtlichen Status der Leitungsinstitution der römisch-katholischen Kirche, war auch nach dem Weltkrieg weiterhin offen; an die Seite dieser Problematik der Selbstbehauptung der »Zentrale«, traten unterschiedliche Problematiken der Selbstbehauptung der Kirche in den einzelnen Ländern. Krieg und Gewalt blieben nach 1919 an der Tagesordnung auch für den Heiligen Stuhl, besonders, wo Gewalt gegen die Kirche angewandt wurde und wo Kämpfer für die Kirche Gegengewalt ausübten. Das in dieser Hinsicht für die Kirche besonders traumatische Ereignis jener Jahre – die mexikanische Revolution und der »christliche Gegenkrieg«, die *guerra cristera* bzw. »Cristiada« – fand außerhalb Europas statt, blieb aber keineswegs ohne europäische Rückkopplungen, etwa in Spanien. Kennzeichnend für die »europäischen Herausforderungen« des Heiligen Stuhls waren aber doch schließlich die Konfrontationen mit den totalitären Ideologien und ihren Systemen, mit Kommunismus und Nationalsozialismus¹.

1 Eine eindrucksvolle Globalsicht auf die Auseinandersetzungen der großen Religionen und Konfessionen mit den totalitären Systemen der Moderne liefert Michael BURLEIGH, *Irdische Mächte, Göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart* (engl. *Sacred Causes. Religion and Politics in Europe from the European Dictators to Al Qaeda*, London 2006), München 2008, S. 628–911.

Für die Positionierung der politisch Verantwortlichen des Heiligen Stuhls in diesem kriegerischen, in sich zerworfenen und ideologisierten Europa lagen keine Gebrauchsanweisungen vor. Grundsatzinteressen trafen auf prägende traumatische Erfahrungen. Diese Mischung erzeugte ein in sich nicht widerspruchsfreies Handeln, das seinerseits wiederum in neue Erfahrung, neues Handeln aufgelöst werden musste. Dies ist der Interpretationsrahmen der nachfolgenden, knappen Überlegungen².

Im Kern verstand sich der Hl. Stuhl als ein zwar globaler aber gleichzeitig doch auf die Belange der eigenen Institution, also auf Kirchenpolitik und »Heilsorganisation« für die Gläubigen sowie Glaubensverbreitung für die Nicht-Gläubigen beschränkter Akteur. Dieses »Kerngeschäft« forderte nicht notwendigerweise ein Urteil über die allgemeine Legitimität bestimmter Organisationsformen von Macht. Solange die Kirche in den Staaten ihren spezifischen Aufgaben nachgehen konnte, war es ihr – zumindest bis zur Erfahrung mit den totalitären Systemen – relativ gleichgültig, auf welche Weise die Macht in den Staaten ansonsten ausgeübt wurde. Aus Gründen der historischen Erfahrung lagen ihr Formen monarchischer Macht näher als Formen republikanischer Macht.

Neben seinem Kerngeschäft schrieb sich der Hl. Stuhl eine weitere, politische Aufgabe zu, nämlich als übernationale, global-moralische Instanz friedensstiftend, vielleicht sogar als eine Art Weltgewissen, zu wirken. Nicht von ungefähr lässt sich der Untersuchungszeitraum »zwischen den Kriegen« einrahmen von der berühmten Friedensinitiative Benedikts XV. 1917³ (in deren Rahmen der Gesandte Eugenio Pacelli seine erste große kirchenpolitische Aufgabe übernahm) und dem Friedensappell des Papstes Pacelli vom 24. August 1939 – beides Anstrengungen zur »Rettung Europas«, von denen wir wissen, dass sie fehlschlugen.

Mit ihrer Prämisse der Unparteilichkeit des Hl. Stuhls »über den Mächten« führte die päpstliche Friedensidee im »Zeitalter der Diktaturen« zu dilemmatischen Konstellationen, die schließlich auch das Kerngeschäft beeinflussten. Bis zu welchem Grad an Selbstverleugnung ließ sich Unparteilichkeit aufrechterhalten? Was Benedikt XV. während des Ersten Weltkrieges nicht bewusst sein konnte, weil ihm entsprechende historische Erfahrung fehlte, wurde Pacelli in der 1930er und 1940er Jahren sehr deutlich vor

2 Dieser Beitrag erschien zuerst u. d. T. Päpste und Diktaturen. Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen der Zwischenkriegszeit, in: Sebastian HOLZBRECHER/Thorsten MÜLLER (Hg.), Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge der (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung. FS für Josef Pilvousek zum 65. Geburtstag, Würzburg 2013, S. 357–374. Der etwas gekürzte, geringfügig überarbeitete und in den Literaturangaben aktualisierte Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Echter Verlages, Würzburg.

3 Dazu jetzt Birgit ASCHMANN/Heinz Gerhard JUSTENHOVEN (Hg.), »Dès le début« – Die Friedensnote Papst Benedikts XV. von 1917, Paderborn 2019.

Augen geführt: dass Unparteilichkeit um jeden Preis in der Konfrontation mit bestimmten Formen von Macht – vor allem den totalitären Systemen – nicht durchzuhalten war, und dass die Äquidistanz nicht nur für die Rolle des »Weltgewissens«, sondern auch für das Kerngeschäft des Glaubens- und Katholikenschutzes ziemlich schädlich war.

1. Kirche, Liberalismus und Republiken

Die Konfrontation der Kirche mit den liberalen Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts war erbittert gewesen. Der Liberalismus erschien der Kirche geradezu als die Verkörperung alles Bösen (Syllabus von 1864)⁴. Das Ende des Kirchenstaates 1870 trieb die Päpste in das selbstgewählte »vaticanische Exil« und verhärtete die Situation für Jahrzehnte. Die liberale und konstitutionelle Nationalbewegung, so war die Wahrnehmung, hatte die römisch-katholische Kirche an den Rand ihrer Existenz gebracht. Als ob die Elimination des päpstlichen Staates nicht schon schlimm genug gewesen wäre, kam hinzu, dass die Idee des Nationalismus in immer größere Konkurrenz zur Heilslehre der Kirche trat. *Non expedit*, lautete die Antwort Pius' IX. auf diesen Anspruch; der Papst gestattete den Katholiken nicht, im neuen Staat mitzuarbeiten, weder aktiv in Ämtern, noch passiv, durch die Beteiligung an Wahlen.

Unter Leo XIII. bahnte sich, notgedrungen, eine Neubewertung der Frage nach den Staatsformen des Liberalismus an (zum Beispiel Enzyklika *Au milieu des sollicitudes* 1892). Hatte Pius IX. den Katholiken die Mitwirkung am konstitutionell-monarchischen Nationalstaat verboten, stellte ihnen Leo XIII. ein Engagement innerhalb einer demokratischen, ja sogar republikanischen Staatsform frei, in der Hoffnung, sie könnten diese positiv, d.h. im Sinn des Gemeinwohls, mitgestalten⁵. Im Ermessen der jeweiligen Nation müsse es liegen, die für sie beste Staatsform zu finden; die Kirche selbst habe demgegenüber indifferent zu bleiben. Was ihre eigenen Belange betraf, habe sie mit den Staaten zu verhandeln und Verträge (Konkordate) zu schließen. Waren die Rechte der Kirche gesichert, war auch die Aufgabe des Hl. Stuhls gegenüber den Katholiken im jeweiligen Staat erfüllt. Der Rest

4 Dazu einige Hinweise bei Thomas BRECHENMACHER, Reformen im Kirchenstaat im 19. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 128 (2008), S. 55–76.

5 Die einschlägigen Studien Hans Maiers sind zur Thematik »Kirche und Demokratie« unverändert grundlegend. Hier seien lediglich genannt Hans MAIER, Kirche und Demokratie, in: Ders., Kirche und Gesellschaft, München 1972, S. 82–107; sowie ders., Revolution und Kirche, München³ 1973.

war innere Angelegenheit – wobei freilich nicht außer Acht bleiben sollte, dass Leo XIII. auch in Hinblick auf die soziale Frage neue Akzente setzte (Enzyklika *Rerum Novarum* 1891).

In dem berühmten Wort Pius' XI. von 1929 – »Wenn es darum ginge, Seelen zu retten [...], hätten Wir sogar den Mut, mit dem Teufel persönlich zu verhandeln«⁶ – fand ein Teil der politischen Haltung Leos XIII. sententiöse Neuformulierung: Seelenheil begründete eine Verhandlungsabsicht mit dem Teufel; abseits von Fragen des Seelenheils konnte – etwas zugespitzt – der Teufel ruhig Teufel bleiben. Pius' Wertschätzung der *Katholischen Aktion*, also eines auf die hierarchische Spitze Rom ausgerichteten Laienapostolats, wies allerdings insofern hinter die Position Leos zurück, als ihr gegenüber die katholischen *Parteien* (wie Partito Popolare, Zentrum) als Sachwalter einer von der Kirche unabhängigen katholischen Mitarbeit im demokratischen Staat ins Hintertreffen gerieten – und damit implizit auch der politische Diskurs über eine von Belangen des Seelenheils abgesehen bessere oder schlechtere Staatsform, deren Maß die Frage nach dem Gemeinwohl war. Hier sollten sich ja, Leo zufolge, die Katholiken sehr wohl engagieren, wenn es auch nicht Sache der Kirche, zumal Roms war, dabei mitzureden⁷.

2. Erfahrungen mit autoritären und totalitären Systemen

Waren die Nationen autorisiert, sich gemäß ihrer jeweiligen Eigenart und ihren spezifischen Bedürfnissen zu organisieren, galt dies nicht nur für Monarchien und Republiken, sondern gegebenenfalls auch für neu entstehende autoritäre oder gar totalitäre Staatsformen⁸. Durchaus konsequent auf der Linie der von Leo XIII. 1892 formulierten Position bewegt sich deshalb die Stellungnahme des ehemaligen Kardinalstaatssekretärs Pietro Gasparri von Ende Juni 1933, mit der der Vorgänger Pacellis mitten in der Endphase der Verhandlungen über das Reichskonkordat Empfehlungen zum Verhalten des Heiligen Stuhls dem NS-Regime gegenüber gab. Der Heilige Stuhl

6 Pío XI. gegenüber den Professoren und Studenten des Collegio di Mondragone, 14.05.1929, in: Ugo BELLOCCHI (Hg.), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, Bd. 9/1: Pío XI (1922–1929), Città del Vaticano 2002, S. 308–311, hier S. 311.

7 Dass aber bereits Leo XIII. in Bezug auf katholische politische Parteien nicht in sich konsistent agierte, hat Hans Maier hervorgehoben; MAIER, *Kirche und Demokratie*, S. 101, Anm. 28.

8 »Autoritäre« von »totalitären« Systemen zu unterscheiden, halte ich für heuristisch geboten; eine klassische Definition des »autoritären« Regimes, u. a. in Abgrenzung vom »totalitären« (unter Rekurs auf die einschlägige politikwissenschaftliche Totalitarismusliteratur) gibt Juan José LINZ, *Ein autoritäres Regime. Der Fall Spanien* (1964), hg. v. Raimund KRÄMER und Christoph Sebastian WIDDAU, Potsdam 2011.

und die deutschen Bischöfe, so Gasparri, sollten aufhören, die Hitlerpartei zu verurteilen, denn er, Gasparri, glaube, dass die Hitlerpartei dem spezifischen Nationalgefühl der Deutschen entspreche, und die Deutschen eben frei seien, sich dafür oder dagegen zu entscheiden. Der Vorbehalt, unter den Gasparri seine Ausführungen stellte, lautete jedoch: dies alles gelte, solange Hitler dem Heiligen Stuhl oder der katholischen Kirche in Deutschland nicht den Krieg erkläre⁹. Die Existenz oder Nichtexistenz einer katholischen politischen Partei spielte in diesem Kalkül überhaupt keine Rolle. In den inneren Prozess der Staatsorganisation habe sich die Kirche nicht einzumischen, es sein denn, dieser Staat kehre sich gegen die Kirche selbst oder (mit den Worten Leos XIII.) gegen die als Teil des Gemeinwohls verstandenen Grundsätze der christlichen Lehre.

Genau solches war seit 1904/1905 in der französischen Republik geschehen und hatte Leos Aufruf zum »ralliement« mit der republikanischen Staatsform empfindlich konterkariert. Leos Annahme von 1892, alle Staatsformen trügen den Keim eines Strebens nach einem *bonum comune* in sich, das zuletzt auch mit den Maximen des Christentums vereinbar sein müsse, erwies sich als zu optimistisch. Viel eher schien sich doch zu erweisen, dass *alle* Staatsformen – keineswegs nur diktatorische – Keime des Bösen in sich trugen. Ja, gerade mit republikanischen Staatsformen waren für die Kirche in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts besonders unangenehme Erfahrungen verbunden: seit 1918 in der Tschechoslowakei¹⁰ und etwa seit der gleichen Zeit in Mexiko¹¹, wo extrem antiklerikale Kräfte, die sich nicht von ungefähr auf das Vorbild der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich beriefen,

9 Aufzeichnung des Kardinals Gasparri, 30.06.1933, in: Die Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland, 1930–1939. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts Rom in Kooperation mit der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und dem Archivio Segreto Vaticano, hg. v. Thomas BRECHENMACHER, URL: <<http://www.dhi-roma.it/orsenigo.html>> (14.10.2019), Dok. Nr. 141.

10 Vgl. Emilia HRABOVEC, Pio XI e le conseguenze pastorali dei trattati di pace nell'Europa centro-orientale: il caso della Cecoslovacchia e dell'Ungheria, in: Cosimo SEMERARO (Hg.), La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche, Città del Vaticano 2010, S. 363–395; dies., Slowacchia e la Santa Sede 1918–1939, in: Jozef DRAVECKÝ / Marek BARTKO (Hg.), La Slovacchia e la Santa Sede nel XX secolo, Città del Vaticano 2008, S. 79–96; dies., Der Vatikan, die Tschechoslowakei und die europäischen Mächte in der politischen Krise der späten Dreißigerjahre, in: Maddalena GIOTTO / Helmut WOHNOUT (Hg.), Italien und Österreich im Mitteleuropa der Zwischenkriegszeit, Wien u. a. 2018, S. 307–346.

11 Paolo VALVO, Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomazia in Messico (1926–1929), Brescia 2016; Überblick bei Anthony RHODES, Der Papst und die Diktatoren. Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus, Wien u. a. 1980, S. 79–86; vgl. die Mexiko-Enzykliken *Iniquis afflictisque* (18.11.1926), *Acerba animi* (29.09.1932) und *Firmissimam Constantiam* (26.03.1937), in: BELLOCCHI, Tutte le encicliche, Vol. 9 f.: Pio XI (1922–1939), Città del Vaticano 2002. – Zum Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko s. Paolo VALVO: La riforma dell'articolo 24 della Costituzione messicana, in: Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, n. 2, 2012, S. 479–507, sowie Thomas

die Kirche in erhebliche Defensiven brachten. Anders als in Frankreich und der Tschechoslowakei kam jedoch im Mexikanischen Bürgerkrieg der 1920er Jahre eine grausame Katholikenverfolgung hinzu, die Tausende von Opfern forderte. Ähnlich war die Situation in Spanien¹². Die dort seit April 1931 bestehende Republik ließ in ihrem Bestreben, den spanischen Staat konsequent zu laisieren, ebenfalls extreme Gewaltausbrüche gegen Priester und Klöster zu. Die konservative Wende vom November 1933, mit dem Ziel, Spanien in einen katholisch-korporativen Ständestaat umzuwandeln, blieb Intermezzo: Seit Februar 1936 vollzog die Republik einen erneuten radikalen Linksruck, der schließlich unmittelbar in den Bürgerkrieg führte. Während des Krieges wahrte der Heilige Stuhl grundsätzliche Neutralität, wobei eine gewisse Tendenz für die nationalistische Seite unter General Franco nicht zu übersehen ist. Denn einerseits hielten die Grausamkeiten der republikanischen Seite gegen Bischöfe, Priester und Ordensangehörige unverändert an, und andererseits versprach ein Sieg Francos die traditionell starke Rolle der katholischen Kirche in Spanien wiederherzustellen. In *Portugal* folgte nach dem Zwischenstadium einer Militärdiktatur der autoritäre *Estado Novo* des Katholiken Antonio Salazar auf eine gleichfalls laizistisch-antiklerikale Republik¹³.

Ein Sonderfall war der »christliche Ständestaat« in Österreich¹⁴; die von ihm abgelöste Republik war nicht antiklerikal gewesen, im Gegenteil, an der Spitze ihrer Regierung war sogar lange Zeit der Prälat Ignaz Seipel gestanden. Die autoritäre Neuordnung entstand aus der Krise der Republik, aber mit klarer Front gegen die nationalsozialistische Bedrohung. Die katholische Kirche in Österreich war, bei aller grundsätzlichen Ablehnung faschistischer Importe, etwa in der Jugendarbeit, dazu bereit, einen »Kopiefaschismus« zu stützen, um den Nationalsozialismus zu verhindern, und agierte deshalb als »Bündnispartner des neuen autoritären Staates. Der Heilige Stuhl leistete bei der Umformung der Republik zum »christlichen Ständestaat« »Schützenhilfe« (Rupert Klieber)¹⁵.

BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Die März-Enzykliken 1937 in ihrem inneren Zusammenhang, in: Historisches Jahrbuch 133 (2013), S. 342–364.

¹² Vgl. Carlos Collado SEIDEL, Der spanische Bürgerkrieg. Geschichte eines europäischen Konflikts, München 2006, S. 15–60; RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 95–110; Philippe CHENAUX, Pie XII. Diplomate et pasteur, Paris 2003, S. 203 f. und 219; ders., Pio XI e le rivoluzioni, in: SEMERARO, La Sollecitudine ecclesiale di Pio XI., S. 414–425, insbes. S. 419–424.

¹³ Vgl. BURLEIGH, Irdische Mächte, Göttliches Heil, S. 744–746.

¹⁴ Vgl. Rupert KLIEBER, Quadregesimo Anno e lo »Ständestaat« d’Austria nuova (1934–1938), in: SEMERARO, La Sollecitudine ecclesiale di Pio XI, S. 347–362.

¹⁵ Rupert KLIEBER, Die moralische und politische Schützenhilfe des Hl. Stuhles für den »Staatsumbau« Österreichs 1933/34 im Lichte vatikanischer Quellenbestände. Vi è

In Spanien, Portugal und Österreich versprachen Diktatoren der Kirche Rettung aus oder Schutz vor Bedrängnis. Daraus ist andererseits aber nicht auf eine *bedingungslose* Unterstützung *autoritärer* Regime durch den Heiligen Stuhl zu schließen. Mit Marschall Piłsudski in Polen entzündeten sich erhebliche Meinungsunterschiede über die Behandlung der Griechisch-Unierten. Mit dem Franco-Regime, nachdem es einmal etabliert war, focht der Vatikan jahrelange Konflikte über die Besetzung der Bischofsstühle in Spanien aus; in den vom nationalsozialistischen Deutschland kontrollierten »Satellitendiktaturen« in Ungarn (Horthy/Szálasi) und der Slowakei (Tiso – laut Kardinalstaatssekretär Tardini »ein Verrückter«¹⁶) waren die gegenseitigen »Beziehungen« von permanenten Auseinandersetzungen über die Rolle der Kirche und über die Verfolgung der Juden geprägt¹⁷. Im Mai 1938 versprach Pacelli dem Oberrabbiner von Rom, anlässlich seiner Teilnahme am Eucharistischen Kongress in Budapest gegen die geplante Judengesetzgebung in Ungarn zu intervenieren.¹⁸ Als besonders heikel erwies sich in Kroatien seit 1941 die Ustascha-Diktatur Ante Pavelić, die sich selbst als »katholisch« titulierte. Zwar hatte der Heilige Stuhl das Pavelić-Regime zunächst sogar begrüßt, ging aber auf Distanz, als sich dessen außerordentliche Gewalttätigkeit gegen die orthodoxen Serben und die Juden offenbarte. Der Aufforderung Pavelićs, den gegen Massaker und Judenverfolgung opponierenden Erzbischof Stepinac von Zagreb abzusetzen, leistete Pius XII. nicht Folge¹⁹.

una durezza che diventa misericordia (Pius XI., 16. Februar 1934), in: Römische Historische Mitteilungen 54 (2012), S. 531–584.

16 Aufzeichnung Tardinis, 27.03.1942, in: ADSS VIII, S. 479: »E i pazzi sono due: Tuka che agisce e Tiso – sacerdote – che lascia fare!«

17 Vgl. die einschlägigen Kapitel in Pierre BLET, Papst Pius XII und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans, Paderborn u. a. 2000, sowie die Dokumente in Pierre BLET u. a. (Hg.), Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, hier insbes. die Bde. 8–10, Città del Vaticano 1974–1980.

18 Vgl. Memorandum des Yishuv-Politikers Moshe Waldmann über ein Gespräch mit dem Oberrabbiner von Rom, David Prato, Haifa, 26.05.1938 (Zionistisches Zentralarchiv, Jerusalem), Abdruck des gesamten Textes bei Thomas BRECHENMACHER, Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Plädoyer für eine erweiterte Perspektive, in: Karl-Joseph HUMMEL (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, Paderborn u. a. Zürich 2004, S. 83–99, hier S. 97–99; vgl. auch Thomas BRECHENMACHER, Aspetti del rapporto tra Santa Sede ed Ebraismo fra le due guerre, in: SEMERARO, La Sollecitudine ecclesiale di Pio XI, S. 332–346, hier S. 346.

19 RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 280–292, hier insbes. S. 288 f.; BLET, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg, S. 182–185. Über den Heiligen Stuhl und Jugoslawien in der Zwischenkriegszeit vgl. Massimiliano VALENTE, Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918–1929), Split 2012; ders. (Hg.), Sante Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali. La questione cattolica in Jugoslavia e in Cecoslovacchia, Soveria Mannelli 2011.

Vor all diesen spannungsreichen Entwicklungen stand jedoch eine Erfahrung, die zunächst gelehrt hatte, dass mit einem autoritären Regime ein erträgliches Auskommen grundsätzlich möglich war: In Italien, wo die faschistische Diktatur die handlungsunfähige liberal-konstitutionelle Monarchie abgelöst hatte, gestaltete sich das Verhältnis der Kirche zur Diktatur zunächst relativ auskömmlich. Mit den Lateran-Verträgen konnte 1929 ein für die Kirche langersehntes Ergebnis erzielt werden: der Katholizismus wurde als Staatsreligion anerkannt, wenn auch um den Preis der Zusage außenpolitischer Neutralität, was der vatikanischen Politik dann in den 1930er und 1940er Jahren einen empfindlichen Knebel anlegen sollte. Der eigentliche Erfolg bestand in der Lösung der seit fast sechzig Jahren schwelenden »römischen Frage« durch die Einrichtung des Vatikanstaates. Mussolinis Kriegserklärung – um die Wortwahl Gasparri aufzugreifen – blieb gleichwohl nicht aus. Sie kam unerwartet, aber konsequent, als sich der faschistische Staat anschickte, auf das Gebiet der Jugendorganisationen überzugreifen, eines der Herzstücke des Konzepts der Katholischen Aktion in Italien. Pius XI. protestierte mit der Enzyklika *Non abbiamo bisogno* (29.06.1931), die den faschistischen Staat eines Attentats auf die Freiheit der Religion zieh²⁰. Jedoch stellte auch *Non abbiamo bisogno* nicht die grundsätzliche Möglichkeit des Einverständnisses zwischen faschistischem Staat und Kirche in Frage, eine Grunddisposition, die auch noch erhalten blieb, als sich die Krise zwischen Papst Pius XI. und Mussolini im Laufe der 1930er Jahre weiter zuspitzte. Denn obwohl der faschistische Staat sich Ideologemen des Nationalsozialismus – etwa mit der Rassengesetzgebung von 1938 – annäherte, wagte er doch zu keiner Zeit die »absolute Kriegserklärung« an die Kirche. Auf der anderen Seite blieben ihm Sympathien im Vatikan, innerhalb des italienischen Episkopats und Klerus lange erhalten. Maßgebliche Kräfte an der Kurie hielten trotz der Krisenerscheinungen an der – von Gasparri formulierten – Auffassung fest und betrachteten den Faschismus als legitime Äußerung des italienischen Nationalgefühls, an dem zu partizipieren den Katholiken nicht untersagt werden könne. Noch immer schwang hier die Auffassung Leos XIII. von 1892 mit, dass die Kirche die Gestaltung des Staatswesens grundsätzlich nicht zu kommentieren bzw. nur in dem Maße zu kommentieren habe, in dem der Staat seinerseits zu »Kriegserklärungen« neige.

Partielle Kriegserklärungen forderten partielle Reaktionen, absolute Kriegserklärungen hingegen absolute Reaktionen. Diese absoluten Kriegserklärungen gingen jedoch nicht von den autoritären Regimen aus, die in

20 Pius XI., Enzyklika *Non abbiamo bisogno*, 29.06.1931, in: BELLOCCHI, *Tutte le encicliche*, Bd. 10, S. 124–142.

der Regel »im Bunde« mit den traditionellen konservativen Gruppen der Gesellschaft agierten, sondern sie waren zunächst von Seiten der radikal-laizistischen Republiken mit sozialistischem Akzent gekommen (vor denen die autoritären Regime meist Rettung versprachen). Zunehmend kamen sie aber auch von jenen neuartigen *totalitären* Systemen, die auf der Basis einer innerweltlichen Heilsideologie (oder »politischen Religion«) den völlig neuen Menschen und den völlig neuen Staat propagierten, in deren Kosmos also für Kirche gar kein Platz mehr vorgesehen war. Die kommunistisch-atheistische Sowjetunion war auf diesem Wege vorausgegangen. Das war die erste und einschneidendste Erfahrung der Kirche mit einer totalitären Ideologie und ihrem Regime. Pacelli versuchte als Nuntius zwischen 1924 und 1927 in Berlin mit Vertretern der Sowjetunion über ein Konkordat zu verhandeln, allerdings erfolglos, mit weitreichenden Folgen für die Kirche unter sowjetkommunistischer Herrschaft. Zunächst konnte zwar ein päpstliches Hilfswerk in der Sowjetunion betrieben werden. Nach der alleinigen Machtübernahme Stalins 1927 aber setzte eine Politik der vollständigen Liquidierung jedweder Religion ein, die sich zuerst in einer systematischen Verfolgungswelle und dann im Zuge der »Großen Säuberungen« 1935 bis 1938 entlud und sich mit der Ausweitung des sowjetischen Machtbereiches im Baltikum, in Polen, der Ukraine und Weißrussland fortsetzte. Seit 1937 gab es in Russland keinen amtierenden katholischen Bischof mehr, und die Seelsorge konnte nur noch unter großen Gefahren im Untergrund betrieben werden²¹. Bereits im Februar 1930 hatte Pius XI. die Verhältnisse in der Sowjetunion öffentlich angeprangert und schließlich in einer aufsehenerregenden Sühnemesse vor zehntausenden von Menschen im Petersdom am 19. März 1930 gegen das Unrecht gebetet, das allen Christen unter kommunistischer Herrschaft widerfuhr²².

Dass der Totalitarismus mit dem deutschen Nationalsozialismus noch weiter um sich griff, wurde an der Kurie – wohl auch aufgrund der Erfahrungen mit dem italienischen Faschismus – zunächst nicht in vollem Maße erkannt, vor allem, weil Hitler in seiner ersten Koalitionsregierung »gezähmt« und durch das klassische Mittel der Konkordatspolitik für die übliche kirchliche Interessenpolitik beherrschbar erschien. Bezeichnend für diesen Irrtum war

21 Michail V. SKAROVSKIJ, Die russische Kirche unter Stalin in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Manfred HILDERMEIER (Hg.), Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung, München 1998, S. 233–253; BURLEIGH, Irdische Mächte, Göttliches Heil, S. 628–646; RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 111–119; Massimiliano VALENTE (Hg.), Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI, Città del Vaticano 2006; Laura PETTINAROLI, La politique russe du Saint-Siège (1905–1939), Rome 2015; Kathrin BOECKH, Konfessionelle Netzwerke der Rußlanddeutschen. Zur Verfolgung der Katholiken in der Sowjetunion, in: Historisches Jahrbuch 137 (2017), S. 268–303.

22 RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 118.

die – wenn auch nur sehr kurzzeitige – Illusion Pius' XI., den einen Kopf der Hydra mit dem anderen, den Kommunismus mit dem Nationalsozialismus bekämpfen zu können²³.

Aber der Nationalsozialismus war, wie bald nach 1933 diagnostiziert wurde, nur eine andere Form des Bolschewismus. Das probate Mittel der vatikanischen Klientelpolitik erwies sich ihm gegenüber zwar als nicht völlig wirkungslos – immerhin gewährte das Reichskonkordat einen Rechtsrahmen, der das Vorgehen der Nationalsozialisten gegen die Kirche und ihre Einrichtungen zumindest bremste. Schwerer wog, dass sich gegenüber den totalitären Systemen die grundsätzliche Indifferenz der Kirche den Staatsformen gegenüber nun überhaupt nicht mehr aufrechterhalten ließ. Denn jetzt ging es nicht mehr nur um mehr oder weniger Spielraum für die Kirche, sondern um eine existentielle Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Welt- und Menschenbildern. Mit der Kirche sollte ja nicht nur eine missliebige Institution ausgerottet werden, die den Allmachtsanspruch des Regimes störte; vielmehr sollte ein Verständnis vom Menschen beseitigt werden, das nicht nur religiös, sondern auch naturrechtlich begründbar war und im Zentrum sowohl der antik-jüdisch-christlichen als auch der aufgeklärten, kritisch-vernünftigen abendländischen Tradition stand: das Bild des freien, aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit mit unauslöschlicher Würde begabten Individuums. Eben diesen Auslöschungsanspruch wiesen die beiden großen, komplementär zu verstehenden Enzykliken des Jahres 1937 zurück. »Ganze Völker«, so begann die gegen den Kommunismus gerichtete Enzyklika *Divini Redemptoris*, »befinden sich in der Gefahr, in eine Barbarei zurückzufallen«. Der Kommunismus ziele darauf ab, »die soziale Ordnung umzustürzen und die Fundamente der christlichen Kultur zu untergraben«²⁴. Analog richtete die Enzyklika *Mit brennender Sorge* die Essenz der katholischen Soziallehre gegen die Ideologie des Nationalsozialismus. Das nationalsozialistische Prinzip, »Recht ist, was dem Volke nützt«, führe in einen ewigen Kriegszustand zwischen den Nationen und mißachte die gottgegebenen Persönlichkeitsrechte jedes einzelnen Menschen²⁵.

23 Vgl. Thomas BRECHENMACHER, Teufelspakt, Selbsterhaltung, universale Mission? Leitlinien und Spielräume der Politik des Heiligen Stuhls gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland (1933–1939), im Lichte neu zugänglicher vatikanischer Akten, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 591–645, insbes. S. 605–607.

24 PIUS XI., Enzyklika *Divini Redemptoris*, 19.03.1937, in: BELLOCCHI, Tutte le encicliche, Vol. 10, S. 291–319, hier S. 291. – Zu den drei Enzykliken des März 1937 en bloc BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Neue Gesamtdarstellung zur Politik des Hl. Stuhls gegenüber NS-Deutschland: Alessandro BELLINO, Il Vaticano e Hitler. Santa Sede, Chiesa tedesca e nazismo (1922–1939), Milano 2018.

25 PIUS XI., Enzyklika *Mit brennender Sorge* 14.04.1937, in: Ebd., S. 271–290. Deutscher Text in: Dieter ALBRECHT (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl

3. Dilemmatische Konstellationen

Die Herausforderung durch die totalitären Systeme musste aber nicht nur lehramtlich bewältigt, sondern auch in Verbindung mit den Interessenlagen der Kirche gebracht werden. Spätestens mit den beiden Enzykliken von 1937, faktisch aber bereits in zahlreichen Stellungnahmen aus den Jahren zuvor, hatte die Kirche ihre Positionen bezogen. Gegen die Christenverfolgung in der Sowjetunion konnte der Heilige Stuhl wenig unternehmen. Wie aber stand es mit Deutschland, wo – anders als in der Sowjetunion – eine kraftvolle, gut organisierte katholische Kirche präsent war? Trotz der überaus deutlichen Worte der Enzyklika wurde der absolute Bruch mit NS-Deutschland vermieden.²⁶ Dies hing keineswegs in erster Linie damit zusammen, dass Pacelli/Pius XII. vorsichtiger, diplomatischer war als sein gerne als »impulsiv« dargestellter Vorgesetzter bzw. Vorgänger. Der eigentliche Grund lag in der komplizierten Gemengelage der kirchlichen Interessen. Zunächst verhinderte die Erfordernisse kirchlicher Klientelpolitik den absoluten Bruch mit Deutschland: aus der Sicht des Hl. Stuhls hätte dieser bedeutet, der Papst als oberster Hirte kehre sich von den deutschen Katholiken in ihrer Not ab. Und schließlich verhinderte, während die Kriegsgefahr stieg, das selbstgesetzte Gebot der Unparteilichkeit den absoluten Bruch; eine klare Parteinahme des Heiligen Stuhls gegen Deutschland hätte eine Rolle als von allen Parteien akzeptierter Friedensstifter gänzlich vereitelt.

Spätestens im April 1933 begann sich für Pacelli als den verantwortlichen Leiter der vatikanischen Politik noch eine weitere Dimension der Problematik zu erschließen, nachdem er begonnen hatte, sich mit der Judenverfolgung in Deutschland auseinanderzusetzen. Den von Pius XI. angesichts des von den Nationalsozialisten exerzierten »Boykotts« jüdischer Geschäfte und Praxen erhaltenen Auftrag, Möglichkeiten sondieren zu lassen, den bedrängten Juden zu Hilfe zu kommen, erweiterte Pacelli in seiner Anweisung an Nuntius Orsenigo auf signifikante Weise, indem er nicht nur (wie der Papst) von der »guten Tradition« des Heiligen Stuhles sprach, den Juden beizustehen, sondern von der »universalen Mission des Friedens und der Nächstenliebe allen Menschen gegenüber [...], welchem Stand oder welcher Religion sie auch immer angehören«²⁷. Hier setzte Pacelli, über das ihm von Pius XI.

und der deutschen Reichsregierung, Bd. 1: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika *Mit brennender Sorge*, Mainz 1965, S. 404–443.

²⁶ Vgl. BRECHENMACHER, Teufelspakt, Selbsterhaltung, universale Mission?, S. 640 und 644; ders., Die Enzyklika *Mit brennender Sorge* als Höhe- und Wendepunkt der päpstlichen Politik gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland, in: Rupert Graf STRACHWITZ (Hg.), Christen und Nationalsozialismus. Andechser Betrachtungen, München 2011, S. 26–74, hier S. 51–64.

²⁷ Pacelli an Orsenigo, 04.04.1933, in: BRECHENMACHER, Die Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo, Dok. Nr. 90.

Aufgetragene hinaus einen eigenen Akzent²⁸. Caritas allen Menschen gegenüber war nicht nur gute Tradition, sondern Teil des Universalauftrags der Kirche. Pacelli erkannte, wie sehr die nationalsozialistische Judenverfolgung die katholische Kirche mit der Notwendigkeit konfrontierte, ihre bisherige Politik neu zu justieren. Jedoch, welche Spielräume blieben NS-Deutschland gegenüber, die »universale Mission« auch zu erfüllen? Wäre im Dienst der »universalen Mission« der absolute Bruch mit Deutschland nicht geboten gewesen? Mit welchen Folgen wiederum für Kirche und Katholiken in Deutschland? Oder verbot nicht auch die *carità universale* diesen absoluten Bruch, hätte dieser doch, etwa durch den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Berlin und die Abberufung des Nuntius, konkrete Hilfsmaßnahmen in Deutschland massiv erschwert? Das Für und Wider der Antworten auf diese Fragen ist leidlich bekannt und bedarf keiner Wiederholung²⁹. Hier geht es darum, die drei sich zum Weltkrieg hin entwickelnden kurialen Interessenlagen der deutschen (aber natürlich auch der sowjetischen) totalitären Diktatur gegenüber herauszuarbeiten, die nicht spannungsfrei miteinander in Einklang zu bringen waren: Klientelschutz gewährleisten zu müssen, zu *carità universale* verpflichtet zu sein und als überparteiliche Vermittlungsinstanz bereitstehen zu wollen. Aus dieser dilemmatischen Situation erklärt sich das oftmals unsicher und zögernd erscheinende Auftreten Pacellis als Papst Pius XII. während der Jahre des Krieges.

4. Pius' XII. »Weg nach Westen«

Vor dem Hintergrund dieser Dilemmata³⁰ zeichnet sich die Figur Pacelli zwischen 1933 und 1945 auch in einem *persönlichen Entwicklungsprozess* ab, an dessen Ende er »im Westen« angekommen war. Auf diesem »Weg nach Westen« verabschiedete er sich – wenigstens für sich selbst, wenn auch in seiner konkreten Politik während des Weltkrieges noch nicht überall erkennbar – von einem der ältesten Traditionsbestände seiner politischen Sozialisation, nämlich der Idee der Unparteilichkeit. Er sah immer deutlicher, dass diese Vorstellung Benedikts XV. im Zeitalter der totalitären Regime nur mehr eine

28 Vgl. Thomas BRECHENMACHER: »So kann der Tag kommen, an dem man wird sagen können, daß etwas getan worden ist«. Pius XI., Pacelli und der Judenboykott im April 1933. Interpretation einer Quelle aus den neu freigegebenen Beständen des vatikanischen Geheimarchivs, in: Gisela Fleckenstein u. a. (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, Frankfurt a. M. 2008, S. 361–370.

29 Dazu ausführlich BRECHENMACHER, Die Enzyklika Mit brennender Sorge, S. 54 f.

30 In Bezug auf die Figur des »Dilemmas« fühle ich mich v. a. der aufgrund ausgebliebener Übersetzungen leider nicht in verdientem Maße rezipierten, wichtigen Studie von Giovanni MICCOLI, I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah, Milano 2000, verpflichtet.

Fiktion sein konnte. Gegenüber dem staatgewordenen Bösen (das Verhandeln mit dem Teufel hatte sich nämlich als wirkungslos erwiesen) war Indifferenz nicht mehr möglich. Diese Einsicht befreite Pius XII. noch nicht aus seinen Dilemmata, doch sie veränderte ihn, und dies zu sehen, ist wiederum bedeutsam, um die zwei Drittel seines Pontifikates zu verstehen, die dem Jahr 1945 noch folgten³¹ –, nicht zuletzt mit Blick auf die Europathematik.

Viel spricht für die Annahme, dass bereits die Erfahrungen und Überlegungen des April 1933 Pacelli einen wichtigen Impuls gaben, den »Weg nach Westen« anzutreten. Des Weiteren zeichnen sich folgende Entwicklungsschritte ab:

(1) die Reise des Kardinalstaatssekretärs in die Vereinigten Staaten im Herbst 1936, während der Pacelli den eben wiedergewählten Präsidenten Franklin D. Roosevelt persönlich kennenlernte und den Grundstein zu einer Art »privilegierter Partnerschaft« legte³². Das veränderte Verhältnis zu den Vereinigten Staaten – zu denen der Heilige Stuhl offizielle diplomatische Beziehungen nicht unterhielt – kam dann Ende 1939 für alle Welt sichtbar zum Ausdruck, als Pius XII. die Ernennung des Präsidentenvertrauten Myron C. Taylor zum persönlichen Repräsentanten Roosevelts beim Papst bekanntgab³³.

(2) Auch eine zweite wichtige Etappe »nach Westen« beginnt noch vor Pacellis Wahl zum Papst. Als ihn der amerikanische Botschafter in London, Joseph P. Kennedy im April 1938 im Vatikan besuchte, knüpfte Pacelli an den Kontakt zu Präsident Roosevelt wieder an und überreichte Kennedy ein an Roosevelt gerichtetes Memorandum. Darin regte er an, einen Plan weiterzuverfolgen, »über den wir nachdachten, während ich in Amerika war, und von dem ich weiß, daß er Ihren Zielen entspricht«, den Plan, eine Gegenkoalition der Moral zu schmieden. Angesichts der »Wirren der Gegenwart«, so Pacelli, steige die Notwendigkeit, in enger Verbindung mit »den höchsten moralischen Mächten der Welt« zu bleiben, »die sich zu Zeiten machtlos und isoliert fühlen in ihrem täglichen Kampf gegen alle Arten politischer Exzesse aus den Reihen der Bolschewiken und der neuen, den jungen »arischen« Genera-

31 Eine vertiefte Befassung mit den Schritten dieses »Weges nach Westen« nach 1945 bei Thomas BRECHENMACHER, Pius XII., Myron C. Taylor und die Problemlagen der unmittelbaren Nachkriegszeit (Herbst 1944–Frühjahr 1948), in: Michaela SOHN-KRONTHALER/Jacques VERGER (Hg.), Europa und Memoria/Europe et Mémoire. FS für Andreas Sohn zum 60. Geburtstag, Sankt Ottilien 2019, S. 487–511.

32 Harold H. TITTMAN JR., Il Vaticano di Pio XII. Uno sguardo dall'interno, Milano 2005, S. 8f.; CHENAUX, Pie XII., S. 205f.; Thomas BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die europäischen Mächte im Vorfeld und während des Zweiten Weltkriegs, in: Karl-Joseph HUMMEL/Christoph KÖSTERS (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn u. a. 2007, S. 25–46, hier S. 38–40; Ennio DI NOLFO, Dear Pope. Vaticano e Stati Uniti. La corrispondenza segreta di Roosevelt e Truman con Papa Pacelli, Roma 2003.

33 TITTMAN JR., Il Vaticano di Pio XII, S. VII.

tionen entwachsenden Heiden«³⁴. Diese hier angeregte »Koalition der Moral« kam 1938 und auch in den folgenden Jahren nicht sichtbar zustande; jedoch bildet sich im Gedankengang Pacellis bereits eine veränderte politische Programmatik ab, die dann auch für die Positionierung des Heiligen Stuhls unter Pius XII. in den Jahren nach dem Untergang des einen der beiden Groß-Totalitarismen von Bedeutung werden sollte. Die Vereinigten Staaten, das Mutterland der modernen westlichen Demokratie, als hohe Macht der Moral anzusprechen, beinhaltete 1938 für kuriale und zumal für Pacellis Verhältnisse eine überaus deutliche Parteinahme.

Allerdings: offen verabschiedete sich Pacelli/Pius XII. bis 1945 nicht von der Fiktion der Unparteilichkeit, wiewohl er im Verborgenen weitere Signale aussandte. Eines dieser Signale war, Anfang 1940 den deutschen militärischen Widerstand zu unterstützen, indem er in mehreren Geheimaudienzen den Kontakt zwischen deutschen oppositionellen Militärs und britischer Regierung herstellte³⁵.

(3) Als weiteres Signal ist zweifellos der intensive Kontakt zwischen Pius XII. und Roosevelt, oftmals direkt, vielfach über die persönlichen Gesandten Taylor und Tittman zu werten, der sich unterhalb des offiziellen diplomatischen Notenaustausches etablierte und – wie Ennio Di Nolfo, der Herausgeber der ca. 250 einschlägigen Dokumente, sagt – eine besondere »Achse Vatikan-Washington« begründete³⁶.

(4) Schließlich reflektierte Pius auch öffentlich, in der Radioansprache zu Weihnachten 1944, über die Frage der »Demokratie«. Seine Überlegungen setzte er bei dem durch die Leiden des Krieges angefachten Streben der Völker nach politischer Partizipation an; dieses Streben erklärte er für legitim und definierte sodann die Voraussetzungen, unter denen eine »wirkliche und gesunde« Demokratie entstehen könne, die den »Umständen der Gegenwart gewachsen« sei. Damit legte der Papst, im letzten Kriegswinter, ein Konzept für eine »christliche Demokratie« als dem Nucleus einer Nachkriegsordnung vor³⁷.

³⁴ Botschaft Pacellis an den US-Botschafter in London, Joseph P. Kennedy, 19.04.1938 (John F. Kennedy Library Boston); vgl. Charles R. GALLAGHER, »Personal, Private Views«. A Newly Discovered Report from 1938 Reveals Cardinal Pacelli's Anti-Nazi Stance, in: *America*, Vol. 189, No. 5, S. 8–10.

³⁵ Peter LUDLOW, Papst Pius XII., die britische Regierung und die deutsche Opposition im Winter 1939/40, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 22 (1974), S. 299–341; Michael FELDKAMP, Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000, S. 135 f.

³⁶ DI NOLFO, Dear Pope.

³⁷ PIUS XII., Radiomessaggio ai popoli del mondo intero, 24.12.1944, in: *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII.*, Bd. VI, Città del Vaticano 1955, S. 235–251.

Die Erfahrung des Zeitalters der Extreme veränderte die Koordinaten päpstlicher Politik, ohne dass Pius XII. bereits während des Zweiten Weltkrieges daraus praktikable Lehren zu ziehen vermochte, auf welchem Wege seine Dilemmata aufzulösen seien. Obwohl er sich von der Fiktion der Unparteilichkeit innerlich bereits verabschiedet hatte, hielt er nach außen an ihr fest.

Nachdem »das satanische Gespenst des Nationalsozialismus« (Pius XII. 1945)³⁸ besiegt worden war, das andere Gespenst aber, der Kommunismus, sich eine Hälfte der Welt unterwarf, blieb von der päpstlichen Handlungsmaxime der Unparteilichkeit auch offiziell nicht mehr viel übrig. Im Januar 1946 definierte Pius die Kirche in einer Ansprache als »keine Macht, die mit irgendwelchen politischen Mitteln irgendwelche politischen Ziele erreicht. [...] Im Gegenteil, die Kirche ist eine religiöse und moralische Macht, die nur in der Sphäre der Religion *und der Moral* agiert«³⁹.

Mit diesen knappen Sätzen, die sich logisch in die Entwicklung Pacellis/Pius' XII. seit 1933 einfügen lassen, war die künftige Rolle des Heiligen Stuhls als transnationaler Akteur umrissen, der sich – selbstverständlich – als Sachwalter der Religion verstand, aber darüber hinaus eben auch als global-moralische Macht, die nicht nur als Friedensstifterin unparteilich bereit steht, sondern in Fragen der Moral auch *agiert*⁴⁰. Hier entsteht das neue Rollenbild der Kirche für die Welt nach 1945. Um diese universale Mission wahrzunehmen, konnte Unparteilichkeit nicht mehr hinreichen. Das neue Stichwort hieß »Übernationalität« (*soprannazionalità*) und »universale Einheit der Kirche«, wie Pius – ebenfalls zu Beginn des Jahres 1946 – den neu ernannten Kardinälen gegenüber ausführte⁴¹. Mit der Frage nach der universalen Einheit der Kirche zwischen Ost und West waren in der Epoche des Kalten Krieges zahlreiche neue Probleme verknüpft. Eines war aber deutlich: die Stimme der universalen Moral tönte, auch im Verständnis des Papstes, von Westen nach Osten. Dies schloss Kapitalismuskritik seitens der päpstlichen Soziallehre ebenso wenig aus wie mahnende Worte angesichts der Spirale des Wettrüstens; die ersehnte Einheit der Welt aber, die Einheit

38 Pius XII., Ansprache Nell'accogliere, 02.06.1945, URL: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1945/documents/hf_p-xii_spe_19450602_accogliere.html> (14.10.2019); vgl. auch: Der Papst spricht. Ansprachen und Botschaften Papst Pius' XII. aus der Kriegs- und Nachkriegszeit, Berlin 1947, S. 54–63, hier S. 55.

39 Pius XII. im Januar 1946, zit. nach Jean CHEVALIER, *La Politique du Vatican*, Paris 1969, S. 12.

40 Zum Konzept des »transnationalen Akteurs« vgl. Lorenzo CREMONESI, *La dimensione politica dell'attore transnazionale. Il caso dell'atteggiamento tenuto dalla Santa Sede alla nascita di Israele*, in: *Teoria politica* 4 (1988), S. 95–119.

41 Pius XII. an die neu ernannten Kardinäle, 20.02.1946, URL: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19460220_la-elevatezza.html> (14.10.2019); vgl. auch: Der Papst spricht, S. 80–90, hier S. 80.

von Ost und West, die für den Papst natürlich immer auch die ersehnte Einheit der Religion in Ost und West sein musste, war für Pius allein unter der Voraussetzung von Recht und Freiheit denkbar⁴².

So zeigen sich nun Handlungsweisen des Papstes, die vorher kaum geläufig waren: im dramatischen italienischen Wahlkampf von 1948 ergriff Pius XII. für die Partei der christlichen Demokratie und gegen den Kommunismus das Wort⁴³. Am 1. Juli 1949 erging eine Erklärung des Heiligen Offiziums, in der alle Katholiken eindringlich daran erinnert wurden, dass ein Bekenntnis zu den Lehren des Kommunismus automatisch die Exkommunikation nach sich ziehe⁴⁴. Gegen die Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes meldete sich der Papst am 10. November 1956 mit einer flammenden Radioansprache zu Wort⁴⁵.

Und schließlich tritt Pius XII. dann eben auch als ein Protagonist der europäischen Idee in Erscheinung. Sicher, sein Appell an die Einheit des christlichen Abendlandes war ebenfalls untrennbar mit einem gegen den Kommunismus gerichteten Impetus verbunden. »Man spricht so viel von der europäischen Kultur«, schrieb er am 17. Juni 1952,

jener Kultur, die aus der Vergangenheit zu retten oder für das vereinte Europa der Zukunft zu schaffen ist. Man sei sich nur über eines klar: diese europäische Kultur wird entweder unverfälscht christlich und katholisch sein, oder aber sie wird verzehrt werden vom Steppenbrand jener anderen, materialistischen, der nur die Masse und die rein physische Gewalt etwas gelten⁴⁶.

Die Gründung der »Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft« durch die römischen Verträge nannte Pius das »wichtigste und bedeutendste Ereignis in der modernen Geschichte der ewigen Stadt«⁴⁷.

42 Vgl. ebd. sowie grundsätzlich die zusammengestellten Reden und Botschaften Pius' XII. in: Alberto GIOVANNETTI (Hg.), *Der Papst spricht zur Kirche des Schweigens*, Recklinghausen 1959.

43 Vgl. auch CHENAUX, Pie XII, S. 321.

44 *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 41 (1949), S. 334; vgl. auch ebd., S. 353.

45 Pius XII., Radioansprache *Allo strazio del nostro cuore*, über die »schmerzvollen Ereignisse der Gegenwart« 10.11.1956, in: AAS 48 (1956), S. 787–789. Vgl. darüber hinaus die Radioansprache zu Weihnachten 1956, 23.12.1956, in: *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Vol. XVIII, Città del Vaticano 1957, S. 723–742.

46 Pius XII. an Gerta Krabbel, 17.07.1952, in: Jürgen SCHWARZ (Hg.), *Katholische Kirche und Europa. Dokumente 1945–1979*, München/Mainz 1980, S. 14. Vgl. zu dieser Thematik auch Thomas BRECHENMACHER, *Le Chiese tedesche e l'Europa dal fallimento della CED ai Trattati di Roma*, in: Pier Luigi BALLINI (Hg.), *I Trattati di Roma*, Tomo II: *La Chiesa Cattolica e le altre chiese cristiane di fronte al processo di integrazione europea*, Soveria Mannelli 2010, S. 365–396.

47 *L'Osservatore Romano*, 27.03.1957; vgl. auch CHENAUX, Pie XII, S. 362.

Mit diesen politischen Orientierungen der Nachkriegszeit fand sich Pius XII. an der Seite der europäischen Christdemokraten, Alcide De Gasperi und Konrad Adenauer wieder. Adenauers besondere Wertschätzung für Pius XII. im Gegensatz zu seinem abwertenden Urteil über den Nachfolger rührt ja genau aus dieser Übereinstimmung her. Pius' strikt gegen den Kommunismus gerichtete Haltung der Nachkriegszeit wurzelte, was die Sache betraf, tief in seiner Biographie, ging zurück bis in die frühen Jahre seiner Münchner Nuntiatur. Die politischen Umgangsweisen mit, und die konkreten Antworten des Papstes auf die Herausforderung durch die totalitären Systeme der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren jedoch keineswegs vom Anfang der Karriere Pacellis her festgelegt, sondern sie entwickelten sich vielmehr im Zuge der Verarbeitung seiner konkreten Erfahrungen, und man sollte dabei nicht von der Erwartungshaltung einer in sich konsistenten und stets »auf einen Nenner« zu bringenden Handlungsweise ausgehen. Dafür war die Realität der Ereignisse schlichtweg zu komplex⁴⁸.

⁴⁸ Weiterführende Überlegungen zum Thema »Kirche und Kommunismus« mit Blick auf die spezifische Situation in Deutschland: Thomas BRECHENMACHER, Katholische Kirche und (Anti-)Kommunismus in der frühen Bundesrepublik, in: Stefan CREUZBERGER/Dierk HOFFMANN (Hg.), »Geistige Gefahr« und »Immunisierung der Gesellschaft«. Antikommunismus und politische Kultur in der frühen Bundesrepublik, München 2014, S. 177–197.

Katharina Kunter

Die protestantischen Kirchen und »Europa« nach 1945

»Nichts kann dem, was damals geschehen ist, einen Sinn verleihen«, formulierte im Rückblick auf den Zweiten Weltkrieg einmal Max Kohnstamm, einer der Gründerväter der Europäischen Union (EU), »aber der einzige Weg, zumindest Lehren daraus zu ziehen, ist der Prozess der europäischen Integration«¹.

Nur wenige Protestanten verkörperten diese Einsicht so diplomatisch und politisch konsequent wie der 1914 geborene Niederländer Max Kohnstamm. Der studierte Historiker wuchs nach dem Krieg zu einem der engsten Vertrauten des französischen Europapolitikers Jean Monnet heran und gehörte nicht nur zu den frühen Befürwortern des Wiederaufbaus der Bundesrepublik, sondern zu den nachdrücklichen Verfechtern des von Monnet konzipierten Schumann-Plans, der sich 1950 für die Schaffung einer Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) aussprach. 1952 wurde Kohnstamm, neben Jean Monnet als erstem Präsidenten, der erste Sekretär der Montanunion. Was ihm politisch rasch als alternativlos erschien, berührte persönlich tief existentielle Erschütterungen, wie der unter der deutschen Besatzung im Konzentrationslager inhaftierte Niederländer später immer wieder betonte. Zu einem Schlüsselerlebnis wurde für Kohnstamm in diesem Zusammenhang 1947 eine Reise nach Deutschland, die er als Mitglied der Nederlandse Hervormde Kerk unternommen hatte, und über die er später schrieb²:

[...] Zwei Jahre später kam ich zum ersten Mal nach Deutschland. Mein Haß und mein Glaube an die Kollektivschuld des deutschen Volkes wurde konfrontiert mit den Trümmerhaufen deutscher Städte, mit Kindern, die in diesen Trümmern wohnten, spielten, zur Schule gingen. Allmählich wurde mir klar, daß es für mein Land, für Europa, keine Zukunft gäbe ohne den Wiederaufbau Deutschlands [...].

- 1 Hervorgehoben und übersetzt durch Friso WIELENGA, Rezension zu Anjo G. HARRYVAN/Jan VAN DER HARST, Max Kohnstamm. Leven en werk van een Europeaan, Utrecht 2008, S. 144, vgl. URL: <<https://www.uni-muenster.de/Niederlande-Net/nl-wissen/geschichte/europa/kohnstamm.html>> (31.05.2020).
- 2 Max KOHNSTAMM, Die alten, bösen Lieder. Das Hin und Her um die Vorbereitungen der Reagan-Reise öffnet schon verheilte Wunden, in: Die Zeit 18 (26. April 1985), S. 3. Auf die damalige Deutschlandreise nahm Kohnstamm immer wieder Bezug in veröffentlichten Interviews. Vgl. auch Geert MAK, Niederlande, München 2010, S. 194.

Es sind biographische Erfahrungen wie diese, die das protestantische Engagement für Europa und die Europäische Integration nach 1945 prägten. Anders als die Katholische Kirche war der europäische Protestantismus jedoch gegenüber dem Prozess der Europäischen Integration zutiefst gespalten. Wie Europa theologisch zu deuten, unter welchen ordnungspolitischen Prämissen zu gestalten und in welchen konkreten kirchlichen Vergemeinschaftungen mit Leben zu erfüllen sei, dazu gab es bis in die 1990er Jahre keine einheitliche Meinung. Das festzustellen, setzt freilich eine tatsächliche oder gedachte Einheit oder Einheitskonstruktion des Protestantismus in Europa voraus. Die Frage nach dem Beitrag des europäischen Protestantismus bedarf insofern immer zunächst einer methodischen Klärung.

Während der Katholizismus mit dem Vatikan und dem Heiligen Stuhl nicht nur eine institutionelle, sondern auch eine dogmatisch verbindliche Kirchenstruktur besitzt, besteht der »europäische Protestantismus« aus konfessionell und nationalgeschichtlich sehr divergenten evangelischen Kirchen und Gruppen mit heterogenen historischen Europaerfahrungen. Das Europaengagement des finnischen Luthertums etwa ist nicht ohne die finnisch-russische Geschichte zu verstehen, und nur vor diesem Hintergrund erschließt sich, warum der durch Finnland und seinen Präsidenten Urho Kekkonen angestoßene Helsinki-Prozess auch maßgeblich im Lutherischen Weltbund durch den Finnen Risto Lehtonen vorangetrieben wurde³. Ganz anderes akzentuierte, aber ähnlich starke Europakonzeptionen lassen sich im tschechischen und im niederländischen Protestantismus nach 1945 ausmachen⁴. Sie haben es aber nie in den »Mainstream« der europäischen, und partiell sehr stark deutsch geprägten, Ökumene (zum Beispiel Ökumenischer Rat der Kirchen, Konferenz der Europäischen Kirchen) geschafft.

Die folgenden Ausführungen werfen trotz der hier aufgeworfenen Problematik eines konstruierten europäischen Protestantismus einige Schlaglichter auf diese unterschiedlichen protestantischen Europaideen- und -initiativen. Dabei geht es vor allem um einen exemplarischen und chronologischen

³ Vgl. Katharina KUNTER, *Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968–1978*, Stuttgart 2000.

⁴ Vgl. etwa Jan SCHUBERT, Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985). Ökumene und Europa, Göttingen 2017 (VIEG Bd. 243); Jurjen A. ZEILSTRA, *European Unity in Ecumenical Thinking 1937–1948*, Zoetermeer 1995; Katharina KUNTER »[...] dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss«. Protestantische Kontroversen zur europäischen Entspannungspolitik in den beiden deutschen Staaten, in den Niederlanden und in der Ökumene, in: Helge STADTLAND (Hg.), *Und Frieden auf Erden*, Münster 2009, S. 275–289; Katharina KUNTER, *Zurück nach Europa. Die Kirchen als politischer und gesellschaftlicher Faktor im demokratischen Transformationsprozess Tschechiens*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 19 (2006), S. 145–158.

Überblick über die Vielzahl protestantischer Akteure und Institutionen, aber auch über die Vielfalt kirchlichen Europaengagements. Dazu wird zunächst ein kurzer Blick auf die

1. Geschichte der Ökumenischen Bewegung im Zweiten Weltkrieg und das aus ihr hervorgehende europäische Erbe des Widerstandes geworfen, bevor von da aus
2. vor dem Hintergrund des geteilten Europas und des Kalten Krieges in Europa nach diesen spezifischen Auswirkungen für die kirchlich-europäischen Europadebatten gefragt wird. Das bipolare Denken dieser Zeit prägte dabei zwei generelle Tendenzen:
3. Das pro-europäische Engagement im westeuropäischen Integrationsprozess und
4. die evangelische Distanz gegenüber der Europäischen Integration. Inwiefern sich diese unterschiedlichen Positionen als ein »Beitrag« des Protestantismus zu Europa fassen lassen, wird dann in einem kurzen Resümee zusammengefasst.

1. Die Ökumenische Bewegung und das Erbe des Europäischen Widerstandes

Unter den Niederländern der damaligen Zeit vertrat der eingangs erwähnte Kohnstamm eine Mindermeinung. Doch im 1948 gegründeten und in Genf residierenden Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) hatte Kohnstamm Gleichgesinnte. Dazu gehörte vor allem der reformierte, niederländische Generalsekretär des ÖRK, Willem Visser 't Hooft, der sich nach 1945, aufbauend auf seinen Kontakten aus dem Widerstand, für die Idee eines vereinten und föderalen Europa einsetzte⁵.

Doch Visser 't Hooft war nicht der einzige ökumenische Repräsentant, der sich für Europa stark machte. Einflussreich war etwa auch die britische Peace Aims Group mit ihrem aus der Internationalen Missionsbewegung stammenden Sekretär William Paton. Sie wollte die anglo-amerikanischen Beziehungen stärken und Demokratie und freien Markt in Europa forcieren⁶. Und auch in den USA gab es unter dem Dach des amerikanischen Federal Council of Churches (FCC) eine überwiegend aus protestantischen

5 SCHUBERT, Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985).

6 Vgl. ausführlicher u. a. Philip M. COUPLAND, *Britannia, Europa and Christendom. British Churches and European Integration*, Basingstoke 2006; ZEILSTRA, *European Unity in Ecumenical Thinking*.

Laien bestehende Gruppe⁷, die sich mit der Zukunft Europas beschäftigte. Sie wurde von dem späteren amerikanischen Außenminister John Forster Dulles geleitet. Sie wollte zum einen den amerikanischen Isolationismus aufbrechen, und zum anderen der europäischen Ökumene deutlich machen, dass gerechter und dauerhafter Friede in Europa nur entstehen könne, wenn Europa etwas von seiner Unabhängigkeit an die Vereinten Nationen (UN) abgäbe⁸. Diese Gedanken wurden nach Kriegsende durch die 1946 erfolgte Gründung der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA/engl. CCIA: Commission of the Churches on International Affairs), einer Art Außenministerium der Ökumene, gezielt gestärkt.

2. Der Kalte Krieg als Motor und Bremse des europäischen Integrationsgedankens

Dazu trug der beginnende Kalte Krieg entscheidend bei. Denn bereits die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im August 1948 in Amsterdam stand im Schatten des Antagonismus zwischen West und Ost. Hier repräsentierte das Hauptreferat von John Forster Dulles den aus dem Zweiten Weltkrieg gewonnenen protestantisch britisch-amerikanischen Europaansatz⁹. Dieser fand, wenn auch nicht in der Ökumene, so doch 1950 seine rechtliche Implementierung in der Europäischen Menschenrechtskonvention, die – anders als die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 – völkerrechtlich verbindlich war. John Forster Dulles jüngerer Bruder, Allen Dulles, war stellvertretender Leiter des American Council for a United Europe, der aus den USA heraus – und seit den frühen 1950er Jahren mit Hilfe der CIA – die Europäische Bewegung als ein freies Westeuropa gegen die Sowjetunion, unterstützte¹⁰. Aus dem American Council for a United Europe entstand der Europarat, der wiederum dann die Europäische Menschenrechtskonvention erließ.

7 Vgl. hierzu ausführlicher u. a. Martin GRESCHAT, Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, in: Ders. / Wilfried LOTH (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994, S. 25–96; Walter LIPGENS (Hg.), Documents on the History of European Integration, Berlin / New York 1986, Bd. 2, S. 699–753.

8 Vgl. ausführlicher zur Biographie Dulles Richard H. IMMERMANN, John Forster Dulles, Piety, Pragmatism, and Power in U.S. Foreign Policy, Washington 1998. – Der Text der »Six Pillars« findet sich u. a. in: Walter LIPGENS (Hg.), Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegung 1940–1945, München 1968, S. 740–743.

9 Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Bethel 1949, S. 196–201.

10 Vgl. Richard J. ALDRICH, The American Council for a United Europe 1948–1960, in: Diplomacy & Statecraft I (1997), S. 184–227.

Das zweite Hauptreferat in Amsterdam 1948 allerdings, gehalten von dem tschechischen Theologen Josef L. Hromádka, setzte dem amerikanischen Werben für eine demokratisch freie Gesellschaft nach amerikanischem Muster ein explizit antiwestliches Modell entgegen¹¹. In ihm wies Hromádka nachdrücklich auf die durch den Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg sichtbar gewordenen moralischen Verfallserscheinungen des kapitalistischen Westens hin und hob stattdessen das gesamtgesellschaftliche Erneuerungspotential durch den Sozialismus hervor. Vor dem Hintergrund beider Referate geriet damit das föderale Nachkriegsmodell für Europa, mit dem sich Visser 't Hooft und die protestantischen Vertreter des Widerstandes intensiv im Krieg beschäftigt hatten, unversehens an den Rand der ökumenischen Diskussionen. Es fand auch später im Ökumenischen Rat der Kirchen keine Plattform mehr.

Schnell erkannte Visser 't Hooft jedoch auch, dass die von ihm bevorzugte ideologische Unabhängigkeit von Ost und West für die Kirchen im Osten Europas keine realistische Option war – und für einen Dritten Weg in Europa daher kein Raum¹². Anders sah das der Schweizer Theologe Karl Barth. Ähnlich wie Hromádka war Barth davon überzeugt, dass Europa nun nach dem Desaster der beiden Weltkriege »seine einstige politische und kulturelle und glaubensmäßige Zentralstellung in der Welt verloren« habe und »zwischen zwei Mühlsteine« geraten sei, die sowohl vom Westen wie auch vom Osten her die Menschheit bedrohten. Würde Europa die Kraft aufbringen, sein Versäumnis in einer eigenen und europäischen Gestalt des Sozialismus nachzuholen, oder drohe doch stärker die Gefahr eines »amerikanisierten Europa«¹³?

Für einen tiefgreifenden kirchlich-politischen Paradigmenwechsel und für eine neue Offenheit gegenüber Sozialismus und Sozialdemokratie plädierte auch das am 8. August 1947 in Darmstadt verabschiedete *Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum politischen Weg unseres Volkes*, das wesentlich von Theologen der Bekennenden Kirche, nämlich Hans-Joachim Iwand, Karl Barth sowie den beiden evangelischen Pfarrern Martin Niemöller und Hermann Diem formuliert worden war¹⁴. Vor dem Hintergrund des Koreakrieges, der Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung und die Europäische Verteidigungsgemeinschaft war

11 Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), *Amsterdamer Dokumente*, S. 208–213.

12 Darauf verweist nachdrücklich Martin GRESCHAT, *Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges*, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), S. 7–25; insbesondere S. 14.

13 Vgl. Karl BARTH, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*, München 1946, S. 9.

14 Vgl. ausführlicher u. a. Günter BRAKELMANN, *Kirche und Schuld: Das Darmstädter Wort von 1947*, in: Ders., *Kirche in den Konflikten ihrer Zeit*, München 1981; Martin GRESCHAT, *Im Zeichen der Schuld*, München 1985.

»Europa« für diese barthianisch geprägten evangelischen Kreise vor allem ein die Ost-West-Achse umfassendes und inklusive der Sowjetunion gedachtes paneuropäisches Europa – und blieb es auch bis zum Ende des Kalten Krieges. Dieses Europa sollte sowohl der Versöhnung zwischen den ehemaligen Kriegsfeinden im Osten und im Westen Europas dienen, als sich auch bewusst über die ideologischen Machtinteressen der Sowjetunion und der USA hinwegsetzen und dem transnationalen Charakters des Christentums entsprechend neue Räume der Begegnung in Europa schaffen. Voraussetzung dafür war ein wiedervereinigtes, neutrales Deutschland, das sich als Brücke zwischen Ost und West in Europa verstand¹⁵. In diesem Kontext erfolgte im Januar 1959 die Gründung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die aus einer deutsch-niederländischen Initiative hervorging und ein gemeinsames kirchliches Forum für die Begegnung und Verständigung von Christen aus Ost- und Westeuropa sein wollte.

3. Evangelisches Engagement im westeuropäischen Integrationsprozess

Während ein Großteil der Protestanten Deutschlands und der Ökumene also auf einen Dritten Weg der Kirchen zwischen Ost und West setzte, ebnete zur gleichen Zeit der französische Außenminister Robert Schuman offiziell der politischen Westintegration Deutschlands den Weg. Sein am 8. Mai 1950 an Adenauer gerichtetes Angebot, eine gemeinsame supranationale Behörde für Kohle und Stahl zu schaffen, bestätigte Adenauers Politik der Westintegration und setzte den westeuropäischen Integrationsprozess in Gang. Schon kurz zuvor, bei einer im April 1950 von der CCIA und dem ÖRK organisierten Tagung im *Ökumenischen Institut* im schweizerischen Bossey, hatte André Philip, der französische Protestant, sozialistische Politiker und Wirtschaftsminister sowie enge Vertraute von Charles de Gaulle Visser 't Hooft darauf hingewiesen, dass der ÖRK dem Prozess der westeuropäischen Integration mehr Aufmerksamkeit schenken müsse¹⁶. Visser 't Hooft unterstützte dieses Anliegen und trug mit Paul Abrecht, einem amerikanischen Theologen im ÖRK, dazu bei, dass im Juli 1950 erstmals eine lose an den ÖRK angebundene Gruppe aus hoch angesehenen evangelischen Persönlichkeiten aus Politik, Wirtschaft und Kirche zusammenkam. Ziel der Gruppe war der gemeinsame internationale Austausch über aktuelle Herausforde-

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlicher Thomas SAUER, Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises, München 1999, hier v. a. S. 47f.

¹⁶ Vgl. zum Ganzen ausführlicher Lucian N. LEUSTEAN, *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, Oxford 2014, hier insbesondere S. 24.

rungen im europäischen Integrationsprozess, der dann in der Folge in die Kirchen hineingetragen werden und zu einem stärkeren Europabewusstsein mobilisieren sollte¹⁷. Zu ihren Mitgliedern zählten neben André Philip europäische Politiker und Intellektuelle, wie zum Beispiel der bereits erwähnte Max Kohnstamm, der belgische Politiker Jean Rey, von 1967 bis 1970 der erste Präsident der Europa-Kommission, Denis de Rougemont oder auch anfangs Gustav Heinemann, damals noch CDU-Innenminister und Präses der EKD-Synode. Mit dem Abschluss der Pariser Verträge 1954 veränderte sich dann allerdings die Bedeutung der Gruppe. Ihre Rolle als ein protestantisches Laienforum, auf dem europäische Verantwortungsträger zusammen mit ökumenischen Kirchenvertretern über ihre christliche Verantwortung nachdachten, schwand. Stattdessen richteten sich ihre Mitglieder und Aktivitäten jetzt stärker an der inhaltlichen Arbeit der europäischen Institutionen in Paris, Straßburg und Brüssel aus und begannen mit gezielter protestantischer Lobbyarbeit¹⁸.

Daneben entstanden andere, protestantisch geprägte Europakreise in Paris und Brüssel¹⁹. So kamen bspw. in Brüssel seit 1959 einmal im Monat Beamte aus den verschiedenen Europäischen Institutionen mit ihren Familien zum gemeinsamen Gottesdienst in der evangelischen Kirche in der Rue Belliard in Brüssel zusammen²⁰. Aus dieser ca. 100 Personen umfassenden Gruppe entwickelte sich das Ökumenische Zentrum Brüssel, das 1964 eine feste Rechtsstruktur erhielt und sich mit regelmäßigen Veranstaltungen, Vorträgen und Diskussionen mit aktuellen europapolitischen Fragen auseinandersetzte²¹. Was diesen Kreis auch für führende Europapolitiker so interessant machte, war die Überzeugung, dass die Kirchen, parallel zur Europäischen Kommission, nur dem Gemeinwohl und keinen Partikularinteressen verpflichtet seien²². Leitender Kopf dieser Brüsseler Gruppe war bis 1964 der niederländische Baron Carel Diederic Arnout Baron van Lynden, Generalse-

17 Vgl. hierzu das »Preliminary Statement«, zitiert bei ebd., S. 30.

18 Ebd., S. 6.

19 Ausführlicher ebd., S. 24f. Vgl. zu den Anfängen des Brüsseler Ökumenischen Zentrums auch den Zeitzeugenbericht von Helmut VAN VERSCHUER, vgl. Oral History Project – The European Commission 1958–1972, European University Institute 1994–2007, S. 30f.

20 Vgl. hierzu auch Katharina KUNTER, Die Kirchen – Europa – die Ökumene, in: Claudia LEPP/Kurt NOWAK (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001, S. 255–276; hier v. a. S. 268.

21 Es wurde von sechs Pfarrern und zehn Laien geleitet und besaß seit 1959 sogar zwei eigene Studiengruppen, die sich mit der Bedeutung des Menschen in den Europäischen Institutionen sowie mit der Rolle von Kirchen und Christen im sich vollziehenden wirtschaftlichen und politischen Einigungsprozess beschäftigten. Vgl. hierzu ausführlicher Win BURTON, The European Vision and the Churches. The Legacy of Marc Lenders, Genf 2015.

22 Vgl. ebenfalls VAN VERSCHUER, Oral History Projekt, S. 31.

ekretär der Benelux-Wirtschaftsunion. Er war zunächst von Max Kohnstamm nach Luxemburg geholt worden und teilte mit diesem Erfahrungen aus dem niederländischen Widerstand²³. Van Lynden zur Seite stand in Brüssel der Deutsche Helmut von Verschuer, der nach diesem das Ökumenische Zentrum von 1964 bis 1984 ebenfalls ehrenamtlich leitete. In von Verschuer wiederum kreuzten sich die Linien des europäischen Widerstandes, der Ökumenischen Bewegung und der entstehenden EG. Denn von Verschuer, der seit 1956 unter anderem an den Verhandlungen zum EWG-Vertrag und über eine Europäische Freihandelszone beteiligt war, war ein Neffe Adam von Trotts²⁴. Über die Vermittlung seiner Tante Vera von Trott hatte von Verschuer 1957 Kontakt mit Visser't Hooft aufgenommen und ihn in Genf besucht. Aus dieser Begegnung ergaben sich in den folgenden Jahren zahlreiche weitere Kontakte und Vernetzungen zwischen der Genfer Gruppe, der Brüsseler Gruppe, der CCIA und der entstehenden KEK mit ihren Führungspersonlichkeiten²⁵.

Mit der zunehmenden Institutionalisierung und Professionalisierung der EG wurde das Bedürfnis nach einer eigenen Interessenwahrnehmung und der lokalen Repräsentation der Kirchen aus den Mitgliedsstaaten der Europäischen Gemeinschaft dominanter. Von Verschuer griff diese Idee auf und präsentierte sie auf der Gründungsversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 1964. Ihm folgte 1964 die Gründung der Kommission der Kirchen bei den Europäischen Gemeinschaften (engl. Consultative Commission of Churches for the European Communities, CCCEC) in Brüssel, die 1984 in Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft unbenannt wurde (engl. European Ecumenical Commission for Church and Society, EECS).

4. Evangelische Distanz gegenüber Westeuropa

Das Engagement, mit dem das Ökumenische Zentrum und die Kommission der Kirchen in Brüssel das Voranschreiten der europäischen Integration unterstützten, war jedoch nur wenigen Protestanten in Europa bekannt. Besonders dem deutschen Protestantismus falle es offensichtlich schwer, Europa mit etwas anderem als der Ost-West-Spaltung zu identifizieren, beobachtete etwa der Schweizer Theologe Lukas Vischer 1979 auf einem Europa-Podium auf dem Evangelischen Kirchentag in Nürnberg²⁶.

²³ BURTON, *The European Vision*, S. 7.

²⁴ VAN VERSCHUER, *Oral History Project*, S. 34.

²⁵ Vgl. hierzu ausführlicher BURTON, *Lenders*.

²⁶ In: Europa – Überwindung von Grenzen, Podiumsgespräch am 15.6., in: *Deutscher Evangelischer Kirchentag, Nürnberg 1979, Dokumente*, hg. i. A. des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Stuttgart 1979, S. 690.

Das traf durchaus ins Herz vieler Protestanten in der EKD und auch beim Bund der evangelischen Kirchen in der DDR. Lähmend wirkten sich in dieser Hinsicht zusätzlich die Zusammenkünfte aus, die im Rahmen der KEK zu Europa stattfanden. Auch hier kam eine unüberbrückbare Kluft zwischen »Brüssel und Westeuropa« auf der einen Seite und der von den KEK-Repräsentanten im Großen und Ganzen vertretenen Idee von Europa als einem geistlich-kulturellen Paneuropa zum Ausdruck.

Wie schwer es der protestantischen Ökumene fiel, Europa als einen nach vorne zu gestaltenden politischen Prozess zu begreifen, zeigte sich schließlich 1972 mit dem Beginn der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE), die 1975 mit der Schlussakte von Helsinki abgeschlossen wurde²⁷. Nur ganz langsam setzte sich hier beim ÖRK, bei der CCIA, dem Lutherischen und Reformierten Weltbund und der KEK sowie in den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und in der DDR die zentrale Frage nach der Geltung und der Durchsetzung der Menschenrechte durch – wobei noch einmal daran zu erinnern ist, dass die Europäische Menschenrechtskonvention bereits 1953 in Kraft getreten war.

Erst die in den 1980er Jahren von KPdSU-Generalsekretär Michail Gorbatschow im Kontext von Perestroika und Glasnost skizzierte Vision vom gemeinsamen europäischen Haus vermochte es schließlich, die protestantische Ökumene zu einem breiteren Europaengagement zu mobilisieren – zu nennen ist hier die im Mai 1987 gemeinsam von der KEK und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) ausgerichtete Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989²⁸.

Resümee

Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Ende der sozialistischen Regierungen in Mittel- und Osteuropa tat sich die protestantische Ökumene schwer. Die Weltkonferenz von Seoul 1990 fand weder positive Worte zum Ende der kommunistischen Regime noch zu den Bürgerrechtsbewegungen in Mittel- und Osteuropa. Mit dem neuen Staatspräsidenten der Tschechoslowakei, Vaclav Havel, gab es jetzt eine starke Stimme der europäischen Zivilgesellschaft. Sie schmerzte in Genf, aber auch in Hannover und in Ostberlin. Schließlich repräsentierte Havel, dessen Vater den tschechischen

²⁷ Vgl. hierzu ausführlich KUNTER, Kirchen im KSZE-Prozess.

²⁸ Vgl. zur Rolle Europas bei der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung Basel 1989 und der im folgenden Abschnitt erwähnten Weltkirchenkonferenz Seoul 1990 ausführlich Katharina KUNTER, Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus 1980–1993, Göttingen 2006.

YMCA in der Zwischenkriegszeit gegründet hatte, gerade diejenigen Dissidenten der Charta 77 – darunter auch protestantischen – die der kirchlich-ökumenischen Entspannungspolitik von Oben und einem stärker paneuropäischen Europakonzept »geopfert« worden waren²⁹. Das paneuropäische Dialogmodell schien gescheitert. In dieses Vakuum hinein wirkte der 1990 von Jacques Delors, dem damaligen Präsidenten der Europäischen Kommission und (natürlich) Katholik lancierte Aufruf an die christlichen Kirchen in Europa, sich mit an der Suche nach Herz und Seele Europas (»Heart and Soul of Europe«) zu beteiligen, als willkommener metaphysischer Katalysator³⁰. Seit den 1990er Jahren etablierte sich seitdem eine zunehmend professioneller agierende evangelische Interessenvertretung in Brüssel. Die KEK positionierte sich mit ihren Büros in Brüssel und Straßburg und fusionierte 1999 mit der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) zu einer neuen Kommission für Kirche und Gesellschaft und ist nun seit 2015 als gesamte Institution nach Brüssel übersiedelt.

Fragt man zusammenfassend nach dem Beitrag des Protestantismus zu Europa, so sind zwei Aspekte festzuhalten:

1. Auf die zunehmende Einheit der Vielfalt und Europäisierung antwortete der Protestantismus mit einer fast unüberschaubaren religiösen Vergemeinschaftung, deren kleinster Nenner die meist sehr komplizierten Gruppennamen sind.
2. Es fehlt dem Protestantismus nach 1945 an einem gemeinsamen Europa-Narrativ. Man kann das, positiv gedeutet, als einen Beitrag zur Pluralisierung christlicher Europaideen- und diskurse auffassen, muss dann aber das ganze Spektrum aufzeigen, also von der Idee eines föderalen Europa, über ein menschenrechtlich und demokratisch verfasstes, über eine kulturelle Ost-West-Einheit bis hin zu einem dichotomen Europamodell, das aus einem kapitalistischen und einem sozial-gerechten Europa besteht. Diese Europa-Ideen entstanden in jeweils konkreten zeitgeschichtlichen Bezügen. Nichtsdestotrotz wirken sie auch heute im deutschen und europäischen Protestantismus nach. Insofern bleibt es also abzuwarten, inwiefern die Akzeptanz der EU als einem längst vollzogenen europäischen supranationalen Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, das auf Heterogenität, Wertepluralismus, Rechtssicherheit und Demokratie beruht, sich wirklich in den Breiten des deutschen und von ihm mit

²⁹ Vgl. ausführlicher Katharina KUNTER, Religion und Dissidenz: Der Beitrag des tschechischen Protestantismus zur Bürgerrechtsbewegung Charta 77, in: Kristina KAISEROVÁ u. a. (Hg.), Religion und Nation: Tschechen, Deutsche und Slowaken im 20. Jahrhundert, Essen 2015, S. 169–185.

³⁰ Vgl. hierzu insgesamt Laurens HOGEBRINK, Europe's Heart and Seoul. Jacques Delors' Appeal to the Churches, Genf 2015.

geprägten europäischen Protestantismus verwurzelt hat. Erst jüngst rief der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Heinrich Bedford-Strohm, anlässlich des europäischen Christen-Kongresses »Miteinander für Europa« in München, dazu auf, dass die Kirchen in der Pflicht stünden, Europa wieder zusammenzuführen. Die Europäische Union (EU) sei nicht nur eine Wirtschaftsgemeinschaft, sondern eine Union, in deren Zentrum die Menschenwürde stehe³¹. In Äußerungen wie diesen klingen die barthianisch geprägten Paneuropa-Ideen aus den 1940er und 1950er Jahren noch immer stark durch.

³¹ URL: <<https://www.evangelisch.de/inhalte/135991/30-06-2016/bedford-strohm-europa-braucht-neue-geistliche-kraft>> (31.05.2020).

Sylvia Losansky

»Europa« in politischen und sozialen Stellungnahmen der EKD

Der Beginn der Auseinandersetzung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit »Europa« in politischen und sozialen Stellungnahmen ist zeitlich mit der Überwindung der deutschen bzw. europäischen Teilung im Jahr 1989 anzusetzen. Zwar hatte es auch vor diesem Datum schon einige wenige Äußerungen und knappe Synodenbeschlüsse der EKD gegeben¹, doch fand eine Gesamtreflexion über Europa als Kontinent oder eine Diskussion über die Rolle der Kirchen in und für Europa noch kaum statt. Dies ist vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen: Zum einen beschränkte sich die europäische Einigung bis dahin beinahe ausschließlich auf wirtschaftliche Aspekte. Zum anderen stand die EKD einer nur westeuropäischen Einigung bewusst zögerlich gegenüber.

Mit der Wiedervereinigung Deutschlands und der Überwindung des Eisernen Vorhangs sowie mit dem zunehmenden politischen und rechtlichen Einfluss der Europäischen Gemeinschaft ab der Einheitlichen Europäischen Akte 1986 sowie dann ab 1992 mit dem Vertrag von Maastricht und den darin enthaltenen sozialpolitischen Neuerungen, änderten sich die Rahmenbedingungen jedoch schlagartig². Im Jahr 1991 veröffentlichte die EKD zwei Stellungnahmen, deren Inhalt die weitere Europaarbeit grundlegend bestimmen sollte: zum einen das Positionspapier *Das deutsche Staatskirchenrecht*

1 Vgl. vor allem die Erklärungen des Rates der EKD zu den Europawahlen 1979 und 1984 vom 21. Oktober 1978 und 21. März 1984, in: Kirchliches Jahrbuch 1995, Gütersloh 1999, S. 96–100; darüber hinaus die Entschlüsse der 5. Synode der EKD zur Kommission von Kirchen bei den Europäischen Gemeinschaften vom 2. Juni 1973 und zur Konferenz Europäischer Kirchen vom 17. Januar 1974, in: Kirchenkanzlei der EKD (Hg.), Coburg 1973, Bericht über die erste Tagung der fünften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 29. Mai bis 2. Juni 1973, Hannover 1973, S. 334; sowie dies. (Hg.), Kassel 1974, Bericht über die zweite Tagung der fünften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 13. Januar bis 17. Januar 1974, Hannover 1974, S. 429.

2 Durch die Einheitliche Europäische Akte wurden die Befugnisse der Europäischen Gemeinschaft auf den Bereich der Sozialpolitik erweitert. Mit dem Vertrag von Maastricht wurden im neugefassten Artikel 2 EGV als Aufgaben benannt: die Förderung eines hohen Beschäftigungsniveaus, eines hohen Maßes an sozialem Schutz, die Hebung der Lebenshaltung und der Lebensqualität sowie die Förderung des wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhalts und der Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten. Das in der Schlussakte zum Unionsvertrag befindliche »Protokoll über die Sozialpolitik« mit dem zugehörigen Abkommen weitete die sozialpolitischen

und die Entwicklung des Europäischen Gemeinschaftsrechts. Kirchliche Überlegungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Mai 1991) sowie, nur wenige Monate später, ihre bis heute einzige Europa-Denkschrift *Verantwortung für ein soziales Europa. Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses* (Dezember 1991).

Damit sind zwei Materien benannt, die bis heute als Kernanliegen der politischen und sozialen Stellungnahmen der EKD bezeichnet werden können³.

1. Staat-Kirche-Verhältnis und Kirchenartikel

Mit der Einheitlichen Europäischen Akte aus dem Jahr 1986 war für die Europäische Gemeinschaft erstmals eine Angleichung der mitgliedstaatlichen Rechts- und Verwaltungsvorschriften sowie die Beseitigung von Steuer-schranken beschlossen worden. Diese Entwicklung war für die EKD insofern hochbrisant, als dadurch die Möglichkeit eröffnet wurde, dass die weitere europäische Integration unter Umständen auch Auswirkungen auf das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland haben könnte. Damit stand nichts weniger denn das kirchliche Selbstbestimmungsrecht als auch der Status der Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts einschließlich des Rechts auf den Einzug von Kirchensteuern langfristig in Gefahr.

Hierzu ist zu bedenken, dass das Verhältnis von Staat und Kirche, wie es sich historisch in Deutschland entwickelt hat, einen europäischen Sonderweg darstellt. Es folgt weder einer strikten *Trennung* von Staat und Kirche, wie es etwa für den französischen Laizismus charakteristisch ist, noch dem Modell der Staatskirche, wie es typisch in Dänemark zu finden ist. Vielmehr ist das deutsche System von einer grundsätzlichen *Unterscheidung* bei gleichzeitiger Anerkennung vielfältiger gemeinsamer Aufgaben zwischen Staat und Kirche und damit von einem Verhältnis der Kooperation und sich überschneidender Zuständigkeiten gekennzeichnet. Verfassungsrechtliche Grundlagen bilden vor allem die Artikel 4 (Religionsfreiheit), Artikel 7 (Religionsunterricht) und Artikel 140 (kirchliches Selbstbestimmungsrecht und Körperschaftsstatus) des Deutschen Grundgesetzes (GG)⁴.

Gemeinschaftskompetenzen zusätzlich aus. Von sozialpolitischer Relevanz waren darüber hinaus die Einführung des Subsidiaritätsprinzips (Art. 3b EGV) sowie die »Erklärung zur Zusammenarbeit mit den Wohlfahrtsverbänden«.

³ Ausführlich dazu Sylvia LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Leipzig 2010, S. 190–419.

⁴ Zum deutschen Staatskirchenrecht vgl. Gerhard ROBBERS, Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Ders. (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen

Artikel 140 GG gewährt jeder Religionsgesellschaft einschließlich ihrer Wohlfahrtsverbände, ihre Angelegenheiten innerhalb der Schranken des für alle geltenden Rechts selbständig zu ordnen und zu verwalten und diese auch weitgehend selbstständig zu definieren: zum Beispiel das Betreiben von Kirchen, Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern oder Altenheimen⁵. Zugleich erhalten die kirchlichen bzw. diakonischen Einrichtungen vom Staat gewisse finanzielle Unterstützung⁶. Auch ist es den Kirchen gestattet auf zentrale Gestaltungsmöglichkeiten des öffentlichen Rechts zurückzugreifen, beispielsweise die Verwaltung beamtenrechtlich zu strukturieren und Kirchensteuern zu erheben.

Diese gleichberechtigte Stellung der Kirchen neben dem Staat ist in Europa einzigartig. Dass die Möglichkeit einer europäischen Rechts- und Verwaltungsangleichung und die Beseitigung von Steuerschranken, wie dies durch die Einheitliche Europäische Akte eröffnet wurde, bei den Kirchen ernste Besorgnis hervorrief, hat in diesem Sinn seine Berechtigung.

Vor diesem Hintergrund trat die EKD ab Anfang der 1990er Jahre nachdrücklich für einen Verbleib der Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses auf nationaler Ebene und, damit verbunden, für einen Kirchenartikel im europäischen Primärrecht ein⁷. Zugleich versuchte sie, die besondere Rolle und Bedeutung von Religion und Kirche für die Integration Europas zu verdeutlichen und die europäischen Institutionen zu einem strukturierten und part-

Union, Baden-Baden ²2005, S. 83–102; ausführlich: Joseph LISTL / Dietrich PIRSON (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2 Bde., Berlin ²1994 / 1995.

5 Dabei haben die Wohlfahrtsverbände im karitativen Bereich Vorrang gegenüber dem Staat. Grundlage bildet das Subsidiaritätsprinzip.

6 Zum Beispiel in Form der Mitfinanzierung kirchlicher Krankenhäuser über die staatliche Krankenhausförderung und die gesetzliche Krankenversicherung.

7 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Das deutsche Staatskirchenrecht und die Entwicklung des Europäischen Gemeinschaftsrechts; angenommen vom Rat der EKD am 24./25. Mai 1991, in: Kirchliches Jahrbuch 1995, Gütersloh 1999, S. 101–105. Darüber hinaus u. a.: Evangelische Kirche in Deutschland / Deutsche Bischofskonferenz, Überlegungen zur Subsidiarität als Element einer europäischen Verfassungsordnung. Diskussionspapier vom 3. Juli 1991, in: Kirchliches Jahrbuch 1995, Gütersloh 1999, 105–108; dies., Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union. Gemeinsame Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses vom Mai 1995, in: Kirchliches Jahrbuch 1995, Gütersloh 1999, 108–121 (Auszug); dies., Memorandum zur Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Vertragswerk der Europäischen Union vom Juni 1995, in: Kirchliches Jahrbuch 1995, Gütersloh 1999, 121–126. Auch im Rahmen der Diskussion um die Erarbeitung der Europäischen Grundrechtecharta waren staatskirchenrechtliche Überlegungen für die EKD ein wichtiges Thema, dort setzte sie sich im Zusammenhang des Artikels über die Religionsfreiheit – letztlich vergebens – für eine Garantie der individuellen, der kollektiven sowie der *korporativen* Dimension von Religionsfreiheit ein.

nerschaftlichen Dialog zu bewegen⁸. Ein erster Erfolg war die Institutionalisierung *informeller* Beziehungen zwischen der Europäischen Kommission und den Kirchen während der zweiten Kommissionspräsidentschaft Jacques Delors', die im Laufe der Jahre weiter vertieft wurden⁹. Bis zur Verankerung einer Bestimmung im europäischen Primärrecht war es gleichwohl ein langer Weg. Im Jahr 2007 fanden die diesbezüglichen Bemühungen der EKD mit dem Vertrag von Lissabon schließlich ihren erfolgreichen Abschluss¹⁰. Der seither bestehende Kirchenartikel findet sich als Artikel 17 im Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union:

1. Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.
2. Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.
3. Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog¹¹.

8 Vgl. hierzu etwa das von der EKD mitarbeitete Papier »Dialogue Between the Churches and the EU – Proposals for Strengthening and Deepening Current Practice« der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) vom 1. Juli 1999, Archiv der EKD.

9 In diesem Zusammenhang kam es zunächst zur Vereinbarung zweimal jährlich stattfindender Dialogseminare, später traten punktuelle Einzelgespräche zwischen führenden Kirchenpersönlichkeiten und dem Kommissionspräsidenten, regelmäßige Informationsveranstaltungen anlässlich der Europäischen Räte sowie weitere gemeinsame Meetings hinzu. Ab 1992 wurde der Dialog durch das Programm »Europa eine Seele geben« (später benannt als: Initiative »Seele für Europa«) ergänzt, welches die Förderung von Projekten zur spirituellen und ethischen Dimension der europäischen Integration zum Ziel hatte. Den entscheidenden Impuls dazu hatte eine vielbeachtete Rede Jacques Delors' gegeben, in welcher dieser die Bedeutung der Religionen für Europa ausdrücklich würdigte und zu bedenken gab: »Believe me, we won't succeed with Europe solely on the basis of legal expertise or economic know-how. It is impossible to put the potential of Maastricht into practice without a breath of air. If in the next ten years we haven't managed to give a soul to Europe, to give a spirituality and meaning, the game will be up«; abgedruckt im Newsletter 2 (1992) der European Ecumenical Commission for Church and Society.

10 Einen schwierigen Punkt auf diesem Weg bildete nicht zuletzt der Umstand, dass die europäischen Institutionen die Kirchen zwar durchaus als wichtigen Teil der Zivilgesellschaft verstehen, das auf dem Transzendenzbezug und der gesamtgesellschaftlichen Ausrichtung basierende kirchliche Selbstverständnis als Akteur sui generis aber nur schwer zu vermitteln war. Dies wurde beispielweise im Weißbuch der Europäischen Kommission »Europäisches Regieren« aus dem Jahr 2001 deutlich, in dem die zivilgesellschaftliche Bedeutung der Kirchen für die europäische Integration offiziell anerkannt worden war.

11 Konsolidierte Fassung des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union, ABl. C 115/13 vom 9. Mai 2008, S. 47–200, hier S. 55. Zu Art. 17 AEUV und sei-

Rückblickend ist zu konstatieren, dass die EKD ihr Europaengagement nach der Wende 1989/1990 zunächst durchaus aus einer eher defensiven Haltung heraus begonnen hat, stand doch die Angst vor möglichen negativen Auswirkungen der europäischen Rechtsentwicklung auf ihren eigenen rechtlichen Status deutlich im Mittelpunkt. Mit ihrem Bemühen um einen Dialog mit den europäischen Institutionen signalisierte sie jedoch von Beginn an ihre Bereitschaft und ihren Willen, den europäischen Einigungsprozess konstruktiv zu begleiten. Zugleich entwickelte die EKD Anfang der 1990er Jahre auch bereits die wichtigsten Konturen ihrer sozioethischen Urteilsfindung in Bezug auf den Europäischen Einigungsprozess.

2. Soziales Europa

Im Dezember 1991 veröffentlichte die EKD ihre – bisher einzige(!) – Europa-Denkschrift *Verantwortung für ein soziales Europa*. Wenngleich diese mittlerweile rund 25 Jahre alt ist, wurden dort zentrale Standpunkte entwickelt, welche bis heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren haben.

Als charakteristisch kann bezeichnet werden, dass die Vision von einem sozialen Europa in einen umfassenden, ganzheitlichen Horizont gerückt wird. Mit dem Begriff »sozial« fokussiert die Denkschrift alle Bereiche, die den Menschen in seiner sozialen Identität betreffen: von Arbeit und Beschäftigung über soziale Sicherheit bis hin zu Fragen von Familie und dem Verhältnis der Generationen. Zugleich wird der Blick über den europäischen Kontinent hinaus auf die weltweite Verantwortung Europas gerichtet. Im Kern geht es der EKD um ein »menschliche[s], mitmenschliche[s] Europa«¹².

Im Mittelpunkt der Denkschrift steht die Überzeugung, dass Europa nicht den Eigengesetzlichkeiten des Marktes und der Wirtschaft überlassen werden darf. Demgegenüber wird zu einer bewussten, verantwortlichen sozialen Gestaltung Europas aufgerufen, sei doch »keineswegs sichergestellt, dass der wirtschaftliche Fortschritt [...] auch von einem sozialen Fortschritt begleitet sein wird«¹³. Als Hauptgefahren werden der Abbau traditioneller

ner Bedeutung für die EKD vgl. näher Patrick Roger SCHNABEL, *Der Dialog nach Art. 17 III AEUV. »In Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags«*, Tübingen 2014.

¹² Kirchenamt der EKD (Hg.), *Verantwortung für ein soziales Europa*. Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche für Soziale Ordnung, Gütersloh 1991, Ziff. 44.

¹³ Ebd., Ziff. 22.

Sozialstrukturen, die Verschärfung des regionalen Sozialgefälles und die Absenkung sozialer Standards benannt. Vor diesem Hintergrund spricht sich die EKD in ihrer Denkschrift ganz deutlich für eine stufenweise zunehmende Koordination der sozialen Sicherungssysteme aus, durch die einerseits eine vollständige Harmonisierung vermieden, andererseits europaweite soziale Grundrechte garantiert sowie die Schaffung vergleichbarer Mindeststandards und damit »eine zwar vielfältige, aber dem Niveau nach *möglichst gleich ausgestattete europäische Sozialordnung*«¹⁴ erzielt werden soll. Damit verbunden plädiert die EKD für eine europaweite Arbeitsmarkt-, Beschäftigungs- und Berufsbildungspolitik, für den Erlass von Mindestvorschriften in der Arbeitswelt und im Gesundheitsschutz sowie für die Sicherstellung einer ausreichenden Versorgung im Falle von Arbeitslosigkeit, Alter, Invalidität und Hinterbliebenenschaft. Ferner fordert sie eine gemeinsame europäische Migrations- und Asylpolitik.

Das Hauptverdienst der Denkschrift liegt zweifellos in der Bewusstmachung der sozialetischen Dimension der europäischen Integration und der Ausformulierung sechs sozialetischer Kriterien als Orientierungspunkte für die Gestaltung eines sozial verantwortlichen Europa: Solidarität, Partizipation, Gleichheit, Offenheit, Menschengerechtigkeit und Subsidiarität¹⁵.

Dass mit dem Vertrag von Lissabon Jahre später unter anderem Solidarität, Gleichheit und Gerechtigkeit als die Werte der Europäischen Union benannt wurden, unterstreicht den visionären Charakter der Denkschrift in besonderer Weise. Der Blick in die Gegenwart zeigt hingegen zugleich, dass die von der EKD vorgelegte Vision von einem sozialen Europa noch lange nicht Wirklichkeit ist¹⁶.

In der von den europäischen Staats- und Regierungschefs im Jahr 2000 verabschiedeten »Lissabon-Strategie« wurde das ehrgeizige Ziel gesetzt, die Europäische Union bis zum Jahr 2010

zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum in der Welt zu machen – einem Wirtschaftsraum, der fähig ist, ein dauerhaftes Wirtschaftswachstum mit mehr und besseren Arbeitsplätzen und einem größeren sozialen Zusammenhalt zu erzielen¹⁷.

14 Ebd., Ziff. 85; Hervorhebungen im Original.

15 Ebd., Ziff. 79.

16 Für die sozialpolitischen Stellungnahmen der EKD in der Zeit zwischen 1991 und 2007 vgl. LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa, S. 201–272.

17 Schlussfolgerungen des Vorsitzes, Europäischer Rat in Lissabon, 23. und 24. März 2000, SN 100/00, Nr. 5. Im Original: kursiv.

Dazu waren vier Hauptziele festgelegt worden: Wirtschaftswachstum, Beschäftigung, sozialer Zusammenhalt und ökologische Nachhaltigkeit. Fünf Jahre später erfolgte im Zuge der Neuausrichtung der Strategie jedoch eine Konzentration auf die beiden erstgenannten Prioritäten. Seit 2010 wird die Strategie durch die »Europa-2020«-Strategie mit Kernzielen in den Bereichen Beschäftigung, Forschung/Innovation, Klima/Energie, Bildung sowie Soziale Integration fortgeführt¹⁸. Entscheidend ist, dass es sich bei der »Europa-2020-Strategie« in erster Linie um eine Wachstumsstrategie handelt, mit der die Europäische Union in eine »intelligente, nachhaltige und integrative Wirtschaft«¹⁹ verwandelt werden soll.

Die EKD bezog zu »Europa 2020« in mehreren Stellungnahmen Position und hinterfragte speziell die zu starke Fokussierung des Wachstumsbegriffs auf den wirtschaftlichen Bereich kritisch. Zugleich sprach sie sich für eine sichtbare Stärkung der sozialen Dimension der Strategie aus. Im Einzelnen macht die EKD vor allem auf folgende Punkte aufmerksam²⁰:

- 18 Europäische Kommission, Mitteilung: Europa 2020. Eine Strategie für intelligentes, nachhaltiges und integratives Wachstum, KOM (2010) 2020 endg. vom 3. März 2010, passim. Die Vorhaben im Einzelnen sind: Erwerbstätigkeit von 75 % der Bevölkerung im Alter von 20 bis 64 Jahren; Aufwendung von 3 % des BIP der EU für Forschung und Entwicklung; Erreichen der 20-20-20-Klimaschutz-/Energieziele [20 % weniger Treibhausgasemissionen als 1990, 20 % Energie aus erneuerbaren Quellen, Erhöhung der Energieeffizienz um 20 %]; Verringerung der Quote der Schulabbrecher auf unter 10 % sowie Steigerung des Anteils der 30- bis 34-Jährigen mit Hochschulbildung auf mindestens 40 %; Senkung der Zahl der von Armut und sozialer Ausgrenzung betroffenen bzw. bedrohten Menschen um mindestens 20 Millionen.
- 19 Ebd., S. 5. Synonym wird von intelligentem, nachhaltigem und integrativem Wachstum gesprochen.
- 20 Vgl. Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union/Katholisches Büro Berlin des Kommissariats der Deutschen Bischöfe/Diakonie Deutschland/Deutscher Caritasverband, Gemeinsame Stellungnahme zur Konsultation »Europa 2020« vom Januar 2010, URL: <<https://www.ekd.de/26235.htm>> (25.08.2018); EKD-Büro Brüssel, Stellungnahme zum fünften Bericht über den wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalt in Europa vom 28. Januar 2011, URL: <<https://www.ekd.de/26216.htm>> (25.08.2018); Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz/Diakonie Deutschland/Deutscher Caritasverband, Gemeinsame Stellungnahme zur öffentlichen Konsultation zur Strategie »Europa 2020« vom 21. Oktober 2014, URL: <<https://www.ekd.de/26174.htm>> (25.08.2018). – Beachte ferner: Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz/Konferenz Europäischer Kirchen/Konferenz der Bischofskonferenzen der Europäischen Union, Gemeinsame Stellungnahme zur Rolle kirchlicher Akteure in der europäischen Kohäsionspolitik vom 25. Mai 2012, URL: <https://www.ekd.de/120525_europaeische_kohaesionspolitik.htm> (25.08.2018). Vgl. dazu auch Sylvia LOSANSKY, Ein soziales Europa bis 2020? Die Wachstumsstrategie der Europäischen Union in der sozioethischen Perspektive der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Traugott JÄHNICHEN u. a. (Hg.), Soziales Europa?, Gütersloh 2014, S. 177–188.

1. zu einseitige Betrachtung der Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung unter dem Blickwinkel der Arbeitsmarktintegration²¹;
2. zu einseitige Ausrichtung des Ziels der Beschäftigung auf die Erhöhung der Erwerbstätigenquote;
3. zu starke Reduzierung von Bildung auf technisch oder wirtschaftlich verwertbares Verfügungswissen.

Demgegenüber fordert die EKD im Hinblick auf die Armutsbekämpfung den zusätzlichen Ausbau von Grundsicherungs- und Fördermaßnahmen, mit Blick auf die Beschäftigung die Schaffung »guter«, d. h. angemessen entlohnter und sozial gesicherter Verhältnisse sowie im Bereich der Bildung ein ganzheitliches Bildungsverständnis, das bewusst auch den Erwerb von Orientierungswissen (Werte, soziale Fähigkeiten) einschließt.

Dass das Europäische Parlament, der Rat und die Kommission auf dem Sozialgipfel von Göteborg am 17. November 2017 die »Europäische Säule sozialer Rechte«²² proklamiert und damit ihren Willen zur Gewährleistung neuer und wirksamerer Rechte für die Bürgerinnen und Bürger in den Bereichen Chancengleichheit und Arbeitsmarktzugang, faire Arbeitsbedingungen sowie Sozialschutz und soziale Integration bekundet haben, wird von der EKD vor diesem Hintergrund begrüßt²³.

21 Dass die aktive Arbeitsmarkteingliederung als Allheilmittel gegen Armut und soziale Ausgrenzung betrachtet wird, ist auch für die stärker beschäftigungspolitischen Mitteilungen der Europäischen Kommission charakteristisch. In enger Verknüpfung dazu ist das Flexicurity-Modell der Europäischen Kommission zu sehen. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, dass eine Kombination von Flexibilisierung und Sicherheit zur Schaffung von mehr Arbeitsplätzen und so zu einer effizienteren Umsetzung der Lissabon-Strategie führen könne. Das Flexicurity-Modell folgt allgemein der Präferenzierung kurzfristiger Arbeitsverträge, da diese zu einer Erhöhung der Arbeitsmarktdynamik führen würden. Wie sehr die Kommission vom Flexicurity-Ansatz überzeugt ist, wurde nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Ende 2008 ausgebrochenen globalen Wirtschafts- und Finanzkrise offenbar. Die Kirchen machten demgegenüber bewusst auf die ethische Dimension der Krise aufmerksam und sahen es als ihre Pflicht an, die europäische Wirtschaftspolitik der letzten Jahre erneut zu hinterfragen und zu einem ganzheitlichen Umdenken aufzurufen. Auch heute hält die Kommission ungebrochen am Flexicurity-Modell fest, vgl. etwa Europäische Kommission, Mitteilung: Einleitung einer Konsultation über eine Säule sozialer Rechte, KOM (2016) 127 endg. vom 8. März 2016, passim.

22 Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Union, Europäische Säule sozialer Rechte, Luxemburg 2018.

23 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kundgebung zum Schwerpunktthema »So wirst du leben (Lk 10,28). Europa in Solidarität – Evangelische Impulse« vom 9. November 2016, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Magdeburg 2016. Bericht über die 3. Tagung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. November 2016, Hannover 2017, S. 157–159. Die EKD hat sich am öffentlichen Konsultationsprozess darüber aktiv beteiligt: Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz/Diakonie Deutschland/Deutscher Caritasverband, Gemeinsame Stellungnahme zur Konsultation zur Europäischen

Lange schon vor dem Beginn der europäischen Flüchtlingskrise ab 2015 machte sich die EKD darüber hinaus für einen »Paradigmenwechsel in der Migrationsdebatte« und eine »faire und transparente Einwanderungspolitik«²⁴ stark. Dabei tritt sie für ein gemeinsames europäisches Asylsystem mit einheitlich hohen Schutzstandards und legalen Zuwanderungswegen ein, das nicht auf Abschreckung und Abschottung setzt und die Verantwortung für die Flüchtlinge nicht auf Drittländer mit unklaren Menschenrechtssituationen verlagert²⁵.

3. Europa der gemeinsamen Werte

Eng verbunden mit dem Einsatz für ein soziales Europa ist das Eintreten der EKD für ein Europa der gemeinsamen Werte. Exemplarisch sei dies an dieser Stelle an den Verhandlungen um eine europäische Verfassung in den Jahren 2002 bis 2007 aufgezeigt. Im Ergebnis haben diese Verhandlungen bekanntlich zum heute gültigen Vertrag von Lissabon geführt.

In einer gemeinsamen Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Mai 2002, also nur wenige Monate, nachdem von den europäischen Staats- und Regierungschefs der sogenannte »Konvent zur Zukunft Europas« mit dem Ziel einer europäischen Verfassung einberufen worden war, heißt es: »Wir halten es [...] für angebracht, bei der Überarbeitung des europäischen Vertragswerks die Wertgebundenheit der Europäischen Union deutlich zu unterstreichen«²⁶.

Konkret ging es der EKD dabei um ein Zweifaches: zum einen um die Einigung auf gemeinsame europäische Werte und Ziele und deren ausdrückliche Aufnahme direkt in das europäische Vertragswerk²⁷; sowie zum anderen um die Explizitmachung speziell der *christlichen* Wertebasis Europas.

Säule sozialer Rechte vom 17. Oktober 2016, URL: <<https://www.ekd.de/26639.htm>> (25.08.2018). Im Zusammenhang der »Säule sozialer Rechte« beachte auch Diakonie Deutschland, Diakonie-Charta für ein Soziales Europa vom Juni 2017, Berlin 2017.

²⁴ Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union / Katholisches Büro Berlin des Kommissariats der Deutschen Bischöfe / Diakonie Deutschland / Deutscher Caritasverband, Gemeinsame Stellungnahme zur Konsultation »Europa 2020« vom Januar 2010.

²⁵ Rat der EKD, Erklärung zur Lage in Europa vom 23. April 2016, URL: <https://www.ekd.de/20160425_zur_lage_in_europa.htm> (25.08.2018).

²⁶ Evangelische Kirche in Deutschland / Deutsche Bischofskonferenz, Gemeinsame Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden und des Vorsitzenden der DBK zum Konvent zur Zukunft Europas (Brief an die deutschen Konventsmitglieder) vom 28. Mai 2002, in: Kirchliches Jahrbuch 2003, Gütersloh 2006, S. 146f., hier S. 146.

²⁷ Damit verbunden setzte sich die EKD für die Integration der im Jahr 2000 vom Europäischen Parlament, dem Rat und der Kommission proklamierte Europäischen

Dass eine gelingende europäische Integration dringend eine Verständigung auf gemeinsam geteilte Werte benötigt, wurde auch von den europäischen Institutionen durchaus erkannt. Vom Konvent selbst waren für eine Bestimmung über die Werte der Europäischen Union zunächst Menschenwürde, Grundrechte, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz sowie die Einhaltung des Völkerrechts benannt worden. Demgegenüber wurden von kirchlicher Seite ergänzend Solidarität, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Verantwortung, Nachhaltigkeit sowie Frieden und Versöhnung hervorgehoben²⁸. Eine Überschneidung zu den sozialetischen Prinzipien der oben genannten Europa-Denkschrift der EKD von 1991 ist dabei unübersehbar.

Speziell im Hinblick auf die Ziele der Europäischen Union wurde kirchlicherseits erneut appelliert, die soziale Dimension der Europäischen Union künftig deutlich zu stärken. Dazu wurde vorgeschlagen, den Kampf gegen Armut und soziale Ausgrenzung, ein hohes Maß an qualitativ »guter« Beschäftigung, die Solidarität zwischen den Generationen und einen garantierten Zugang zu sozialer Sicherheit explizit als Ziele der Europäischen Union festzulegen²⁹.

Ein spezifisches Hauptanliegen der EKD stellte zudem die Aufnahme des Prinzips der sozialen Marktwirtschaft in das künftige Verfassungsgesetz dar³⁰.

Blickt man in den heute gültigen Vertrag von Lissabon, kann man feststellen, dass in Artikel 2, in dem die Werte der Union benannt werden, gerade mit den Begriffen Solidarität, Gerechtigkeit, aber auch Gleichheit, drei Werte aufgenommen wurden, für die sich die EKD in besonderer Weise eingesetzt hat.

In Artikel 3 werden unter anderem eine wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft, die Bekämpfung von sozialer Ausgrenzung, die Förderung von sozialer Gerechtigkeit und sozialem Schutz sowie die Solidarität zwischen den Generationen und die Bewahrung der kulturellen und sprachlichen Viel-

Grundrechtecharta in den neuen Verfassungstext und damit für deren Rechtsverbindlichungsmachung ein.

²⁸ Conference of European Churches, Submission to the Convention on the Future of Europe to the Theme: Social Dimension of the European Union, 18 December 2002, in: General Synod of the Church of England, The Church of England and Europe. A Report by the Mission and Public Affairs Council for Christian Unity, for the July 2004 session of the General Synod, London 2004, Appendix B.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. dazu Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der DBK, Hannover 1997, Ziff. 9.

falt als Ziele der Europäischen Union benannt. Darüber hinaus hat sich die Europäische Union zu einer weltweiten Verantwortung verpflichtet³¹. Auch hier finden sich die Anregungen der Kirchen demnach wesentlich wieder.

Genauso wichtig wie die Verständigung auf die vorgenannten universalistischen Werte und Ziele war für die EKD jedoch, die Prägekraft des Christentums in und für Europa herauszustellen³². Als idealer Ort bot sich hierfür die für den neuen Verfassungsvertrag zu erarbeitende Präambel an. In diesem Zusammenhang trat die EKD einerseits für die Aufnahme eines expliziten Hinweises auf das Christentum bzw. das jüdisch-christliche Erbe sowie andererseits für die Aufnahme eines Gottesbezugs ein³³.

Hierzu ein Ausschnitt aus einer Stellungnahme des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Manfred Kock und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Karl Lehmann:

Die Europäische Union, die als ein Werk des Friedens gegründet wurde, beruht auf Voraussetzungen, die sie selbst nicht unmittelbar hervorbringen kann. Das europäische Verständnis vom Menschen und die Wertbasis, auf die sich die Europäische Union als Wertegemeinschaft stützt, sind wesentlich geprägt durch die Religion, insbesondere durch das Christentum. Die Europäische Union sollte sich daher in einer Präambel zu ihren religiösen Wurzeln bekennen. Das religiöse Erbe Europas und die Absage an eine Verabsolutierung der politischen Ordnung der Europäischen Union sollten zudem durch einen Gottesbezug einen Platz in der Präambel des zu verfassenden Textes finden³⁴.

Gleichwohl stellte der Gottesbezug für die EKD nicht die Hauptpriorität dar. Dies mag zunächst verwundern. Wirft man einen Blick auf die verschiedenen nationalstaatlichen Verfassungen in Europa, wird der Grund jedoch plausibel: Zwar beginnt die Präambel des Deutschen Grundgesetzes mit den Worten »In Verantwortung vor Gott und den Menschen«, eine ausdrückliche Bezugnahme auf Gott findet sich darüber hinaus jedoch lediglich in den Verfassungspräambeln von Polen, Griechenland, Irland und dem Nicht-EU-Mitglied Schweiz³⁵, während auf der anderen Seite Staaten wie Frankreich

31 Überdies wurde die Grundrechtecharta in den Verfassungsvertrag aufgenommen.

32 Allgemein zu Europa als Wertegemeinschaft vgl. Sylvia LOSANSKY, Charakteristika der europäischen Wertegemeinschaft und die Bedeutung öffentlicher Theologie. Eine evangelische Perspektive, in: Hermann SCHOENAUER (Hg.), Sozialethische Dimensionen in Europa. Von einer Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft, Stuttgart 2014, S. 99–112.

33 Ausführlich dazu LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa, S. 343–367.

34 Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz, Gemeinsame Erklärung vom 28. Mai 2002, S. 147.

35 Dabei sind verschiedene Arten von Gottesbezügen zu unterscheiden. Vgl. dazu LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa, S. 358f.

oder Belgien auf eine strikte Trennung zwischen Staat und Kirche bauen³⁶. Bereits aus den Erfahrungen um die Erarbeitung der Europäischen Grundrechtecharta, hinsichtlich der die EKD nur wenige Jahre zuvor schon einmal für einen Gottesbezug eingetreten war, hatte man gelernt, dass die Forderung nach einem Gottesbezug auf entschiedenen Widerstand der traditionell laizistischen Staaten treffen und deshalb realistisch nicht durchsetzbar sein würde³⁷. Darüber hinaus wäre einem Gottesbezug in der Präambel lediglich symbolische – d. h. keine rechtliche – Bedeutung zugekommen³⁸.

Demgegenüber schien es der EKD wichtiger, den schon seit Jahrzehnten eingeforderten Kirchenartikel endlich durchzusetzen, welcher für die künftige Rechtspraxis viel entscheidender sein würde. Als dieser im Rahmen des Verfassungskonvents in greifbare Nähe rückte, entschied man sich, jegliche Aktionen vermeiden zu wollen, welche diesen oder gar das gesamte Verfassungsprojekt hätten gefährden können. Die Drohung Frankreichs, den Kirchenartikel im Falle eines Festhaltens am Gottesbezug infrage stellen oder dieses Festhalten mit der Forderung einer Aufnahme des Laizismus in die Präambel beantworten zu wollen, wog vor diesem Hintergrund schwer.

Hervorzuheben ist indes, dass es der EKD bei ihrem Eintreten für einen Gottesbezug nie um eine Infragestellung der Säkularität des Staates bzw. der Europäischen Union ging. Die Unterscheidung von Staat und Kirche wurde von der EKD nie angezweifelt. Den Sinn eines Gottesbezugs sah man jedoch darin, die Grenzen aller menschlichen Macht vor Augen zu führen und an die Endlichkeit wie Fehlbarkeit allen menschlichen Wissens, Wollens und Handelns zu erinnern. Der Gottesbezug sollte der Garantie der menschlichen Freiheit sowie der Bewahrung der kulturellen und religiösen Pluralität Europas dienen.

36 Interessanterweise haben gerade ausgesprochen katholische Länder wie Italien, Spanien oder Portugal in ihren Präambeln von einer diesbezüglichen Referenz abgesehen.

37 Auch bei der Grundrechtecharta war es der EKD jedoch in erster Linie um das Bekenntnis zu den universalistischen Prinzipien Menschenwürde und Menschenrechte, Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gegangen. Hier war sie ebenfalls nur in zweiter Linie für die Aufnahme eines Gottesbezugs in die Präambel eingetreten.

38 Hinzu kam ein nicht ungewichtiger theologischer Grund: Dieser resultierte aus der Tatsache, dass der Verfassungsvertrag letztlich nicht durch die europäischen Bürger, sondern durch die Mitgliedstaaten geschlossen würde, sich aus theologischer Sicht jedoch nur Menschen bzw. Personengruppen, nicht aber Staaten oder Staatengemeinschaften in die Verantwortung vor Gott stellen können.

Dies kommt sehr eindrücklich in einer Rede Bischof Wolfgang Hubers in seiner Funktion als EKD-Ratsvorsitzender vom 24. Mai 2004 zum Ausdruck:

Nicht um eine »invocatio Dei« [also eine Anrufung Gottes, welche quasi liturgischen Charakter trägt und durch welche die Präambel selbst zu einem religiösen Vollzug wird – dies findet man beispielweise in den Verfassungen von Griechenland und Irland, Verf.] würde es sich dabei [beim Gottesbezug, Verf.] handeln, sondern um eine Beschreibung des Verantwortungshorizonts, in dem Europa gewachsen ist und Gestalt gewinnt. Dass Menschen ihr Handeln vor Gott verantworten und ihrer Machtausübung dadurch Grenzen gesetzt wissen, ist dabei genauso zu berücksichtigen, wie die Gewissensfreiheit derer zu achten ist, die eine solche Bindung an Gott für sich nicht anerkennen oder aussprechen. [...] Eine Bezugnahme auf das Christentum in der Präambel [...] würde keinesfalls einen besonderen Machtanspruch der Kirchen dokumentieren, sondern in sich die Forderung nach der Unterscheidung von geistlichem und staatlichem Auftrage enthalten, keine religiöse Überhöhung staatlicher Macht implizieren, sondern die Grenzen menschlicher Macht erkennbar machen, nicht die Bevormundung des Gewissens sanktionieren, sondern für die Freiheit des Gewissens stehen, keine religiöse Exklusivität beanspruchen, sondern kulturelle und religiöse Vielfalt anerkennen³⁹.

Im Endresultat wurde in die Präambel des Unionsvertrags durch den Vertrag von Lissabon folgender Wortlaut als zweiter Erwägungsgrund eingefügt:

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 [...]»⁴⁰.

Die Kirchen zeigten sich angesichts dieses Ergebnisses offen enttäuscht. Positiv ist gleichwohl zu vermerken, dass es zu einer Aufnahme der Wendung des »religiösen Erbes« in die Präambel gekommen ist und der Begriff »religiös« diesmal – im Unterschied zur Grundrechtecharta – auch in den Fassungen der anderen Sprachen als solcher wiedergegeben wird. Bei der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta erscheint der Begriff »geistig-religiös« hingegen allein in der deutschen Fassung, während er sonst als »spirituelles Erbe« übersetzt wird.

³⁹ Wolfgang HUBER, Rede während seines Antrittsbesuchs als EKD-Ratsvorsitzender im Haus der EKD in Brüssel am 24. Mai 2004, in: Kirchliches Jahrbuch 2003, Gütersloh 2006, S. 161–163, hier S. 161f.

⁴⁰ Konsolidierte Fassung des Vertrags über die Europäische Union, ABl. C 115/13 vom 9. Mai 2008, S. 13–46, hier S. 15.

Festzuhalten in Bezug auf die kirchliche Position bleibt resümierend, dass die Forderung nach einer Bezugnahme auf das Christentum bzw. auf Gott von Seiten der EKD keinesfalls als besonderer Machtanspruch der Kirchen zu verstehen war. Auch wollte die EKD damit keine religiöse Exklusivität beanspruchen, sondern vielmehr die kulturelle und religiöse Vielfalt in Europa anerkennen.

4. Öffentliche Kirche: Die EKD und der gesellschaftliche Zusammenhalt in Europa

Dies führt zur grundsätzlichen Frage des Beitrags der EKD bzw. der christlichen Kirchen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa. Dass sich die EKD mit öffentlichen Stellungnahmen zu politischen Fragen äußert, ist bekanntlich weder unumstritten noch selbstverständlich.

Man erinnere sich nur beispielsweise an die Aussage des amtierenden bayerischen Ministerpräsidenten Markus Söder, der kurz vor seinem Amtsantritt in einem Zeitungsinterview die Meinung äußerte, »es wäre für die Kirchen besser, sie würden sich stärker auf den Glauben konzentrieren und weniger Politik machen«⁴¹. Auch kann kritisch gefragt werden, ob öffentliche Äußerungen der Kirchen angesichts der fortschreitenden Säkularisierung und Entkirchlichung der Gesellschaft überhaupt noch zeitgemäß oder angebracht sind.

41 Markus SÖDER, »Kirchen sollten keine Ersatzpartei sein«. Interview von Christina Rietz und Merle Schmalenbach mit Markus Söder, in: Christ & Welt. Die Extraseiten der ZEIT für Glaube, Geist und Gesellschaft vom 11. November 2016; ähnlich Johannes SINGHAMMER, Geht auseinander! Kirche und Politik sind sich zu nah, das schadet beiden. Sie sollten sich auf ihre Kompetenzen besinnen, in: Christ & Welt. Die Extraseiten der ZEIT für Glaube, Geist und Gesellschaft vom 17. Februar 2017; ebenso Jens Spahn und Manuel Hagel im Interview mit Michael Schwarz, in: Mannheimer Morgen vom 26. Mai 2017. Die Diskussion, dass sich die Kirchen stärker aus der Politik herauszuhalten hätten, ist vor allem vor dem Hintergrund der Flüchtlingskrise entfacht. Ebenfalls kritisch – wenn auch differenzierter – etwa Wolfgang Schäuble: »Ein starker und selbstbewusster Protestantismus ist für die deutsche Demokratie von großer Bedeutung. [...] Manchmal aber entsteht der Eindruck, es gehe in der evangelischen Kirche primär um Politik, als seien politische Überzeugungen ein festeres Band als der gemeinsame Glaube. Das führt jedoch nicht nur dazu, dass sich Christen mit abweichenden politischen Auffassungen schnell ausgeschlossen fühlen, sondern auch [...] dazu, dass das Ziel politischer Einflussnahme letztlich verfehlt wird«, vgl. Wolfgang SCHÄUBLE, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, in: Pastoraltheologie 1 (2016), S. 44–53, hier S. 44 und 46.

In der entschiedenen Beteiligung der EKD am öffentlichen Diskurs über gesellschaftlich-politische Fragen, spiegelt sich jedoch ein Verständnis von Kirche⁴², für das Wolfgang Huber den Begriff der »öffentlichen Kirche« geprägt hat⁴³.

Wolfgang Huber unterscheidet in seinem berühmten Buch *Die Kirche in der Zeitenwende* vier Kirchenmodelle. Zwei davon – Huber nennt sie das »Heiligkeitsmodell der Kirche« und das »Prophetische Modell« – reagieren angesichts des großen Gegenwinds, dem sich die Kirchen heute ausgesetzt sehen – mit einem signifikanten Rückzug aus der Öffentlichkeit. Sie versuchen »ihre Identität dadurch [zu] gewinnen, dass sie sich von der sie umgebenden Gesellschaft klar und unzweideutig absonder[n]«⁴⁴. Die Kirche als Heiligkeitsmodell sieht sich dabei als »Hüterin tradierter Glaubensüberzeugungen und moralischer Werte, die vom Wandel der Zeiten nicht erschüttert werden« bzw. nicht erschüttert werden dürfen. Das Modell der prophetischen Kirche nimmt hingegen »für sich in Anspruch [...], die Funktionsweisen der Gesellschaft, ja des Weltsystems im ganzen zu durchschauen [...] [und] die Ursachen von Hunger und Armut sowie die wirksamen Mittel zu deren Beseitigung zu kennen«⁴⁵.

Grundsätzlich anders reagieren die anderen beiden Kirchenmodelle: die »Gesellschaftskirche« und die »öffentliche Kirche«. Beide eint der »Versuch [...], sich auf die differenzierte Situation [der] komplex gewordenen Gesellschaft einzulassen«⁴⁶. Doch besteht auch bei diesen beiden eine grundsätzliche Differenz. So schlägt die Gesellschaftskirche den Weg ein, »sich ihre Aufgaben von den Funktionserfordernissen [der] [...] Gesellschaft vor-

42 Zum Kirche-Sein der EKD vgl. den Beschluss der 12. Synode der EKD zur Änderung der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. November 2015, in: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Bremen 2015. Bericht über die zweite Tagung der zwölften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 8. bis 11. November 2015, Hannover 2016, S. 158. Demnach wird Artikel 1 Absatz 1 um folgenden Satz ergänzt: »Sie [die EKD; Verf.] ist als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen Kirche«; ferner vgl. Christoph THIELE, Wer oder was ist die EKD? Überlegungen zur Grundordnung und zum Kirche-Sein der EKD, in: Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.), Verhandlungen der 1. Tagung der 13. Landessynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Morschen 2016, S. 163–171.

43 Dabei sieht sich das Konzept der öffentlichen Kirche innertheologischer Kritik ausgesetzt, vgl. Christian ALBRECHT/Rainer ANSELM, Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017; dies., Mischt mit! Warum der Protestantismus nicht zur Lobbyvertretung kirchlicher Interessen verkommen darf. Ein Plädoyer für einen neuen, selbstbewussten Glauben, in: Christ & Welt. Die Extraseiten der ZEIT für Glaube, Geist und Gesellschaft vom 30. Juni 2017.

44 Wolfgang HUBER, *Die Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 2¹⁹⁹⁹, S. 100.

45 Ebd., S. 100f.

46 Ebd., S. 101.

geben [zu lassen] und sich [auch] in den Inhalten ihrer Verkündigung diesen Funktionserfordernissen geschmeidig [anzupassen]«, wodurch die »religiöse Funktion, welche die Kirche in der Gesellschaft wahrnimmt, den Vorrang vor dem Glaubensinhalt, für den sie eintritt, [gewinnt]«⁴⁷. Die öffentliche Kirche hingegen

beharrt darauf, dass [sie] ihrem Auftrag in der Öffentlichkeit nur gerecht wird, wenn sie das Evangelium von Jesus Christus als eine für diese wie für jede Gesellschaft fremde Wahrheit verkündigt, sich aber zugleich der Frage stellt, wie dieser Wahrheit unter den Bedingungen der Gegenwart mit nüchternem Wirklichkeitssinn und kritischer Solidarität Gestalt zu verleihen ist. [Hier] kommt dem Glauben in seiner inhaltlichen Bestimmtheit der Vorrang vor der religiösen Funktion zu, [...] [ohne dass gezeugnet wird], dass die Antworten des Glaubens auf die religiösen Erwartungen und Einstellungen in der Gesellschaft bezogen werden müssen⁴⁸.

Die EKD hat sich 2008 in ihrer Denkschrift *Das rechte Wort zur rechten Zeit* mit dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche befasst und dort gerade auch den *Anspruch* der Öffentlichkeit auf kirchliche Äußerungen explizit herausgestellt:

Weil der Gott, an den Christenmenschen glauben, sich von der Welt nicht ab-, sondern ihr zuwendet, hat das Evangelium stets politische Bedeutung. Daraus erklären sich sowohl der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums als auch der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Neben diesen beiden Polen gibt es aber auch den Anspruch der Öffentlichkeit auf kirchliche Äußerungen – sie hat ein Recht darauf, zu erfahren, was eine Kirche zu entscheidenden gesellschaftlichen und politischen Fragen aktuell und auf Dauer geistlich beizutragen hat⁴⁹.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., S. 101f. Vgl. dazu auch Heinrich BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie als Theologie der Hoffnung, in: *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012), S. 38–50.

⁴⁹ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh 2008, Ziff. 94. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover 1997, Ziff. 4: Dort stellte die Kirche klar: »Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen. [...] Die Kirchen sind nicht politische Partei. Sie streben keine politische Macht an, um ein bestimmtes Programm zu verwirklichen. Ihren Auftrag und ihre Kompetenz sehen sie [...] vor allem darin, für eine Wertorientierung einzutreten, die dem Wohlergehen aller dient. Sie betrachten es als ihre besondere Verpflichtung, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich selbst nicht wirksam artikulieren kön-

Mit Heinrich Bedford-Strohm lassen sich im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer hinsichtlich der öffentlichen Präsenz von Kirche vier Dimensionen unterscheiden⁵⁰: 1. Die pastorale Dimension, welche insbesondere bei öffentlichen Katastrophen unverzichtbar ist und sich in kirchlichen Gottesdiensten und/oder Schweigeminuten äußert. 2. Die diskursive Dimension, die die Beteiligung der Kirchen am öffentlichen Diskurs über ethische Fragen und Probleme umfasst. 3. Die politikberatende Dimension, welche besonders in der Arbeit der Kammern der EKD und daraus hervorgehender öffentlicher Stellungnahmen zum Ausdruck kommt sowie: 4. Die prophetische Dimension, welche als biblische Dimension unabdingbar zur Kirche gehört, sich aber gleichwohl auf besondere Situationen beschränken sollte.

Ich habe an früherer Stelle 10 bzw. 14 Maßgaben entfaltet, die eine öffentliche Kirche *in* und *für* Europa beachten sollte, wenn sie sich zu gesellschaftlichen und politischen Fragen zu Wort meldet. Sie beziehen sich vor allem auf die Dimensionen zwei und drei von Heinrich Bedford-Strohm. Die wichtigsten dieser Maßgaben sollen hier abschließend vorgestellt werden⁵¹:

1. *Orientierung am Evangelium*: Kirchliche Äußerungen müssen zuallererst am Evangelium und an der Botschaft von der christlichen Freiheit orientiert sein.
2. *Kritische Konstruktivität*: Kirchliche Beiträge sollten kritisch wie konstruktiv zugleich sein, d. h. sie dürfen den Inhalt des christlichen Glaubens nicht unkritisch den gesellschaftlichen Verhältnissen und Entwicklungen anpassen, sondern müssen jene stets vom Evangelium her prüfen. In diesem Zusammenhang gilt es nicht nur, die gegenwärtige Situation, sondern in gleicher Weise die Zukunft im Blick zu haben.
3. *Sachgemäßheit*: Kirchliche Stellungnahmen sollten unbedingt sachgemäß sein. Dazu sind neben den Erkenntnissen der Theologie auch die Ergebnisse anderer Disziplinen, wie zum Beispiel der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften zu beachten und in die kirchliche Urteilsbildung mit einzubeziehen.
4. *Unantastbarkeit der Menschenwürde als oberste Priorität*: Oberste Priorität in den kirchlichen Stellungnahmen muss der Unantastbarkeit der Menschenwürde zukommen.

nen: der Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generationen und der stummen Kreatur. Sie wollen auf diese Weise die Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert« [Hervorhebungen: im Original].

⁵⁰ Heinrich BEDFORD-STROHM, Wie politisch darf die Kirche sein?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Mai 2017; siehe auch ders., Dietrich Bonhoeffer. Wer fromm ist, muss politisch sein, in: DIE ZEIT 15 (2015) vom 9. April 2015.

⁵¹ Die 14 Maßgaben finden sich in LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa, S. 132–135.

5. *Bilingualität*: Bei kirchlichen Äußerungen sollte auf Zwei- bzw. Mehrsprachigkeit geachtet werden, d. h. die vorgebrachten Argumente sollten einerseits so vernunftgemäß und rational formuliert sein, dass sie auch von säkularen Bürgern verstanden werden können⁵²; andererseits muss Kirche die Quellen ihres Redens bewusst offenlegen. Dabei kann weder eine allgemeine Anerkennung der christlichen Grundsätze vorausgesetzt, noch kann erwartet werden, dass diese allgemein bekannt sind. Letzteres macht eine grundlegende Erklärung der christlichen Kernaussagen notwendig.
6. *Anerkennung des gesellschaftlichen und religiös-weltanschaulichen Pluralismus und der Unterscheidung von Staat und Kirche*: Kirche muss den gesellschaftlichen und religiös-weltanschaulichen Pluralismus respektieren, ohne dabei ihre eigene Wahrheit in Frage zu stellen. Zugleich ist die Unterscheidung von Staat und Kirche bzw. Politik und Religion anzuerkennen und zu bejahen. Dies schließt eine konstruktive Beziehung zur Politik jedoch ebenso wenig aus wie eine öffentliche Präsenz von Kirche insgesamt.
7. *Ökumene der Profile*: Die Kirchen sollten eine Ökumene der Profile verfolgen, d. h. wo immer es geht, sollten die christlichen Kirchen, gleich welcher Konfession, gemeinsam auftreten und mit einer Stimme sprechen; wo aber in sozialetischen (und dogmatischen) Fragen Differenzen bestehen, sollten diese nicht verschwiegen, sondern möglichst klar benannt werden.

So ist abschließend zu konstatieren, dass die EKD, angesichts manch kritischer Anfragen, die an ihre öffentliche Präsenz gestellt werden, nicht mit einem Rückzug aus der Öffentlichkeit reagieren, sondern sie ihre öffentliche Präsenz im Sinn einer öffentlichen Kirche weiter fortsetzen sollte, vermag sie auf diese Weise doch zweifellos zur Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts in Europa beizutragen.

52 Dieses Kriterium ist heute um die interreligiöse Perspektive zu ergänzen.

Thomas Bremer

Zum Europaverständnis der orthodoxen Kirchen

Bei der Diskussion des Themenkreises »Kirchen und Europa« stehen normalerweise die Konfessionen des westlichen Christentums im Vordergrund. Das ist aus verschiedenen Gründen gut nachvollziehbar. Unsere modernen Europavorstellungen sind in der Mitte und im Westen des Kontinents entstanden, und für viele Protagonisten der europäischen Einigungsbemühungen stand ihr katholischer oder evangelischer Glaube im Vordergrund. Die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Prozesse in Europa beschäftigen vor allem die Mehrheitskirchen in den Ländern, also die katholische Kirche und die Kirchen der Reformation.

Dennoch ist es lohnenswert, auch das östliche Christentum in Bezug auf die Europafrage zu untersuchen. Einerseits sind inzwischen einige orthodox¹ geprägte Länder Mitglieder in der Europäischen Union (Griechenland, Zypern, Bulgarien und Rumänien), andererseits gibt es auch in Mittel- und Westeuropa eine immer größere Präsenz orthodoxen Christentums. In Bezug auf das verfasste Europa bemüht sich die größte orthodoxe Kirche, nämlich die russische, intensiv um die Begleitung und Beeinflussung politischer Prozesse², und auch andere orthodoxe Kirchen nehmen mit großer Aufmerksamkeit wahr, was in den europäischen Gremien geschieht und haben dafür zum Teil eigene Institutionen geschaffen. Doch auch darüber hinaus ist die Frage wichtig, welche Vorstellungen von Europa überhaupt in der Orthodoxie vertreten werden. Das ist auch insofern von Wichtigkeit, als die orthodoxe Kirche in fünfzehn voneinander unabhängigen Ortskirchen verfasst ist, von denen manche außerhalb Europas liegen (etwa die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem), andere in der Europäischen Union (die Kirchen der oben genannten Länder und die orthodoxen Kirchen von Polen sowie die der Slowakei und der Tschechischen Ländern), wieder andere zwar in Europa, aber nicht in der EU (die Kirchen von Serbien,

1 Dieser Beitrag beschränkt sich auf die byzantinische Orthodoxie, also die Kirchen, die das Konzil von Chalkedon (451) anerkennen. Die altorientalischen Kirchen (etwa Kopten, Syrer, Armenier) werden nicht behandelt. Allgemein einführend zu den orthodoxen Kirchen (im Sinn dieses Beitrags): Thomas BREMER u. a. (Hg.), *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, Darmstadt 2013. Zu den altorientalischen Kirchen siehe: Christian LANGE/Karl PINGGÉRA (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2010.

2 Vgl. hierzu Alena ALSHANSKAYA, *Der Europa-Diskurs der Russischen Orthodoxen Kirche (1996–2011)*, Frankfurt a. M. 2016.

Albanien) und eine, nämlich die Russische Orthodoxe Kirche, ihr kanonisches Territorium sowohl in Europa als auch in Asien hat. Das bedeutet, dass die Wahrnehmung Europas und auch die speziellen Interessen an diesem Kontinent in diesen Kirchen und auch ihren Theologien sehr unterschiedlich sein kann.

Die Formulierung »orthodoxes Europa-Verständnis« im Titel dieses Beitrags legt nahe, dass es um eine Außenwahrnehmung geht. Tatsächlich entspricht das auch der Erfahrung; in vielen orthodoxen Gesellschaften wird »Europa« als etwas verstanden, zu dem man selber nicht gehört. Doch muss betont werden, dass damit die Frage aus einer bestimmten Perspektive behandelt wird, die impliziert, dass die Fragesteller dazugehören, und die offen lässt, wer außer ihnen noch dazugehört. So verstanden meint »Europa« offensichtlich den Westen Europas, also eben das, wozu man sich in der Orthodoxie häufig nicht zugehörig fühlt. In diesem Sinn soll das Thema im Folgenden auch verstanden werden.

1. Wie ist in der Orthodoxie ein Europa-Verständnis entstanden?

Die Frage nach Europa ist ursprünglich überhaupt kein Thema des Christentums, auch nicht der östlichen, griechischen Christenheit, und ebenso wenig der antiken Welt. Das Christentum ist im Orient entstanden und hat sich von dort aus verbreitet, zunächst fast gleichmäßig. Durch Prozesse, die man traditionell mit »Inkulturation« bezeichnet hat, entstanden – neben einigen kleineren – drei große Traditionen: die griechische, die syrische und die lateinische. Sie unterschieden sich in mancher Hinsicht, neben der vorherrschenden Sprache auch durch die Formen des Gottesdienstes und durch unterschiedliche theologische Schwerpunkte. Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts um theologische Fragen sorgten dafür, dass vor allem die Einheit zwischen dem syrischen Christentum und den Christen im Römischen Reich zerbrach. »Ost« und »West« wurde langsam identisch mit »Griechen« und »Lateinern«. Der Mittelmeerraum wurde zum Gebiet der christlichen Religion. »Europa« war ebenso wenig wie »Asia« oder »Africa« Name für einen Kontinent, sondern diente als Bezeichnung für eine Küste des Mittelmeeres und den dahinterliegenden Raum. Das Meer wurde als verbindende Einheit gesehen, nicht – wie heute – als Trennung zwischen Erdteilen. Der Großteil dessen, was wir heute unter »Europa« verstehen, galt als von Barbaren bewohnte Gebiete im Norden. Auch wenn diese christianisiert sein mochten, so war doch der Mittelpunkt des Christentums im östlichen Mittelmeer und in Rom.

Das änderte sich vor allem, wenn auch nicht nur durch politische Entwicklungen seit dem 8. Jahrhundert, von denen zweien besondere Bedeutung

zukommt. Der oströmische Kaiser Leo III. und sein Sohn und Nachfolger Leon V. positionierten sich im Zusammenhang mit dem Bilderstreit, den sie initiiert hatten, auch gegen die römischen Bischöfe, die einen bilderfeindlichen Kurs nicht mittragen wollten. In diesem Zusammenhang wurde das Jurisdiktionsgebiet der Päpste beschnitten³, und ein Streit um Steuerleistungen eskalierte. Ergebnis dieser und anderer Vorgänge war, dass sich die Päpste mehr und mehr vom byzantinischen Kaiser weg- und der aufkommenden Macht nördlich der Alpen, nämlich den Karolingern, zuwandten. Exemplarisch für diesen Prozess sind die politischen Vorgänge um den Bilderstreit, die hier nicht im Einzelnen darzustellen sind⁴. Die Krönung von Karl dem Großen zum Kaiser durch Papst Leo III. an Weihnachten 800 ist der Höhepunkt dieser Entwicklung, der von den Byzantinern nur als Affront verstanden werden konnte. Die Idee von dem einen Kaisertum, die viele Implikationen hatte und in einem gewissen Sinn exemplarisch für die Verbindung zwischen dem Christentum und antikem Staatsdenken stehen kann, war damit faktisch zerbrochen. Beide Reiche waren kulturell unterschiedlich geprägt, fränkisch-lateinisch das eine, byzantinisch-griechisch das andere. Es gab zwei Reiche, die sich beide auf das römische Erbe beriefen.

Der andere wichtige Prozess, der zum Zerfall der religiösen Einheit des Mittelmeerraums beitrug, war das Vordringen des Islams seit dem 7. Jahrhundert. Mit der Eroberung Nordafrikas und Andalusiens war nicht nur die Spätantike endgültig an ihr Ende gekommen⁵, sondern auch die Vorstellung vom Mittelmeer als einer geschlossenen politisch-kulturellen Einheit, die vom Christentum bestimmt war, zerbrochen.

Durch diese Entwicklungen verlagerte sich also der Schwerpunkt des Christentums allmählich von seinen Ursprungsgebieten nach Nordosten. Das hatte sowohl für den christlichen Osten als auch für den Westen Folgen: Für den Osten, das Byzantinische Reich, war das Westreich die Folie, auf die man alle Erfahrungen von Bevormundung, Bedrohung und Verrat projizierte. Das Motiv der Unzuverlässigkeit, des Verrats, des Machtwillens des Westens wurde bestimmend, und praktisch alle einschlägigen historischen Ereignisse der nächsten Jahrhunderte wurden so interpretiert. Noch anlässlich des EU-Beitritts Griechenlands 1981 gab es Stimmen, die vor der

3 Vor allem das Illyricum (etwa der heutige »Westbalkan«) – die Auseinandersetzungen um die kirchliche Zugehörigkeit dieser Region sind komplex und müssen im Zusammenhang mit der Diskussion um das Apostolische Vikariat Thessaloniki gesehen werden.

4 Vgl. hierzu näher: Thomas BREMER, »Verehrt wird Er in seinem Bilde...«. Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie, Trier 2014.

5 Vgl. Thomas BAUER, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018.

»Frankengefahr« warnten. Die Auseinanderentwicklung geschah auf politischer, auf kirchlicher und auf theologischer Ebene. Schon in der Zeit des Bilderstreits lässt sich sehen, dass man in Rom nicht mehr gut Griechisch verstand, so dass es zu theologischen Missverständnissen aufgrund von falschen Übersetzungen der Konzilstexte kam. Die formelle Trennung zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche im Jahr 1054, die aufgrund einer eigentlich untergeordneten liturgischen Detailfrage geschah⁶, zeigt trotz einiger Hinweise auf fortbestehende Kirchengemeinschaft in den kommenden Jahren und Jahrhunderten, dass eine Verständigung zwischen Ost und West kaum noch möglich war. Die Kreuzzüge, vor allem der Vierte, die Unionskonzilien und die Geschehnisse im Zusammenhang mit dem Fall Konstantinopels im Jahre 1453 taten ein Übriges, um die Wahrnehmung des Westens zu festigen: Durch die Entwicklung des römischen Papsttums habe der Westen eine falsche Entwicklung im Christentum genommen, und immer dann, wenn der Osten in Bedrängnis war und seine Hilfe gebraucht hätte, habe man sich nicht auf den Westen verlassen können. Wenn es darauf ankam, dann sei der Westen immer bereit, sogar mit den Feinden der Christenheit zusammenzuarbeiten, um sich den Osten unterwerfen zu können. Der Wille zur Ausbreitung seiner Macht sei bestimmendes Movens im Handeln des westlichen Christentums. Es gibt eine spezifisch orthodoxe Erinnerungskultur, die diese Sichtweise des Westens pflegt und die bis heute in den Kirchen weitgehend bestimmend ist. Sie ist zu berücksichtigen, wenn das orthodoxe Europaverständnis analysiert werden soll.

Der Westen hingegen entwickelte zunehmend eine eigene, »europäische« Identität, welche den Osten nicht mehr brauchte. Dieser geriet mehr und mehr in Vergessenheit; Europa wurde als der von der *latinitas* geprägte Raum verstanden, also als der Bereich, in dem die westchristlich geprägte Kultur in lateinischer Sprache verbreitet wurde. Der Westen differenzierte sich im Laufe der Jahrhunderte weiter politisch aus und entwickelte sich kirchlich und theologisch unabhängig vom Osten. Einige wenige Punkte, mit denen man das belegen kann, sind etwa die folgenden: Die Scholastik und damit die aristotelische Philosophie wird zum bestimmenden Denkmodell, auch in der Theologie; die Reformation bietet ein alternatives Kirchenmodell und zwingt die alte Kirche zu einer ekklesiologischen und sakramententheologischen Neubestimmung »katholischer« Positionen; durch die Entdeckungsfahrten gelingt dem Westen eine ungeheure Ausbreitung der von ihm kontrollierten Gebiete, mit all den negativen Erscheinungen wie Sklaverei und

6 Konkreter Anlass war die Frage nach dem Brot, das für die Eucharistie verwendet werden sollte: gesäuertes oder ungesäuertes? Im Hintergrund stehen dabei ein unterschiedliches Verständnis der Berichte im Evangelium, also der Praxis Jesu, und anti-jüdische Einstellungen. Vgl. zum Ganzen: Axel BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln u. a. 2004.

Kolonisation – eine Erfahrung, die es im Bereich der Orthodoxie praktisch nicht gab; ihr Verbreitungsgebiet wurde vielmehr eher eingeschränkt, und sie lebte unter anderen politischen Umständen als die Staaten des Westens. Nur ein einziger orthodox geprägter Staat war nach dem Fall von Konstantinopel 1453 unabhängig, nämlich Russland; alle anderen orthodoxen Gläubigen lebten unter einer muslimischen Vorherrschaft.

Das weist bereits darauf hin, dass natürlich auch die Orthodoxie in dieser Beziehung nicht monolithisch zu sehen ist. Es müssen vor allem zwei Hauptformen unterschieden werden, nämlich der Nahe Osten (einschließlich des Balkans, der vom Osmanischen Reich beherrscht wurde) und Russland (einschließlich der orthodox bewohnten Gebiete in Polen-Litauen). Während im Nahen Osten und auf dem Balkan die Wahrnehmung der eigenen Situation und auch die des Westens, also »Europas«, durch die osmanische Herrschaft geprägt ist, bleibt Russland bis ins 20. Jahrhundert ein orthodox beherrschter Staat, in dem die Orthodoxie Staatskirche ist. Erst im 19. Jahrhundert, mit der Entstehung von Nationalstaaten in Südosteuropa und der beginnenden Auflösung des Osmanischen Reichs, beginnt sich diese Situation zu ändern. Die nun entstandenen neuen Staaten gründen in aller Regel auch Kirchen, die ebenfalls unabhängig von Konstantinopel sein sollen.

2. Welche *theologischen* Themen bestimmen die Sicht des Westens durch die Orthodoxie?

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass das Europa-Verständnis der Orthodoxie historisch vor allem aus Abgrenzung und Ablehnung entstanden ist. In theologischer Hinsicht gilt das ebenfalls, wobei zu sagen ist, dass sich die beiden theologischen Traditionen in Ost und West schon vor dem 11. Jahrhundert unabhängig voneinander entwickelt haben. Das bringt einen theologischen Grundunterschied mit sich, der sich in konkreten Ausdrucksformen manifestiert. Davon seien zunächst zwei angeführt.

Das erste Thema ist die Frage nach der Gestalt der Kirche. Bekanntlich ist in der katholischen Kirche die Rolle des römischen Bischofs von besonderer Bedeutung. Die Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils (1869/1870), das dem Papst die Möglichkeit zu unfehlbaren Lehrentscheidungen und einen direkten Jurisdiktionsprimat zugesprochen hat, sind als Höhepunkt dieser Entwicklung zu betrachten. Auch wenn heute bei praktisch allen katholischen Theologen Konsens darüber besteht, dass diese Rechte letzten Endes synodal ausgeübt werden müssen, so ist doch die Rechtslage so, dass der Papst eine Stellung innehat, die für die Orthodoxie nicht akzeptabel ist. Ziel aller ökumenischen Bestrebungen ist die Wiederherstellung der Kircheneinheit – doch wie soll sie in diesem Fall aussehen? Es gibt Vorschläge,

wonach etwa die päpstlichen Vorrechte nur für den Westen einer vereinigten Kirche gelten sollten; das bleibt jedoch Theorie. Auch die Idee, die Kircheneinheit nach dem Vorbild des 1. Jahrtausends zu konstruieren, ist wenig hilfreich, zumal über die Form der Beziehungen zwischen den Kirchen zu jeder Zeit ebenfalls keineswegs Einigkeit besteht. Daher ist eine Rückkehr zu diesen frühen Verhältnissen, wie sie oft angeregt wird, auch durchaus keine einfache Lösung. Wer entscheidet Streitigkeiten zwischen Bischöfen oder gar zwischen Patriarchen? Wie wird die Wahrheit in der Kirche festgestellt? Über diese Fragen ist kaum Einheit zu erreichen. Seit vielen Jahren führen die beiden Kirchen einen offiziellen ökumenischen Dialog, aber trotz aller Annäherungen ist auch nicht abzusehen, wie ein Konsens erreicht werden soll. Die letzten Jahre haben eher den Eindruck reifen lassen, dass andere, nichttheologische Faktoren wichtiger sind, und dass das theologische Gespräch eher die Positionen verhärtet, ungeachtet aller atmosphärischen Verbesserungen.

Das zweite Differenzthema ist theologisch im engeren Sinn, es bezieht sich auf die Gotteslehre. Hier geht es um die (reichlich spekulative) Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes. Das in allen Kirchen verbindliche Glaubensbekenntnis, das im Jahr 381 auf dem Konzil von Konstantinopel verabschiedet wurde, spricht davon, dass man an den Heiligen Geist glaubt, der aus dem Vater hervorgeht. Sinn dieser Formulierung ist die Bewahrung des Monotheismus: Auch wenn der Sohn und der Heilige Geist göttliche Personen sind, so gibt es in Gott doch nur eine einzige Quelle, nur ein Prinzip von Gott-Sein, und das ist der Vater. Alle Göttlichkeit kommt von ihm, die beiden anderen haben ihr Gott-Sein, ihre göttliche Natur nur vom Vater. Im Westen hat sich jedoch im Laufe der folgenden Jahrhunderte ein Zusatz zum Glaubensbekenntnis durchgesetzt, das so genannte Filioque, so dass der Text lautet: der Heilige Geist, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht (... *qui e Patre Filioque procedit*). Im Hintergrund standen Bestrebungen der Zeit, dem Sohn das Gott-Sein abzusprechen. Das Filioque ist also keine Aussage über den Heiligen Geist, sondern eine über den Sohn: Er ist so unzweifelhaft Gott, dass sogar der Heilige Geist (auch) aus ihm hervorgeht. Für beide Aussagen lassen sich biblische Belege finden.

Für die heutige Zeit scheint das ein ziemlich hypothetischer Streit zu sein. Vermutlich würde das Glaubensleben der meisten Menschen nicht davon beeinflusst, wenn wir sicher wüssten, welche der Positionen »richtig« ist. Theologische Bemühungen der Neuzeit haben sogar zu der Erkenntnis geführt, dass beide Behauptungen nebeneinanderstehen können; das griechische und das lateinische Wort für »hervorgehen« hätten unterschiedliche Nuancen, sodass in dem einen Fall die Beteiligung des Sohnes impliziert sei, sie aber im anderen expressiv genannt werden müsste. Es bleibt aber ein doppeltes Problem: Erstens geht es beim Filioque nicht um irgendeine nachgeordnete Frage, sondern es geht um Gott selbst, um das Geheimnis der Trini-

tät. Auch wenn das Problem sehr theoretisch und spekulativ aussieht, dürfe man in dieser zentralen Frage des christlichen Glaubens nicht oberflächlich sein, so wird häufig argumentiert, weil in dieser Frage unser Verständnis von Gott und letzten Endes das unserer Erlösung, also das Zentrum des christlichen Glaubens, auf dem Spiel steht.

Zweitens aber handelt es sich um die Änderung des Textes eines ökumenischen Konzils; von orthodoxer Seite wird zuweilen hinzugefügt: eine »durch den Papst« vorgenommene Änderung, obwohl das historisch nicht stimmt. Aber dennoch ist der Ursprungstext ohne den Zusatz, und auch der jetzige Papst und seine Vorgänger lassen bzw. ließen das Filioque weg, wenn sie aus dem griechischen Original zitieren, was zuweilen zu grotesken Verwirrungen führt – so lässt sich etwa der deutsche Text der berühmten Erklärung »Dominus Iesus« aus dem Jahr 2000 auf der Website des Vatikan ohne Filioque, auf der Seite der Deutschen Bischofskonferenz hingegen mit dem Zusatz herunterladen, beide mit dem Hinweis auf dieselbe Quelle. Dahinter ist also auch die Frage nach der höchsten Lehrautorität in der Kirche zu sehen.

Orthodoxe Theologen haben die Theorie des »Filioquismus« entwickelt. Dahinter steht die Auffassung, dass durch das Filioque die gesamte Struktur der katholischen Kirche von den apostolischen Anfängen abgewichen sei und eine falsche Entwicklung genommen habe. Der Heilige Geist stehe für die Charismen, das freie Wirken Gottes in allen Mitgliedern der Kirche. Christus hingegen betone das kirchliche Amt, die Apostel und – als ihre Nachfolger – die Bischöfe. Wenn man also die Charismen dem Amt unterordne, so die Argumentation, dann schränke man den Heiligen Geist ein, und die Fixierung auf Ämter, Hierarchie und Autorität in der katholischen Kirche zeige das. Die Orthodoxie hingegen sei die ideale Form kirchlichen Lebens, in der allen die ihnen zustehenden Rechte gegeben seien. Es gibt natürlich gute Argumente gegen eine solche These, doch lässt sie sich als ein Versuch sehen, die Unterschiede zwischen den Kirchen auf das Filioque zurückzuführen und in dieser Frage mehr als nur eine theoretische theologische Spekulation zu sehen.

Schließlich sei noch der theologische Grundunterschied genannt, der sich zwischen den beiden Traditionen feststellen lässt. Durch die unterschiedliche historische Entwicklung haben sich zwei verschiedene Ausprägungen der christlichen Theologie entwickelt, was oft übersehen oder vernachlässigt wird. Das lässt sich in den Begriffen »Scholastik« und »Hesychasmus« stichwortartig benennen. Im westlichen theologischen Denken haben sich seit dem Hochmittelalter die Kategorien der aristotelischen Philosophie durchgesetzt und sind lange Zeit dominant geblieben. Ihr Anspruch ist die rationale Durchdringung und Begründung von Glaubensaussagen. Das theologische System des Hesychasmus, das allerdings im Osten nicht so große Bedeutung erlangte wie die Scholastik im Westen, betont hingegen mehr die

persönliche Glaubenserfahrung und setzt somit weniger auf Objektivität und Nachvollziehbarkeit. Selbstverständlich können die beiden Denkmodelle nicht in der Tradition, aus der sie jeweils kommen, absolut gesetzt werden, und in vielen Punkten sind sie auch miteinander kompatibel. Doch zeigen sie einen Grundunterschied im theologischen Denken an, der weitgehend bestimmend geblieben ist.

Daneben gibt es aber auch viele offensichtliche Gemeinsamkeiten. Sie sorgen dafür, dass etwa Papst Benedikt XVI. immer wieder sagen konnte, die Orthodoxie stehe der katholischen Kirche am nächsten. Tatsächlich gibt es auf der Oberfläche viele Elemente, die das zu bestätigen scheinen. Doch bei einer genaueren Untersuchung zeigt sich häufig, dass grundlegende Unterschiede im Hintergrund stehen, auch wenn diese nicht auf den ersten Blick deutlich werden. Als Beispiel sei hier die Frage nach der wechselseitigen Anerkennung der Sakramente angeführt. Für Katholiken ist das kein Problem; von Augustinus stammt die These, dass Christus der Spender der Sakramente sei und dass daher auch die von einem unwürdigen Spender oder außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente gültig seien. Der katholische Umgang mit der sogenannten Piusbruderschaft illustriert das: Als der französische Erzbischof Lefebvre aus Unzufriedenheit mit dem Kurs der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhls vier Bischöfe weihte, zog sowohl er als auch die vier sich die Exkommunikation zu. Sie gehörten nun also nicht mehr zur katholischen Kirche. Dennoch werden die von ihnen vollzogenen Amtshandlungen anerkannt, und als später ein weiterer Bischof, der von einem der exkommunizierten Bischöfe geweiht worden war, bereute und wieder in die Kirche aufgenommen wurde, konnte er ohne nochmalige Ordination als Bischof in der katholischen Kirche wirken. Seine außerhalb der Kirche vollzogene Bischofsweihe war zwar unerlaubt, aber sie war dennoch gültig.

Orthodoxerseits hingegen hat man Augustinus nicht rezipiert, und es gibt viele wichtige Theologen, die behaupten, dass es außerhalb der Kirche (gemeint ist natürlich die orthodoxe Kirche) keine Sakramente geben könne, nicht einmal die Taufe. Daher wurden in den letzten Jahren auch Gläubige in der Ukraine, die in einer unkanonischen Kirche getauft worden waren, bei ihrem Übertritt in die orthodoxe Kirche nochmals getauft. Auch wurde und wird deswegen die erneute Taufe westlicher Christen zuweilen praktiziert; bei westlichen Großkirchen ist eine Wiedertaufe absolut verpönt. Der Hintergrund ist hier auf orthodoxer Seite nicht (nur) mangelnde ökumenische Sensibilität. Ein solches Verhalten lässt sich vielmehr in der Logik der orthodoxen Kirchen und ihrer Theologie verstehen. Das Beispiel zeigt aber, dass es einen theologischen Grundunterschied gibt, der nicht genügend reflektiert wird. Die häufige Wiederholung der Aussage, dass beide Kirchen – katholische und orthodoxe – sieben Sakramente kennen, die vom Priester gespendet

werden müssen etc., trägt dann dazu bei, diesen fundamentalen Unterschied zu verwischen und eine vermeintliche Nähe zu unterstellen.

Damit sind alle theologischen Unterschiede beschrieben. Es sind nur wenige, aber sie sind gewichtig. Darüber hinaus gibt es natürlich zahlreiche Divergenzen in Fragen des Gottesdienstes, der Frömmigkeit, des Kirchenrechts und vieler anderer Gebiete, aber sie werden nicht als kirchentrennende Gründe verstanden. Für die Frage nach der Sichtweise des Westens in der Orthodoxie sind allerdings einige weitere, außertheologische Differenzpunkte zwischen den beiden kirchlichen Traditionen zu beachten.

3. Welche anderen Aspekte »des Westens« werden kritisiert?

In einem Kommentar, den Daniel Deckers vor einigen Jahren in der FAZ veröffentlichte, hieß es: »Die Erweiterung der EG und später der EU um die mehrheitlich orthodoxen Staaten Griechenland, Rumänien und Bulgarien hat den zunächst lateinisch-westlich geprägten Staatenbund in eine – politisch fragile – Ökumene von Ost und West verwandelt«⁷. Es gibt auch Stimmen, die die Schwierigkeiten mit der politischen und wirtschaftlichen Transformation in manchen Ländern des ehemaligen Ostblocks mit deren orthodoxer Tradition in Verbindung bringen. Im Westen gibt es eine bestimmte Wahrnehmung des Ostens, und umgekehrt natürlich auch. Hier seien einige der Vorwürfe dargestellt, die häufig seitens der Orthodoxie gegen Europa bzw. »den Westen« erhoben werden. Damit ist natürlich nichts darüber ausgesagt, ob sie ein reales Bild des Westens zeichnen; es geht nur um die Wahrnehmung.

Wie erwähnt, ist der historische Hintergrund zu beachten, auf dessen Folie der Westen gesehen wird. Zuweilen finden sich ganze Vorwurfskataloge, die sachlich allerdings durchaus auch ihre Berechtigung haben. Wenn man Themen wie Kolonialismus, Kreuzzüge, Religionskriege, Sklaverei und ähnliche anspricht, so stimmt es zumeist, dass die Orthodoxie, also orthodox geprägte Staaten, keinen Anteil an solchen Phänomenen hatte und sie nicht kannten. Das hängt natürlich damit zusammen, dass die Orthodoxen und die von ihnen geprägten Staaten und Gesellschaften keine Gelegenheit dazu hatten. Es ist hypothetisch zu überlegen, was gewesen wäre, wenn sie sie gehabt hätten. Aber es bleibt zunächst Tatsache, dass sie es nicht gemacht haben, aus welchen Gründen auch immer. Wenn also diese historischen Erinnerungen geweckt werden, so implizieren sie eine Wahrnehmung des Westens als in

7 Daniel DECKERS, »Öffentliche Religion«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (9/2011).

sich schlecht und verdorben, mit dem ständig wiederkehrenden Motiv des Machtwillens, und das Gegenbild eines Ostens, der sich von diesen Sünden ferngehalten habe.

Dahinter steht häufig die Vorstellung, dass diese Erscheinungen eine Folge des Abfalls vom rechten Glauben sind. Die politischen und gesellschaftlichen Mängel des Westens lassen sich somit also auf einen religiösen Grund zurückführen. Christentum ist danach nicht mehr der Weg zur Erlösung und zur eigenen Heiligung, sondern vielmehr Organisation, Struktur, politische Macht. Oft stehen die Jesuiten exemplarisch für diese Sicht des Westens. Sie bezieht sich zunächst auf den christlichen Westen insgesamt, vor allem aber auf die katholische Kirche; sie bestimmen jedoch auch die Wahrnehmung von »Europa«, insofern Europa als ein westliches Konstrukt gesehen wird, zu dem man selber nicht gehört. Formulierungen wie »Europa und wir« oder »bei uns ist es so, in Europa ist es aber so« unterstreichen das. Man kann das in gewisser Weise als Reaktion auf die Herausbildung des westlichen Europaverständnisses sehen: Der Westen hat sich mit Europa identifiziert, der Osten hat diese Gleichsetzung übernommen.

Ein zentraler Punkt in diesem schwierigen Verhältnis ist die Haltung zur Demokratie. Diese Staatsform steht stellvertretend für viele andere Phänomene der Moderne wie Individualisierung, Freiheit oder das Recht des Einzelnen. Die Russische Orthodoxe Kirche hat in ihrem Text zur Sozialethik, den sie im Sommer 2000 verabschiedet hat, deutlich ihre Reserve zur Staatsform der Demokratie artikuliert: Theokratische oder monarchische Staatsformen seien eigentlich zu bevorzugen, doch da die Menschheit in ihrer sündigen Verfasstheit die Bedingungen dazu nicht erfülle, müsse man die Demokratie für jetzt als angemessen betrachten, auch wenn nicht ausgeschlossen werden könne, dass man wieder zu höheren Staatsformen zurückkehre.⁸ Und vor der Wahl in sein jetziges Amt hat Patriarch Kirill, das Oberhaupt der ROK, im Sommer 2005 erklärt, dass die russische Demokratie ihre Grundlage auf den lokalen Traditionen haben sollte, die sich von den westlichen Traditionen unterscheiden. »Im Unterschied zum Westen bedeutet unsere Demokratie nicht Teilung und Wettbewerb [gemeint sind Gewaltenteilung und Wettbewerb von Ideen, Th.B.], sondern vielmehr ihre Einheit und ihre Übereinstimmung«⁹. Diese Aussage zeigt deutlich, dass hinter der Ablehnung westlicher Vorstellungen die Idee von einem eigenen zivilisatorischen

8 Josef THESING / Rudolf UERTZ (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung und Kommentar, St. Augustin 2001, URL: <http://www.kas.de/upload/Publikationen/2011/Sozialdoktrin_2000_A.pdf> (28.01.2019), S. 8–19.

9 Thomas BREMER, Die orthodoxe Kirche als gesellschaftlicher Faktor in Russland, in: Heiko PLEINES / Hans-Henning SCHRÖDER (Hg.), Länderbericht Russland, Bonn 2010, S. 441–456.

Ansatz steht. Die russische Orthodoxie hat das – in Zusammenarbeit mit dem russischen Staat – in der Vorstellung von der »russischen Welt«¹⁰ zum Ausdruck gebracht.

Der Grund für diese Skepsis gegenüber der Demokratie ist wohl identisch mit dem, der die katholische Kirche im 19. Jahrhundert dazu veranlasste, sie scharf zu verurteilen, nämlich die Befürchtung, dass die von Gott gegebene Ordnung auf den Kopf gestellt werde. Es ist klar, dass damit die Frage von Macht und Kontrolle gestellt ist. Wenn das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung bejaht wird, dann scheint das dem göttlichen Heilsplan zu widersprechen, der für jedes Individuum Rettung vorsieht, und zwar durch das Instrument der Kirche. Das Recht auf Religionsfreiheit, andere Rechte auf Selbstbestimmung und die Demokratie als politische Selbstbestimmung stehen dem offensichtlich im Wege.

Das hat dann Folgen für den Bereich der Ethik. Hier scheint es von Wichtigkeit, dass es einen grundsätzlichen Unterschied in der Interpretation von Fragen gibt, die sich aus der freiheitlichen Gesellschaft ergeben. Die Tolerierung von oder der Umgang mit Homosexualität ist ein solches Thema. Grundsätzlich gibt es zwei Betrachtungsmöglichkeiten: Wenn das Recht des Individuums auf Selbstbestimmung betont wird, dann gilt das auch für die sexuelle Selbstbestimmung, und es bleibt nur politisch zu regeln, wie eine Gesellschaft etwa »Familie« definieren will. Die Gesellschaft muss also aushandeln, ob die Selbstbestimmung auf gleichgeschlechtliche Partnerschaft auch das Recht auf Kinder, Steuerermäßigung etc. beinhaltet, oder ob sie heterosexuelle Partnerschaften und Ehen privilegieren will – eine Diskussion, die in vielen westlichen Gesellschaften gerade geführt wird oder wurde. Damit trifft eine Gesellschaft aber kein ethisches Urteil, sondern sie organisiert das möglichst konfliktfreie Zusammenleben ihrer Mitglieder. Wenn hingegen naturrechtlich (oder vermeintlich naturrechtlich) argumentiert wird, dann ist Homosexualität ein Verstoß gegen die göttliche Schöpfungsordnung. Man kann sie dann als Sünde betrachten oder als Krankheit, doch jedenfalls wird man sie nicht akzeptieren, sondern vielmehr von homosexuellen Menschen verlangen, dass sie ihre Präferenz ändern (»sich heilen lassen«) oder wenigstens ihre Sexualität nicht ausleben. Und auch Pornographie, das andere Thema, das in diesem Zusammenhang immer wieder auftaucht, lässt sich im Kontext menschlicher Freiheit oder aber als Verstoß gegen natürliche Gebote interpretieren.

10 Vgl. Thomas BREMER, Diffuses Konzept. Die Russische Orthodoxe Kirche und die »Russische Welt«, in: Osteuropa 66 (2016), S. 3–18.

Bekanntlich wertschätzen auch die meisten westlichen Kirchen Homosexualität und Pornographie nicht. Aber wichtig ist doch, dass es hier in der Regel einen völlig anderen Zugang zu diesen Fragestellungen gibt, nämlich den über die Freiheit des Menschen, die sich natürlich auch theologisch begründen lässt: Gott hat den Menschen frei und verantwortlich geschaffen, dann ist eine Einschränkung der Freiheit eine Beschränkung des göttlichen Willens. Mit anderen Worten: Gott will nicht, dass Menschen sich mit Pornographie beschäftigen, aber er hat gewollt, dass sie das wollen können.

Die Kirchen des Westens haben ihre Zeit gebraucht, in einem schwierigen und schmerzlichen Prozess, den ihnen die Zeitumstände aufgezwungen haben, die liberale Ordnung zu akzeptieren. Dabei herrscht auch im Westen keinesfalls Einhelligkeit; vor allem in ethischen Fragen haben sich gerade in den letzten Jahren einige Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten gezeigt. Aber dennoch lässt sich in diesem Bereich weitgehende Übereinstimmung bei den westlichen Kirchen feststellen. Dieser westliche Konsens wird jedoch von der Orthodoxie häufig als Glaubensschwäche verstanden, von der die protestantischen Kirchen viel mehr befallen seien als die katholische Kirche.

Gleichzeitig zu den genannten Reserven und Vorbehalten ist das Paradox zu beachten, dass die westliche Welt auf den Osten auch eine Faszination ausübt. Das gilt für den Bereich von Wohlstand und technischem Fortschritt, aber in den Kirchen etwa für theologische Forschung und Ausbildung. Seit mehreren Jahrzehnten, verstärkt in den letzten Jahren, entsenden orthodoxe Kirchen junge Wissenschaftler und zuweilen auch Wissenschaftlerinnen an westliche, katholische wie evangelische, theologische Fakultäten, um sie mit Inhalten und Methoden der westlichen Theologie bekannt zu machen. Natürlich gibt es immer auch Widerstand gegen ein solches Vorgehen und gegen die betreffenden Personen, doch zeigt das doch die andere Seite der orthodoxen Beziehung zum Westen, die der Bewunderung und Faszination. Sie steht übrigens in einer langen Tradition von theologischen Beziehungen orthodoxer Kirchen zum Westen, zumeist zu evangelischen Fakultäten, angefangen von griechischen Theologen in Leipzig, Halle und anderen Städten über die russischen Theologen, die etwa vor dem Ersten Weltkrieg Berlin besucht haben.

Die Zurückhaltung gegenüber westlichen Vorstellungen ist übrigens, das sei hier noch eingeflochten, nicht nur ein orthodoxes Phänomen. Bei manchen evangelischen und vielen katholischen Ortskirchen im östlichen Europa lassen sich ganz ähnliche Reserven betrachten. In der katholischen Kirche in Polen wurden die Pläne zu einem EU-Beitritt des Landes vor allem als Versuch wahrgenommen, Polen (und die anderen Staaten Mittel- und Osteuropas) seiner nationalen Identität und seiner tiefen Religiosität zu berauben und in ein konturenloses internationalistisches Gebilde einzugliedern.

Ohne den Nachdruck, den Papst Johannes Paul II. auf den EU-Beitritt seines Heimatlandes gelegt hat, wäre die Volksabstimmung damals wohl negativ ausgegangen. Auch in Kroatien lassen sich ähnliche Vorbehalte feststellen. Skepsis gegenüber Europa ist also keinesfalls ein orthodoxes Privileg.

*

Vor einer kritischen Analyse des Europaverständnisses des Ostens muss es eine Verständigung darüber geben, was eigentlich unser eigenes, westliches Verständnis ausmacht – es ist gar nicht so klar, dass das ganz einfach wäre. Es gibt eine Tendenz, sich hier stark auf die Frage nach den Werten zu konzentrieren (wobei es eine andere Frage ist, ob diese Werte religiös begründet sind, vielleicht sogar sein müssen, oder nicht). Wenn es tatsächlich das Bekenntnis zu gemeinsamen Werten ist, das Europa ausmacht, dann ist es einerseits leicht, zu einer Verständigung mit der Orthodoxie zu gelangen, weil es gleichsam ein Set von Vorstellungen gibt, die man akzeptieren muss, um dazu zu gehören. Andererseits entsteht gerade deswegen ein Problem, weil viele von diesen Werten von orthodoxer Seite nicht uneingeschränkt anerkannt werden. Es scheint von zentraler Wichtigkeit zu sein, dass es die Notwendigkeit zur Verständigung über solche Fragen gibt, die nicht vermieden werden kann. Die Berufung auf historische Traditionen und Prägungen kann nicht genügen, um heute gesellschaftlich oder politisch gestalten zu können. Es gibt keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern Begründungspflicht auf dem Forum der Vernunft.

Dabei scheint der wichtigste Punkt die Frage nach der Beziehung zur Moderne zu sein. Die Moderne ist die Kondition unseres Lebens, nicht eine Option, die man ergreifen oder lassen könnte. Häufig entsteht der Eindruck, als glaubten Vertreter der orthodoxen Kirchen, sie könnten die Moderne vermeiden oder dabei nicht mitmachen. Das ist völlig illusorisch, und es ist nur eine Frage der Zeit, bis die Phänomene, mit denen wir im Westen zu tun haben, auch im Osten Europas ihre Wirkung zeigen; sie tun es zum Teil ja heute schon. Die orthodoxen Kirchen haben die Möglichkeit, sich darauf einzurichten und Fehler nicht zu wiederholen, die die westlichen Kirchen begangen haben. Aber vielleicht ist auch hier festzustellen: Man kann nur sehr begrenzt aus den Erfahrungen anderer schöpfen.

Angela Ilić

Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche

Die Behauptung, dass die Erwähnung von Serbien, Serben und der Serbischen Orthodoxen Kirche für viele in West-, Nord- und Mitteleuropa lebende Menschen sehr negative Assoziationen weckt, ist wohl nicht übertrieben. Vor unseren Augen schweben meistens Bilder einer Kirche, die den militanten serbischen Nationalismus in den 1990er-Jahren unterstützte, von Priestern und Bischöfen, die während der Jugoslawien-Kriege Soldaten und Mitglieder von paramilitärischen Truppen segneten und sich auf Panzern oder gar mit automatischer Schusswaffe in der Hand fotografieren ließen¹. Weniger bekannt sind jedoch die Bilder und Geschichten über die 1995 massenhaft aus Kroatien vertriebenen Serben, über die dutzendweise zerstörten, größtenteils mittelalterlichen orthodoxen Kirchenbauten im Kosovo oder über die aus ihrer kosovarischen Heimat vertriebenen Serben, die nach dem Kosovo-Krieg 1999 teilweise in orthodoxen Klöstern, darunter im Patriarchenkloster in Peć, Zuflucht fanden. Die vollständige Geschichte des Leidens und der Verantwortung ist viel differenzierter und komplizierter, als sie sich auf den ersten Blick darstellt. Dies gilt auch für die verschiedenen Europabilder und für die Positionen gegenüber dem europäischen Integrationsprozess Serbiens, die in der serbischen Mehrheitskirche verbreitet sind.

Im Folgenden wird erst ein Überblick über die wichtigsten Faktoren angeboten, die die Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche beeinflussen. Danach werden ausgewählte Inhalte dieser Bilder präsentiert. Dabei wird auf offizielle Stellungnahmen der Kirche sowie auf in kirchlichen Publikationen veröffentlichte Texte zurückgegriffen, die diskursanalytisch untersucht werden.

1 Zur Rolle und zum Diskurs der Serbischen Orthodoxen Kirche während der jugoslawischen Nachfolgekriege vgl. Irena PAVLOVIĆ, Religion, Gewalt und Medien. Die serbisch-orthodoxe Kirchenpresse in den postjugoslawischen Kriegen, Erlangen 2013.

1. Eine Pluralität der Ansichten und ihrer Auslöser

Die Verwendung des Plurals im Titel dieses Aufsatzes ist kein Zufall, denn es existiert tatsächlich kein bestimmtes, klares Europabild, das von der Serbischen Orthodoxen Kirche vertreten wird. Stattdessen werden die unterschiedlichen Europabilder und das allgemeine Verhältnis zu Europa seitens der Serbischen Orthodoxen Kirche durch ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren gestaltet und von konkreten historischen und politischen Ereignissen beeinflusst. Nicht nur unter den Mitgliedern der Kirchenleitung kommen manchmal unterschiedliche Europabilder zur Geltung, sondern selbstverständlich auch unter den Priestern, Mönchen und Nonnen, Theologieprofessoren sowie sogar unter Gruppierungen und Bewegungen, die entweder kirchenintern sind oder am Rande der Kirche, aber mit der Zustimmung der Kirchenleitung fungieren.

Die von Thomas Bremer im vorliegenden Band erwähnten allgemeinen Gründe, die die Wahrnehmung Europas bei den orthodoxen Kirchen beeinflussen², lassen sich auch bei der Serbischen Orthodoxen Kirche beobachten: Die Kirche lehnt – ganz allgemein formuliert – Modernität ab, was sich nicht nur durch eine kritische Haltung gegenüber der Demokratie und durch Sympathien für die ehemalige serbische bzw. jugoslawische Monarchie ausdrückt, sondern auch dadurch, dass sie die weitgehende Säkularisierung des Westens und Nordens Europas für die größte Gefahr der Modernität hält. Dabei betrifft die von der Serbischen Orthodoxen Kirche ausgeübte Kritik nicht nur das politische System, sondern auch die Haltung der Kirchen zur Demokratie, zum religiösen Pluralismus und zu weiteren Themen wie dem der Säkularisierung³.

Obwohl die Serbische Orthodoxe Kirche im Königreich Serbien am Anfang des 20. Jahrhunderts noch als Staatskirche fungierte, musste sie sich dann im Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, später Königreich Jugoslawien, an die Trennung der Kirchen und Religionsgemeinschaften vom Staat gewöhnen – auch wenn sie unter der Bevölkerung weiterhin eine relative Mehrheit fand und die Gunst der zentralistischen Regierung genoss. Im und nach dem Zweiten Weltkrieg, in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien, wurde sie, wie die Religion und die Kirchen und Religionsgemeinschaften allgemein, durch die vom Atheismus angefeuerten

2 Vgl. Thomas BREMER, Das Europaverständnis der orthodoxen Kirchen. Ein Überblick in diesem Band.

3 Vgl. ders., The Attitude of the Serbian Orthodox Church towards Europe, in: Jonathan SUTTON/Wil van den BERCKEN (Hg.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuven 2003, S. 423–430; Thomas BREMER, Neuere Diskurse in der Serbischen Orthodoxen Kirche, in: Gabriella SCHUBERT (Hg.), *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*, Wiesbaden 2008, S. 139–148.

Partisanen und den von ihnen gegründeten Staatsapparat mit wechselnder Intensität entweder aktiv verfolgt oder subtil unterdrückt; bestenfalls wurde sie geduldet. Nach dem Zerfall Jugoslawiens genoss sie erneut Privilegien und zunehmende Popularität und errang wachsenden Einfluss in der serbischen Gesellschaft.

Die in der Serbischen Orthodoxen Kirche dominierenden Europabilder und Europaverständnisse lassen sich überwiegend aus den offiziellen Erklärungen und Stellungnahmen des Kirchenoberhauptes (des Patriarchen), des engeren »Steuerungskomitees« der Kirche (der Heiligen Synode) und einzelner Bischöfe identifizieren und rekonstruieren. Dazu kommen offizielle Veröffentlichungen der Kirche wie die weit verbreitete, alle zwei Wochen erscheinende Zeitschrift *Pravoslavlje* (Orthodoxie). Die Serbische Orthodoxe Kirche besitzt zudem einen eigenen Nachrichtendienst und hat ein Büro für Außenbeziehungen, das besonders 1999 und in den darauffolgenden Jahren unter der Leitung des späteren Bischofs von Australien und Neuseeland, seit 2016 Bischof Ostamerikas, Irinej (Dobrijević), sehr intensiv arbeitete.

Zwei weitere Punkte scheinen an dieser Stelle erwähnenswert. Erstens: Der Großteil der Europabilder und die Stellungnahmen der Kirche zu Europa und zur europäischen Integration sind als Reaktionen auf konkrete politische Ereignisse entstanden. Zudem wurden sie durch negative Berichte über die Serbische Orthodoxe Kirche in westeuropäischen Medien ausgelöst, in denen sich die Autoren öffentlich die Frage stellten, ob die bei den Serben zu beobachtenden Werte und Haltungen (zum Beispiel die Billigung ethnischer Säuberung) überhaupt mit europäischen Werten vereinbar seien. Andererseits traf die Tatsache, dass es unmittelbar nach dem Kosovo-Krieg 1998–1999 unter ihren Glaubensgeschwistern in Europa kaum eine nennenswerte Berichterstattung über das schwierige Schicksal der Serben dort, über die Racheattacken gegen sie und über die gezielte Zerstörung serbisch-orthodoxen Kulturerbes in Kosovo gab, die Kirche sehr hart und löste negative Reaktionen aus. Zweitens: In den öffentlichen Debatten – politisch sowie kirchlich – vermischt sich die Kritik an der Europäischen Union allzu oft mit der Kritik an der internationalen Gemeinschaft (međunarodna zajednica) oder an anderen transnationalen Akteuren (zum Beispiel NATO, UNO). Was mit der Bezeichnung »internationale Gemeinschaft« gemeint ist, wird meistens nicht definiert, sondern fungiert als Sammelbegriff für alle, die als Gegenpol zu Serbien wahrgenommen werden.

Weithin bekannt ist die Tatsache, dass der ambivalente und immer noch offene Prozess der europäischen Integration Serbiens⁴ bisweilen in den anti-westlichen rhetorischen Diskurs führender politischer Akteure eingebettet wurde. Ohne die Verantwortung und die (Mit-)Schuld serbischer Akteure kleinreden zu wollen, sollen einige Rückschläge, die eine entscheidende Rolle dabei spielten, identifiziert werden. So war unter anderem die rasche Anerkennung der selbständigen Republiken Kroatien und Slowenien seitens der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft im Jahr 1992 ein schwerer Schlag für Serbien. Die kroatischen Militäroperationen, die dem Kroatienkrieg 1995 ein Ende brachten, »Blitz« (Bljesak) und »Sturm« (Oluja), führten zur Vertreibung von Hunderttausenden von Serben, die aus Kroatien nach Serbien flüchteten. Die NATO-Luftangriffe im Frühjahr 1999 auf Serbien und Montenegro, inmitten des Kosovo-Kriegs, verursachten zahlreiche Todesopfer unter der Zivilbevölkerung. Dabei fielen die Bomben sogar an den orthodoxen Ostertagen – trotz eines Appells der Serbischen Orthodoxen Kirche. Durch eine erneute Welle von Vertriebenen, die diesmal überwiegend aus IDPs (internally displaced persons) bestand und aus dem Kosovo nach Serbien gelangte, wurde Serbien zum Land mit der höchsten Anzahl von Flüchtlingen und Vertriebenen in ganz Europa⁵. Besonders das Verhalten der internationalen Gemeinschaft im Kosovo-Krieg und danach wurde allgemein zu einem zentralen Konfliktpunkt in Serbien, der gegen »Europa« in Stellung gebracht wurde.

Da Kosovo eine sehr wichtige Rolle in der Geschichte der Serbischen Orthodoxen Kirche im Mittelalter spielte und sich der Patriarchensitz jahrhundertlang dort befand, erlebte die Kirche die Zerstörung serbischen Lebens im Kosovo als ihr Golgatha⁶. Später wurde Serbiens Anerkennung der Selbständigkeit Kosovos, die am 17. Februar 2008 erfolgte, zur Bedingung für die Wiederaufnahme der Verhandlungen über EU-Mitgliedschaft

4 Bereits 2003 wurde Serbien als potenzieller Kandidat für eine EU-Mitgliedschaft identifiziert. Jedoch dauerte es bis 2007, bis das Stabilisierungs- und Assoziierungsabkommen unterzeichnet werden konnte. Serbien beantragte 2009 die EU-Mitgliedschaft und ist seit März 2012 EU-Beitrittskandidat.

5 US Committee for Refugees and Immigrants, USCR Country Report Yugoslavia: Statistics on Refugees and Other Uprooted People, June 2001, URL: <<https://reliefweb.int/report/bosnia-and-herzegovina/uscr-country-report-yugoslavia-statistics-refugees-and-other-uprooted>> (23.10.2018). Zum Ende des Jahres 2000 befanden sich ca. 484 200 Flüchtlinge in Jugoslawien, mit zusätzlich fast 480 000 IDPs. Gemeinsam machten sie ca. 13 % der Gesamtbevölkerung aus.

6 Vgl. Zoran STEFANOVIĆ (Hg.), Распето Косово: Уништене и оскрнављене српске православне цркве на Косову и Метохији (јун–октобар 1999) / Crucified Kosovo: Destroyed and Desecrated Serbian Orthodox Churches in Kosovo and Metohia (June–October 1999), Belgrade 1999; Vojin V. ANČIĆ (Hg.), Crucified Kosovo and Metohija: The Holy Serbian Land, Belgrade 2007.

gemacht. Dadurch wurde sie erneut zu einem Problem im Verhältnis zwischen der Europäischen Union und Serbien⁷.

Die Worte des Metropoliten von Montenegro und des Küstenlandes, Amfilohije (Radović), die er in seiner Rede wenige Tage nach der Unabhängigkeitserklärung Kosovos äußerte, erläutern die Bedeutung dieser ehemaligen serbischen Provinz für die Serbische Orthodoxe Kirche: »Die Welt müsse verstehen [so Amfilohije], dass Kosovo unsere Pupille ist, unser Herz, das Herz unseres Herzens, unsere heilige Stadt Jerusalem, und dass wir ihn, genauso wie unsere Seele und unser Schicksal, nicht aufgeben können«⁸. Und weiter: »Kosovo und Metohija sind für uns keine Geographie eines Raumes, sondern eine Topographie des Sinnes und der Orientierung des Lebens«⁹. Dieser mit biblischem Symbolismus aufgeladene Diskurs zeigt starke Gefühle für das Kosovo – und zielt gleichzeitig darauf, solche Gefühle auch beim Publikum zu erwecken.

Mit den NATO-Luftangriffen 1999 wuchsen die anti-westlichen Ressentiments in Serbien exponentiell, so dass nicht nur die politische Führungsspitze, sondern auch die Serbische Orthodoxe Kirche mit einem intensivierten anti-westlichen Diskurs in die Dekade der 2000er-Jahre eintrat. Damit spiegelte die Haltung der Kirche die allgemeine Stimmung und die Identitätskrise der serbischen Gesellschaft wider, und dies untermauerte ihre Vorbehalte gegenüber Europa und der europäischen Integration.

Schließlich muss das Verhältnis zum ICTY (Internationaler Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien) erwähnt werden, das jahrelang als die größte Hürde auf dem Weg zu Serbiens europäischer Integration betrachtet wurde. Einerseits wurden die serbische Gesellschaft und die Serbische Orthodoxe Kirche durch die Prozesse und Urteile des Strafgerichtshofs mit der Schuld von Serben konfrontiert – eine unangenehme Wahrheit, die ein Großteil der Gesellschaft am liebsten ignorieren oder negieren würde¹⁰. Andererseits haben einige Urteile – besonders diejenigen, die die Verant-

7 Zur Haltung der Serbischen Orthodoxen Kirche zu Kosovos Unabhängigkeit vgl. Irena PAVLOVIĆ, Die Serbische Orthodoxe Kirche und die Unabhängigkeitserklärung des Kosovo. Aktuelle Stellungnahme, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 9/2 (2008), S. 159–160.

8 Митрополит Амфилохије: Косово је наш Свети град Јерусалим [Metropolit Amfilohije: Kosovo ist unsere heilige Stadt Jerusalem], in: Српска православна црква [Serbische Orthodoxe Kirche], URL: <http://spc.rs/sr/mitropolit_amfilohije_kosovo_je_nas_sveti_grad_jerusalim> (22.02.2019): »[...] да је Косово наша зеница, наше срце, срце нашега срца, наш свети град Јерусалим и да се њега, као своје душе и судбине, не можемо одрећи«.

9 Ebd.: »За нас Косово и Метоихја није географија једног простора, већ топографија животног смисла и опредељења«.

10 Zum Umgang mit und zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in Serbien vgl. Eric GORDY, Guilt, Responsibility, and Denial. The Past at Stake in Post-Milošević Serbia, Philadelphia 2013.

wortlichen für die Vertreibung der serbischen Bevölkerung aus Kroatien durch die Militäroperationen »Blitz« und »Sturm« freisprachen – nicht nur in Serbien, sondern in der ganzen Region zu Problemen geführt und sogar den gegenseitigen Hass verstärkt. Die Forderung der Europäischen Union nach einer uneingeschränkten Zusammenarbeit des serbischen Staates mit dem ICTY hat zu starken Vorbehalten gegenüber dem Gerichtshof und dadurch auch gegenüber der EU geführt.

Die Jugoslawienkriege und die NATO-Luftangriffe sowie ihre Auswirkungen haben also auf direkte oder indirekte Weise die Europabilder in der serbischen Gesellschaft und in der Serbischen Orthodoxen Kirche maßgeblich geprägt.

2. Annäherung an Russland und an die Russische Orthodoxe Kirche

Die Änderungen der Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche sowie die aktuell vertretenen Europaverständnisse können nicht vollständig dargestellt werden, ohne die Beziehungen zu Russland (bzw. zur UdSSR) und zur Russischen Orthodoxen Kirche darzustellen. Denn eine parallele und sehr wichtige Entwicklung, die die Europabilder der Serbischen Orthodoxen Kirche in den letzten Jahrzehnten beeinflusst hat, ist die Annäherung an Russland.

Der große Bruder unter den slawischen Völkern wurde im ersten Jahrzehnt nach dem Zerfall Jugoslawiens kaum beachtet. Einerseits hatte Russland während dieser Zeit genug mit den Folgen der Implosion der UdSSR zu tun; das Land musste seine Verhältnisse mit den ehemaligen sowjetischen Republiken neu regeln und neue Netzwerke sowie Wirtschaftsböcke in der Region aufbauen. Andererseits war Serbien mit den Jugoslawienkriegen und ihren katastrophalen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen beschäftigt. Erst während des Kosovokriegs trat Russland an Serbiens Seite energisch auf die internationale Bühne. Russland drohte mit seinem Veto im UN-Sicherheitsrat und war – außer China – fast der einzige einflussreiche Akteur, der sich für Serbien und später auch gegen die Unabhängigkeit Kosovos einsetzte. Dies geschah gleichzeitig mit dem ambitionierten Plan Russlands, seine geopolitische Rolle als Hauptakteur in der Weltpolitik wiederaufzubauen; dabei liegen die wirtschaftlichen Interessen eng bei den politischen Interessen. Die Russische Orthodoxe Kirche folgte dabei, wie auch in jüngster Zeit zu beobachten ist, in der Regel der Außenpolitik ihres Landes.

Seit den 2000er-Jahren hat sich Russlands wirtschaftlicher Einfluss auf Serbien vielfach intensiviert, was eine Reihe von Großinvestitionen in die Infrastruktur, den Energiesektor sowie die Industrie Serbiens beweist. Bis

2017 wurden von russischen Firmen rund vier Milliarden Dollar in Serbien investiert¹¹. Dies läuft parallel zur Wiedererweckung des Mythos' von der engen Verbundenheit der slawischen Völker und von der Rolle Russlands als großer Bruder dieses Bundes. Abgesehen davon können auch eine Intensivierung der zwischenkirchlichen Verhältnisse und eine größere Wahrnehmung der Russischen Orthodoxen Kirche beobachtet werden. Auch dies hat wirtschaftliche Aspekte: So wurden wichtige Aufträge beim Bau des größten orthodoxen Kirchengebäudes Südosteuropas, der Kathedrale des Heiligen Sava, an russische Firmen vergeben¹².

Russischer Einfluss auf Serbien und besonders der Einfluss russisch-orthodoxer Antiwestler auf die serbische Kirche ist nichts Neues: Vielfältige slawophile Verbindungen existierten seit Langem und intensivierten sich oft in Zeiten des Umbruchs¹³. Besonders bekannt ist der bedeutende Einfluss, den die nach der Oktoberrevolution aus Russland geflüchteten Theologen und andere Intellektuellen, die in Belgrad ihre neue Heimat fanden, auf die Serbische Orthodoxe Kirche ab den 1920er-Jahren ausübten¹⁴. Nach Titos Bruch mit Stalin im Jahr 1948 – nachdem Jugoslawien versuchte, einen blockunabhängigen Sonderweg einzuschlagen – war es jedoch nicht erwünscht, enge Beziehungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche zu pflegen. Anti-West-Positionen waren ein in der serbisch-orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts präses Phänomen, das besonders von zwei einflussreichen Theologen, Bischof Nikolaj Velimirović und Archimandrit Justin Popović, vertreten wurde. Der Großteil der serbischen Bischöfe, die Anfang der 1990er-Jahre ihr Amt eintraten, waren Schüler Popovićs, der eine theologische Orientierung nach griechischer Tradition im Sinn der Lehre des Gregorios Palamas vertrat¹⁵. Diese Bischöfe haben fast alle in Athen studiert.

Als wichtigstes Merkmal des zunehmenden Einflusses der russischen Orthodoxie kann im Diskurs der Serbischen Orthodoxen Kirche eine Zuspitzung der Dichotomie »Europa vs. Orthodoxie« – d. h. russophile und

11 Vgl. dazu den Text des Botschafters der Russischen Föderation in der Republik Serbien in der serbischen Tageszeitung *Politika* [Politik] unter dem vielsagenden Titel: Aleksandar ČEPURIN, Naša ljubav ne poznaje granice [Unsere Liebe kennt keine Grenzen], in: *Politika*, 11. Juni 2017, S. 11.

12 So wurde u. a. das zentrale Kuppelmosaik von russischen Künstlern in Moskau erstellt und die Kosten dafür in Höhe von 4 Millionen Euro von der russischen Firma Gazprom Neft und der Föderalagentur Rossotrudnitschestwo für Angelegenheiten der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten, für Fragen der im Ausland lebenden Mitbürger und für internationale humanitäre Zusammenarbeit getragen.

13 Mihailo VOJVODIĆ (Hg.), *Srbija i Rusija 1814 – 1914 – 2014* [Serbien und Russland 1814 – 1914 – 2014], Belgrad 2016.

14 Vgl. Klaus BUCHENAU, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden 2011.

15 Vgl. Thomas BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 1992.

allgemein slawophile Haltungen vs. »Liebe zum Westen« – beobachtet werden. Das gleiche Diskurselement, die Verwendung von »Europa« oder des »Westens« als Gegenpol von »Russland«, ist in aktuellen serbischen politischen Diskursen ebenfalls zu finden, obwohl die tatsächlichen politischen Entscheidungen eher auf den Versuch eines Ausgleichs beider Seiten hindeuten¹⁶. Gegenüberstellungen der serbischen Orthodoxie und den »gottlosen« Gesellschaften West- und Nordeuropas sind im gesamten öffentlichen Diskurs der Kirche präsent. Das Phänomen der Annäherung beider Kirchen, die sich in den kirchlichen Diskursen beobachten lässt, sowie ihre zunehmend engere Beziehung besonders seit der Mitte der 2000er-Jahre sind bisher nur unzureichend erforscht.

Auch im Bereich der kirchlichen Soziallehre hat die Serbische Orthodoxe Kirche von der Erfahrung der Russischen Orthodoxen Kirche profitiert. Die Serbische Orthodoxe Kirche war weitgehend nicht darauf vorbereitet, sich mit aktuellen Fragen der Gesellschaft auf reflektierte und konstruktive Weise auseinanderzusetzen. Nach Jahrzehnten im religionsfeindlichen sozialistischen Jugoslawien begrüßte die Kirche die »Öffnung« und ihre zunehmende Handlungsfreiheit in der Milošević-Ära. Die nationalistische Rhetorik sprach die Kirchenleitung am Anfang an, auch wenn sich der Patriarch später – leider viel zu spät – von Miloševićs Politik distanzierte. Für die Herausforderungen einer Postkriegsgesellschaft jedoch war die Kirchenleitung gar nicht vorbereitet.

Die Serbische Orthodoxe Kirche hat also die von der Russischen Orthodoxen Kirche entwickelte Sozialethik einfach übernommen – was aber oft auch zu Konflikten führt, weil diese Sozialethik komplexe gesellschaftlichen Fragen allzu oft auf eine unterkomplexe, ein Schwarz-Weiß-Denken befördernde moraltheologische Argumentation reduziert. Solche Konflikte sind besonders in den öffentlichen Diskussionen über die Themen wie Abtreibung oder Homosexualität zu beobachten. Ein Beispiel wären die Paraden der LGBTQ-Community in Belgrad, die jahrelang abgesagt werden mussten, weil die früher abgehaltenen Paraden immer in Gewalt endeten – meistens durch Attacken von kirchennahen Gruppierungen von Randalierern. Wenn europäische Staaten Serbien sowie die Serbische Orthodoxe Kirche aufforderten, einen friedlichen Verlauf der Parade zu ermöglichen, wurde dies von der Serbischen Orthodoxen Kirche in ihrem Diskurs so präsentiert, dass für »Europa« (und für die EU) die Rechte der Homosexuellen wichtiger seien als christliche und kirchliche Werte.

16 Andrew KONITZER, *Serbia between East and West*, in: *Russian History* 38 (2011), S. 103–124.

3. Äußerungen über Europa in der Serbischen Orthodoxen Kirche

Allgemein beschäftigte sich die Serbische Orthodoxe Kirche in den 2000er-Jahren relativ intensiv mit Fragen der europäischen Integration. Der Höhepunkt dieser Beschäftigung lag zwischen 2003 und 2005 – dies war die Übergangszeit von der EU-orientierten Đinđić-Regierung (2001–2003) zur euroskeptisch orientierten Regierung von Vojislav Koštunica (2004–2008). Zudem löste sich 2003 die Staatenunion von Serbien und Montenegro auf, und im März 2004 fand eine Welle antiserbischer Gewalt im Kosovo statt, bei welcher zahlreiche Menschen getötet oder verletzt sowie mehrere Dutzend serbische Sakralbauten zerstört wurden. All dies führte zu einer Dämpfung der Begeisterung für Serbiens EU-Beitritt und insbesondere für die Zustimmung zu einer uneingeschränkten Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien.

Eine Untersuchung der Berichterstattung der Kirche zu den Themen Europa und europäische Integration hat gezeigt: Unter den als positiv, neutral oder negativ einzustufenden Beiträgen in *Pravoslavlje* dominieren zu dieser Zeit die negativen Berichte¹⁷. Danach wurde die Thematik sporadischer behandelt, doch kann man auch später – nicht nur in der Kirchenpresse, sondern auch unter den öffentlichen Äußerungen der Mitglieder der Kirchenleitung – Beispiele für unterschiedliche Meinungen zu Europa finden.

In der bereits zitierten Rede des Metropoliten Amfilohije nach der Unabhängigkeitserklärung Kosovos im Februar 2008 heißt es in diesem Kontext:

Historisch [betrachtet] gehören wir zu diesem Europa und wollen in Gemeinschaft mit seinen Völkern in Würde und Gleichheit sein, aber wenn der Preis der EU[-Mitgliedschaft] darin besteht, auf uns selbst zu verzichten und die historische Erinnerung an den Kosovo-Pakt¹⁸, der mit dem Blut einer Nation besiegelt ist, auszulöschen, dann akzeptieren wir eine solche Erpressung nicht¹⁹.

17 Angela ILIĆ, Identitätskonstruktionen, Europabilder und der Umgang mit der Vergangenheit im Europadiskurs von Kirchen in Kroatien, Serbien und Slowenien, 2000–2013, in: Irene DINGEL / Jan KUSBER (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen III. Personen und Kontexte, Göttingen 2017 (VIEG Bh. 115), S. 169–196.

18 Mehr über diesen Pakt aus dem Jahr 1389, der zum nationalen und kirchlichen Grundmythos über Kosovo als serbisches Land gehört, bei Rebecca WEST, Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia, London 1995 (Reprint), S. 909–911.

19 Metropolit Amfilohije: Kosovo ist unsere heilige Stadt Jerusalem: »Ми тој Европи припадамо историјски и желимо заједницу са њеним народима у достојанству и једнакости, али, ако је цена ЕУ да се одрекнемо себе и историјског сећања, Косовског завета, запечаћеног крвљу једног народа, ми не пристајемо као народ на такву уцену«.

Im selben Jahr veröffentlichte *Pravoslavljje* eine Rede von Bischof Lavrentije (Trifunović), dem langjährigen Vorsitzenden der serbisch-deutschen Gesellschaft, die dieser bei einer großen Versammlung der serbisch-orthodoxen Jugend gehalten hatte. Nach einer Warnung über die Fallen und Gefahren des modernen Europa erklärte Lavrentije:

Es gibt nichts, was wir von [Europa] im Bereich der geistigen und moralischen Werte lernen können! Im Gegenteil, wenn wir Teil Europas werden, würden wir unsere ethischen Merkmale verlieren, obwohl wir andere Versprechungen erhalten hatten.

Und weiter:

Europa ist ein Schmelzofen, in dem alle möglichen Dinge vermischt und zusammengekocht sind; diejenigen, die zahlreich sind, werden die Schwächeren überwinden. Und wir [...] wir würden ertrinken²⁰.

Im Gegensatz zum übrigen Europa identifizierte Lavrentije die serbische Identität in erster Linie als eine untrennbar mit Kosovo verbundene Identität. Wer das nationale und moralische Erbe Kosovos nicht respektiere, ist laut Lavrentije ein Verräter der serbischen Identität und der serbischen Interessen.

Einen etwas mäßigeren Ton schlägt Irinej (Bulović), Bischof von Bačka, in einem ebenfalls 2008 publizierten Interview mit der Wochenzeitschrift *Pečat* (Siegel) an:

Die Trennung von Kirche und Staat – heute, in der Europäischen Union, in Europa und in der demokratischen Welt – bedeutet nicht [...] den Ausschluss der Kirche aus der Gesellschaft oder ihre wie immer geartete Marginalisierung, sondern die Anerkennung separater Kompetenzen («autonome Befugnisse») [...] Das heutige Russland kann, wenn es um die Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat geht, Serbien als Vorbild dienen. Es ist aber nicht das einzige Vorbild für uns: Da sind auch noch Deutschland, Österreich und viele andere europäische Länder – sogar Frankreich²¹.

20 Informationsdienst der Valjevo Eparchie, *Kosovski zavet ili Evropa* [Der Kosovo-Pakt oder Europa], in: *Pravoslavljje* 985 (2008), S. 9–12. Zitiert in Ilić, Identitätskonstruktionen, S. 181.

21 Епископ бачки Г. Ириниј. Интервју недељнику Печат [Bischof von Batschka, Herr Irinej. Interview für die Wochenzeitschrift Siegel], 29.12.2008, in: Српска православна црква [Serbische Orthodoxe Kirche], URL: <http://spc.rs/sr/episkop_backi_g_irinej_intervju_nedeljniku_pecat> (25.02.2019): »Одвојено ст Цркве и државе – данас, у Европској Унији, у Европи и у демократском свету – не значи [...] изгон Цркве из друштва или њену већу или мању маргинализацију него значи признавање одвојених надлежности («аутономних ингеренција») [...] Данашња Русија, кад је реч о односу Црква – држава,

Irinej hatte mehrfach an den zwischen 1999 und 2009 laufenden zwischenkirchlichen Gesprächen mit Vertretern der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz teilgenommen, bei denen öfters auch das Thema Staat-Kirche-Verhältnisse thematisiert und das deutsche Modell der Trennung bei gleichzeitiger Kooperation ausführlich vorgestellt wurde. Zudem wurde ein deutscher Experte dazu eingeladen, die Serbische Orthodoxe Kirche in diesem Bereich zu beraten²².

Einen anderen Ton schlug der 2012 verstorbene Belgrader Theologieprofessor Radovan Bigović an, der einerseits vor der Instrumentalisierung der Kirche zu nationalistischen Zwecken, andererseits aber vor der Instrumentalisierung der Kirche zu einem gottlosen Internationalismus warnt:

The Church is not an archaeological institution safeguarding decrepit national traditions. The mission of the Church cannot be functionalized to satisfy the needs and objectives of any form of secular nationalism or internationalism²³.

Für die Serbische Orthodoxe Kirche heißt anti-europäisch meist auch anti-ökumenisch: Das schwer belastete Verhältnis zum Katholizismus wird (fast) immer mit Seitenblicken auf die Verhältnisse in der römisch-katholischen Kirche Kroatiens betrachtet²⁴. Deshalb hat in jüngerer Zeit auch noch kein Besuch des Papstes in Serbien stattgefunden, obwohl der Vatikan mehrmals Interesse gezeigt hat. Erwähnenswert ist die Tatsache, dass die positive Verbindung mit den orthodoxen Bruderkirchen (in Russland, Griechenland oder anderswo) in kirchlichen Texten und Äußerungen am häufigsten separat von europäischen Fragen behandelt und nicht explizit als Gegenpol oder Alternative zu einem vereinten Europa dargestellt wird. Die anti-ökumenische Haltung wird manchmal sogar als Anti-Pan-Orthodoxie interpretiert. Russland versuchte im Juni 2016 jedoch vergeblich, Einfluss zu nehmen – die Serbische Orthodoxe Kirche schickte nach langer Überlegungszeit eine große Delegation zum Panorthodoxen Konzil auf Kreta, denn die engen Verbindungen zur griechisch-orthodoxen Kirche bestehen auch weiterhin²⁵.

може да послужи Србији као пример за углед. А она није једини пример нама за углед. Ту је и Немачка, ту и Аустрија, ту и многе друге европске земље – чак и Француска».

²² Vgl. Angela Ilić, Churches in the Face of Political and Social Transition. German-Serbian Ecumenical Consultations 1999–2009/Kirchen und der politisch-gesellschaftliche Wandel. Deutsch-serbische ökumenische Begegnungen 1999–2009, Leipzig 2014.

²³ Radovan Bigović, The Orthodox Church in 21st Century, Belgrade 2009, S. 121.

²⁴ Zu den zwei Kirchen und ihrem Verhältnis vgl. Klaus BUCHENAU, Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich, Wiesbaden 2004.

²⁵ Vom 19. bis 26. Juni 2016, zum ersten Mal nach mehr als eintausend Jahren, trafen sich auf der griechischen Insel Kreta Vertreter von 10 der insgesamt 14 selbststän-

Obwohl sich – wie gesehen – die Kirchenleitung nicht immer und nicht nur pro-russisch und anti-europäisch äußert, gibt es Bewegungen und Organisationen innerhalb – besser gesagt: am Rande – der Serbischen Orthodoxen Kirche, die eine deutlich radikalere Sicht vertreten. Unter ihnen ist die ultranationalistische, anti-europäische und anti-ökumenische Gruppe *Dveri* (Türe) wahrscheinlich am bekanntesten²⁶. Dass es sich bei ihr nicht um eine unbedeutende Randerscheinung handelt, untermauert die Tatsache, dass *Dveri* unter dem Namen *Srpski pokret Dveri* (Serbische Bewegung Dveri) seit 2011 als politische Partei agiert und seit 2015 mehrere Abgeordnete im serbischen Parlament stellt. Die Gruppe wurde 1999 als Studentenbewegung gegründet und organisierte in den frühen 2000er-Jahren zahlreiche Vorträge und Podiumsdiskussionen an der Belgrader Universität – mit Unterstützung und aktiver Beteiligung der serbisch-orthodoxen Kirchenleitung. Erst nach vielen Jahren distanzierte sich die Kirche von den extremen Ansichten dieser Gruppe. Es war *Dveri*, die 2010, 2014 und 2016 zur Gewalt gegen die Teilnehmer der in Belgrad gehaltenen oder zu haltenden Gay-Pride-Paraden aufrief.

Eine weitere innere Differenzierung soll an dieser Stelle angesprochen werden: die Unterschiede, die zwischen der Mutterkirche und den in der west- und mitteleuropäischen Diaspora fungierenden Diözesen und Kirchengemeinden zu beobachten sind. Dass es tatsächlich unterschiedliche Europaverständnisse gibt, kann nicht pauschal behauptet werden, aber in der alltäglichen Praxis lassen sich oft von der »offiziellen Belgrader Linie« deutlich abweichende, europafreundliche und ökumenisch orientierte Haltungen identifizieren, nicht zuletzt aufgrund der eigenen positiven praktischen Erfahrung vor Ort. Obwohl Kontakte mit Vertretern anderer Konfessionen und Meinungen allein nicht automatisch zu einer tolerante(re)n Haltung führen – wie Soziologen nachgewiesen haben –, helfen sie jedoch häufig dabei, die eigenen Haltungen zu überdenken und die Horizonte zu erweitern²⁷. So setzte sich 2009 der Generalvikar der serbisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa, Erzpriester Milan Pejić aus Hannover in einem ökumenischen Konflikt gegen die Russische Orthodoxe Kirche durch. Als die Russische Orthodoxe Kirche mit dem Abbruch der Beziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) drohte – nachdem eine Frau, Margot Käßmann, zur EKD-Ratsvorsitzenden gewählt worden war – und

digen orthodoxen Kirchen der Welt, um über verschiedene Themen zu diskutieren. Die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche, das Griechisch-Orthodoxe Patriarchat von Antiochien, die Georgische Orthodoxe Apostelkirche und die Russische Orthodoxe Kirche nahmen nicht teil.

²⁶ Srđan Mladenov JOVANOVIĆ, *The Dveri Movement Through a Discursive Lens. Serbia's Contemporary Right-Wing Nationalism*, in: Südosteuropa. Journal of Politics and Society 66/4 (2018), S. 481–502.

²⁷ Marc HOOGE, *Value Congruence and Convergence in Voluntary Associations. Ethnocentrism in Belgian Associations*, in: Political Behavior 25/2 (2003), S. 151–175.

deshalb die Feierlichkeiten zum 50. Jubiläum des offiziellen Dialogs verschoben bzw. abgesagt wurden, artikuliert Pejić in klaren Worten die Unterstützung seiner Diözese für die ihnen gut bekannten Käßmann²⁸.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Aus dem Europadiskurs der Serbischen Orthodoxen Kirche wird klar, dass innerhalb der Kirche unterschiedliche Ansichten vertreten sind, unter denen eher die aus der Erfahrung der letzten Jahrzehnte gewachsenen negativen Haltungen dominieren. Im Diskurs über die europäische Integration wird die Angst vor dem Verlust einer orthodoxen Identität am häufigsten formuliert; dennoch ist die Kirchenleitung nicht vollständig ablehnend gegenüber Europa und der Europäischen Union. Was von den meisten Äußerungen fehlt ist eine Definition von Europa, was sie unter dem Begriff meinen. Aus den unterschiedlichen Texten und Reden könnten Europadefinitionen als eine Wertegemeinschaft christlicher Völker, als politisches Projekt säkularisierten Gesellschaften oder als loser Kulturkreis entnommen werden, jedoch ohne Klarheit oder Vollständigkeit.

Ebenfalls differenziert erscheint das Bild von Russland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Obwohl sich die Verhältnisse in letzter Zeit deutlich intensivierten und eine recht enge Verbindung entstanden ist, die im Januar 2019 mit dem Besuch des serbischen Patriarchen Irinej beim russischen Patriarchen Kyrill in Moskau einen neuen Höhepunkt erreichte, folgt die Serbische Orthodoxe Kirche dem Beispiel der Russischen Orthodoxen Kirche nicht in jeder Angelegenheit und bei jedem Thema.

Die Abwesenheit einer homogenen Haltung gegenüber Europa in der Serbischen Orthodoxen Kirche und in ihrem Diskurs zeigt einen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Kirchen: Die serbische Kirche agiert viel mehr ad hoc, nicht strategisch durchgedacht und zentralisiert, sondern eher als Reaktion auf politische und gesellschaftliche Geschehnisse statt als Aktion. Sie besitzt auch keine vergleichbare Infrastruktur oder ein solches Maß an Institutionalisierung wie die deutlich größere Russische Orthodoxe Kirche mit ihrem eigenen kirchlichen Außenamt.

Was die Zukunft betrifft, sollte das Thema »Generationswechsel« unter den Bischöfen und Theologen erwähnt werden. In der jüngeren Generation der Bischöfe gibt es einige, die im Ausland geboren und aufgewachsen sind

²⁸ Serbische Kirche verteidigt Käßmann, in: Unsere Kirche. Evangelische Wochenzeitung, 16.11.2009, URL: <<https://unserekirche.de/archiv/2009/11/serbische-kirche-verteidigt-kaessmann-3257/>>, Evangelischer Presseverband für Westfalen und Lippe e. V. (Hg.), 27.02.2019.

und die Kriege und Krisen der letzten Dekaden teilweise vom Ausland erlebt haben. Auch studieren zahlreiche serbisch-orthodoxe Theologen in West-Europa, manche mit EKD-Stipendien an Universitäten in Deutschland. Es besteht die Hoffnung, dass sie positive Erfahrungen mit »Europa« machen und in ihre zukünftige Arbeit einbeziehen und dass sie sich reflektiert und gut informiert mit diesem für Serbiens Zukunft sehr wichtigen Themenkreis auseinandersetzen werden.

Jens Oboth

Für Frieden und Versöhnung in Europa

Pax Christi (PX) Deutschland in der Frühphase
des Kalten Krieges (1945–1960)

Im April 2018 wurde der deutsche Zweig der internationalen Friedensorganisation PX¹ 70 Jahre alt. Dabei durchlief er in den vergangenen Jahrzehnten einen substantiellen Transformationsprozess, der Mitte der 1960er Jahre einsetzte und aus einer unpolitischen, marienfrommen und papsttreuen Gebetsbewegung eine (links-)politisch engagierte, überwiegend pazifistisch eingestellte Organisation machte. Sein Einsatz für Frieden, Abrüstung, internationale Völkerverständigung, Versöhnung und Erinnerung an die NS-Verbrechen hat zu dieser Politisierung maßgeblich beigetragen. Der vorliegende Beitrag beleuchtet die späten 1940er sowie die 1950er Jahre, in denen deutsche Katholiken die aus Frankreich kommende Versöhnungs-offerte von PX aufgriffen, einen eigenen nationalen Zweig aufbauten und gemeinsam mit ihren französischen Dialogpartnern daran gingen, durch die Überwindung nationaler Stereotype und Ressentiments an der katholischen Nachkriegsidee eines »rechristianisierten« und versöhnten Europas zu arbeiten. Versöhnung, so die Erfahrung jener frühen Jahre, konnte letztlich nur durch die Begegnung mit den Opfern des NS-Terrors möglich werden².

1. Die Anfänge der PX-Bewegung und die ersten Jahre des deutschen Zweiges

Die internationale Friedensbewegung PX nahm in Frankreich, noch während der deutschen Besatzung, im Herbst 1944 ihren Anfang. Zentrale Figur der kleinen Gründungsgruppe war die fromme, republikanisch gesinnte

- 1 In diesem Beitrag wird für Pax Christi (PX) die Abkürzung der frühen Jahre verwendet, ebenso die damalige Selbstbezeichnung als nationaler »Zweig«. Heute wird von nationalen »Sektionen« gesprochen.
- 2 In meinen Ausführungen beziehe ich mich maßgeblich auf die Ergebnisse meiner Dissertation. Vgl. Jens OBOOTH, Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und »Vergangenheitsbewältigung«, Paderborn u.a. 2017.

Gymnasiallehrerin Marie-Marthe Dortel-Claudot³. Angeregt durch eine Gebetsbewegung zur Bekehrung Russlands, die Maurice Feltin in den 1920er Jahren als damaliger Erzbischof von Bordeaux gegründet hatte, rief sie zu einem »Gebetskreuzzug für die Bekehrung Deutschlands« (»Croisade de Prière pour la conversion de l'Allemagne«) auf⁴. Gemeinsam mit ihrem Ehemann, weiteren Laien, Ordensangehörigen und Weltgeistlichen, die sich im Milieu der Résistance der Kollaboration entzogen hatten, trat sie auf Vermittlung von Erzbischof Feltin an den damaligen Bischof von Montauban, Pierre-Marie Théas, mit der Bitte um die Übernahme des bischöflichen Protektorats heran. Théas, der im Jahre 1947 zum Bischof des Doppelbistums Tarbes und Lourdes ernannt wurde, wuchs rasch in die Rolle einer emblematischen Persönlichkeit der PX-Bewegung. Er hatte während der deutschen Okkupation in Frankreich gegen die Juden-Deportationen in seinem Bistum protestiert, was seine Verhaftung und Internierung als Geisel zur Folge hatte⁵. Seine Erfahrungen in der Gefangenschaft einerseits und die von Dortel-Claudot im Widerstandskampf andererseits fügten sich zu einer gemeinsamen Interpretation⁶ der Vater-unser-Bitte »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern« zusammen, um bereits in der Endphase des Krieges eine Aussöhnung mit dem »Erbfeind« Deutschland einzuleiten. Man kann deshalb konstatieren, dass das Gründungsmoment von PX ein Spirituelles war.

Die Gebetsbewegung erfuhr nach Kriegsende eine starke Unterstützung durch die katholische Hierarchie. Angelo Roncalli, damals der päpstliche Nuntius in Paris (und der spätere Papst Johannes XXIII.), erwirkte bereits 1947 die Befürwortung der Bewegung durch Papst Pius XII. sowie die Unterstützung durch den größten Teil des französischen Episkopats⁷. PX nannte sich nun offiziell: »Gebetskreuzzug für die Nationen«. Begründet wurde die Namensänderung mit dem Argument, dass *sämtliche* europäischen Länder von Säkularismus und Laizismus und einem daraus resultierenden Wertevakuum betroffen seien. Geistiger Umkehr bedürften daher alle Völker⁸.

3 Vgl. Michel DORTEL-CLAUDOT, Les premières années de Pax Christi, de 1945 à Pâques 1950, Assisi 2005, S. 2–13.

4 Vgl. OBOOTH, Pax Christi Deutschland, S. 67–72.

5 Vgl. Frédéric DROUIN (Hg.), Monseigneur Théas, Évêque des Montauban, les Juifs, les Justes, Toulouse 2004.

6 Exemplarisch dazu: Hermann PFISTER u. a., Kirchliche Friedensarbeit am Beispiel der katholischen Friedensbewegung Pax Christi, in: Ders. (Hg.), Pax Christi. Friedensbewegung in der katholischen Kirche. Was ist Pax Christi? Was will Pax Christi? Wie entstand Pax Christi?, Waldkirch 1980, S. 26–29.

7 Die Gründung der PX-Bewegung in Frankreich wurde erstmals einer wissenschaftlichen Aufarbeitung unterzogen von François MABILLE, Les catholiques et la paix au temps de la guerre froide. Le mouvement catholique international pour la paix Pax Christi, Paris 2004.

8 Vgl. ebd., S. 27.

Zudem war in den unmittelbaren Nachkriegsjahren innerhalb der katholischen Geisteswelt die Vorstellung weit verbreitet, dass der Nationalsozialismus eine Folge eines übersteigerten Nationalismus gewesen sei. An die Stelle eines Europas der einzelnen Nationalstaaten müsse nun dagegen ein die Nationalstaaten überwölbendes Europa mit »abendländisch-universalistischer Provenienz« treten⁹.

Die Idee von PX gelangte nach Kriegsende über verschiedene Wege nach Deutschland. So hatten mehrere Zeitschriften über die Neugründung in Frankreich berichtet¹⁰. Friedensbewegte deutsche Katholiken nahmen daraufhin z. T. unabhängig voneinander Kontakt zu Dortel-Claudot und ihrer Mannschaft auf. Den wichtigsten Verbindungsstrang zwischen der französischen Initiative und den deutschen Akteuren bildete das Saarland, das ab 1947 einen autonomen Status innehatte und deshalb auch bald neben dem im Entstehen begriffenen deutschen einen eigenen nationalen PX-Zweig bildete¹¹. Dort hatte der in Völklingen lebende Josef Probst, seit 1945 als Dolmetscher bei der saarländischen Regierung angestellt, die aus Frankreich kommende Initiative aufgegriffen und umgehend Tuchföhlung mit Dortel-Claudot aufgenommen. Probst war ein enger Weggefährte und ehemaliger Mitarbeiter von Marc Sangnier, einem charismatischen französisch-katholischen Politikers und Gründers der republikanischen Bewegung »Le Sillon«. In den frühen 1920er Jahren hatte Probst sowohl dem katholischen Jugendbund »Quickborn« wie dem »Friedensbund der deutschen Katholiken« (FDK) angehört. 1926 nahm er an dem von Sangnier initiierten großen deutsch-französischen Friedenskongress von Bierville teil.

Als glühender Verfechter der deutsch-französischen Jugendtreffen der Zwischenkriegszeit informierte Probst den 1945 aus britischer Kriegsgefangenschaft heimkehrenden »Quickborn«-Freund und Kapuzinerpater Manfred Hörhammer sowie andere ehemalige Mitglieder des FDK von der PX-Gründung in Frankreich. Neben dem Saarland wurden, unterstützt durch französische Militärgeistliche und »Quickborn«-Mitglieder, weitere Kontaktstellen insbesondere in Bayern, im Badener Raum, in Rheinland-Pfalz, in Nordrhein-Westfalen und in Berlin aufgebaut¹². Ab 1947 setzte in Deutschland mit maßgeblicher personeller Unterstützung durch die beiden Laien-Vereinigungen »Deutsche Volkschaft« (DV) und »Katholische Männerbewe-

9 Ulrich LAPPENKÜPER, Adenauer, Schuman und die deutsch-französische Verständigung 1948–1963. Ideelle Visionen und kalkulierte Interessen, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005), S. 301–326, hier S. 303.

10 So z. B. ab 1946 die Herder Korrespondenz oder die zweisprachige Zeitschrift Dokumente/ Documents. Vgl. ОВОТН, Pax Christi Deutschland, S. 188f.

11 Vgl. ebd., S. 201–215.

12 Josef PROBST, Pax-Christi-Rundbrief 1948/1, S. 1; in: Bischöfliches Diözesanarchiv Aachen (BDA), NL Hörhammer, Akte 6.

gung« (KMB¹³ schließlich ein systematischerer Aufbau ein, wenngleich die organisatorischen Vorgaben aus Paris dazu äußerst vage blieben, um dem charismatischen Moment möglichst viel Raum zu gewähren. Eine Bewegung wollte man sein, wie es der Kreuzzugsgedanke (»Croisade«) unterstricht und kein Verein, dessen zur Trägheit neigende Organisationsform man fürchtete. Entsprechend sollten sämtliche anfallenden Ämter ehrenamtlich ausgeübt werden¹⁴. Gemäß den Weisungen aus Frankreich erfolgte der Aufbau diözesanegliedert, d. h. in jeder Diözese wurde je eine Bistumsstelle eingerichtet. In den einzelnen Bistümern entstanden wiederum Ortsgruppen, deren Zentrum meist eine Pfarrei bildete. Allerdings entwickelte sich PX nicht in allen Diözesen gleich stark. Entscheidend war, ob engagierte und charismatische Laien gefunden werden konnten und in welcher Intensität der jeweilige Ortsbischof die Gebetsbewegung unterstützte. Da zum Beispiel die Bischöfe Johannes Joseph van der Velden (Aachen), Joseph Schröffer (Eichstätt) und Konrad Landersdorfer (Passau) ein persönliches Interesse an einer Förderung hatten, konnte in deren Bistümern PX recht unkompliziert Fuß fassen. Auch wenn zahlreiche Grußadressen deutscher Bischöfe während des Aufbaus für die Moral und die öffentliche Sichtbarkeit der Bewegung wichtig waren, muss betont werden, dass fast die gesamte Aufbau- und Organisationsarbeit von Laien oder Angehörigen des niederen Klerus geleistet wurde.

Im April 1948 wurde der deutsche PX-Zweig im niederrheinischen Marienwallfahrtsort Kevelaer im Beisein zahlreicher hoher kirchlicher Würdenträger, darunter der Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings sowie der Apostolischen Visitator Aloysius Muench, offiziell gegründet. Ins kollektive Gedächtnis der PX-Mitglieder prägte sich eine besondere Geste der Versöhnung durch Bischof Théas ein: Dieser spendete am »Weißen Sonntag« den Erstkommunikanten die heilige Kommunion und brachte deren sich in französischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Väter mit. Während seiner Ansprache auf dem Kevelaerer Kapellenplatz rief er den Zuhörenden zu: »Ich begrüße das gesamte Deutschland und bringe ihm den Bruderkuß des christlichen Frankreichs, einen Kuß, der Verzeihung gewährt und solche sucht, das heißt den Kuß der Versöhnung«¹⁵.

Doch schon bald war es vorbei mit der Harmonie. Heftiger und lange währende interne Konflikte entzündeten sich 1948 innerhalb der deutschen Führungsriege nicht nur anlässlich der Einrichtung einer Hauptgeschäftsstelle,

13 Zur Bedeutung der Vereinigungen DV und KMB für den Aufbau erster PX-Strukturen in Deutschland vgl. Oboth, Pax Christi Deutschland, S. 152–164, 164–172.

14 Vgl. ebd., S. 187–192.

15 Pierre-Marie THÉAS, Die Bruderhand des christlichen Frankreichs, in: Hans Heinz Molls (Hg.), Der Weg in den Frieden. Erste Internationale Arbeitstagung der »Pax Christi«. Kevelaer, 1. bis 4. April 1948. Geschehnis und Gehalt, S. 109–116, hier S. 110.

von der aus die gesamte PX-Arbeit in Deutschland koordiniert werden sollte. Streit gab es auch um die Herausgabe der Rundbriefe und der Zeitschrift, sowie die Organisation der groß angelegten PX-Wallfahrten nach Lourdes. Als Kardinal Frings während des Konvenients der Fuldaer Bischofskonferenz im November 1948 den Aachener Oberhirte Johannes Josef van der Velden zum Bischöflichen Protektor des deutschen PX-Zweiges ernannte¹⁶, konnte Aachen schließlich den Standortstreit um eine Hauptgeschäftsstelle für sich entscheiden. Am verheerendsten wirkte sich für die PX-Bewegung indes das irreversible Zerwürfnis zwischen dem Pariser Generalsekretariat und der Leitung des deutschen Zweiges aus. Die wichtigsten Gründe dafür waren neben fortgesetzten Kompetenzstreitigkeiten vor allem gravierende organisatorische Mängel während der großen Lourdes-Wallfahrt 1949. Da zusätzlich aus genau den gleichen Gründen auch eine Zusammenarbeit zwischen Dorteil-Claudot und Bischof Théas unmöglich wurde, stand PX in den Jahren 1950/51 kurz vor dem Aus. Es ist im Wesentlichen Papst Pius XII. zu verdanken, dass es nicht zum Äußersten kam. Dieser beauftragte den Pariser Erzbischof Feltin mit der Reorganisation der PX-Bewegung, die sich etwa zwei Jahre hinzog und im deutschen Zweig für erhebliche Verunsicherung und Resignation sorgte¹⁷. Unter Feltin wurde schließlich das Ehepaar Dorteil-Claudot und ein Teil ihrer Mitarbeiter entlassen. Der Neuaufbau der PX-Bewegung Anfang der 1950er-Jahre hatte ihre »Verkirchlichung« zur Folge, d. h. sie wurde fest in die amtskirchlichen bzw. klerikalen Hierarchiestrukturen eingebunden. Diese Maßnahme bewirkte innerhalb der Bewegung zugleich einen Professionalisierungsschub. Die eigene Friedensarbeit wurde systematisiert und erfuhr nun eine zunehmende Verwissenschaftlichung, indem unter den Schlagworten »Gebet«, »Studium« und »Aktion« erstmals auch das Gespräch mit anderen Fachdisziplinen, wie zum Beispiel der Wirtschafts-, Politik- und Sozialwissenschaft, gesucht wurde¹⁸.

Wer fühlte sich in Deutschland von dem aus Frankreich kommenden PX-Gedanken angesprochen? Dessen erste Rezipienten waren, wie zum Beispiel Josef Probst, vor allem ehemalige Mitglieder des 1933 von den Nationalsozialisten aufgelösten und 1947 unter anderem vom Dominikanerpater Franziskus Stratmann wiedergegründeten FDK. Hinzu kamen konservative Abendland-Begeisterte sowie marienfromme und wallfahrtsaffine einfache Gläubige, die sich in erster Linie vom geistig-spirituellen Charakter der Bewegung angezogen fühlten und keinen besonderen Wert auf politische Bekenntnisse legten. Doch auch viele Mitglieder der linkskatholisch bzw. christlich-sozialistisch orientierten DV, zu deren Netzwerk unter ande-

16 Vgl. OBOTh, *Pax Christi Deutschland*, S. 234.

17 Vgl. ebd., S. 284–300.

18 Vgl. ebd., S. 317f.

rem Walter Dirks gehörte, schlossen sich PX an, ebenso Mitglieder aus der ökumenischen »Una-sancta-Bewegung«. Viele der frühen Akteure fühlten sich den Idealen der katholischen Jugendbewegung der Weimarer Zeit verpflichtet, deren Vereinigungen sich nach dem Ersten Weltkrieg an deutsch-französischen Jugendtreffen beteiligt hatten. Entsprechend stark vertreten waren im deutschen PX-Zweig Gruppierungen, die sich auf die Jugendbewegung der Zwischenkriegszeit beriefen, wie etwa die »Katholische Junge Mannschaft« (KJM), die »Großdeutsche Jugend« um den als »Siedlervater« bekannten Nikolaus Ehlen oder die stark vom Sühnegedanken geprägte und in Krefeld entstandene, eher konservativ-abendländisch ausgerichtete KMB. Deren Sühnekreuz, das »Aachener Friedenskreuz«, wird noch heute bei PX-Demonstrationen mitgeführt. Viele der Gruppen waren zudem von der »Liturgischen Bewegung« beeinflusst, die ihre geistigen Bezugspunkte zur Burg Rothenfels und zum Religionsphilosophen Romano Guardini hatte und die zentrale (liturgische) Neuerungen des II Vatikanischen Konzils (1962–1965) vorwegnahm. Darüber hinaus war ein verbindendes Moment vieler Mitglieder die Erfahrung der z. T. konspirativen politisch-religiösen Opposition im »Dritten Reich«. Dies gilt nicht nur für Manfred Hörhammer, der bald zum bekanntesten Vertreter des deutschen PX-Zweiges avancierte und der während des Zweiten Weltkrieges Kontakte zur katholischen Widerstandskämpferin Änne Meier unterhalten hatte. Auch andere führende deutsche Mitglieder, wie zum Beispiel der Erste Nationalsekretär des deutschen Zweiges, Egon Formanns, hatten ihr katholisch-pazifistisches Engagement mit Verfolgung durch das NS-Regime bezahlt¹⁹. Diese Erfahrungen der politischen Opposition wurden zu einem konstitutiven Moment des eigenen Selbstverständnisses bis heute. Sie waren auch der Grund vieler Pax-Christi-Akteure in den ersten Jahren, den weitgehend unpolitischen Charakter der katholischen Jugendbewegung während der NS-Diktatur kritisch zu hinterfragen. Umso stärker drängte man nach 1945 auf eine aktive und nachhaltige Mitgestaltung der deutschen Nachkriegsgesellschaft.

Hinsichtlich der Mitgliederklientel der ersten 12 Jahre muss konstatiert werden, dass der deutsche PX-Zweig aufgrund der extremen Heterogenität seiner Mitglieder eine erhebliche Integrationsarbeit zu leisten hatte. Deren Zahl lässt sich für die 1950er Jahre kaum beziffern. Zwar wurden sowohl im saarländischen wie im deutschen Zweig Mitgliederverzeichnisse angelegt, jedoch sind diese nur unvollständig erhalten. Ferner ist nicht immer

¹⁹ Formanns war schwersten körperlichen Misshandlungen ausgesetzt gewesen, die seinen Gesundheitszustand vollkommen ruinierten. Vgl. Egon FORMANNS, Ein Erlebnisbericht, hg. von Deutsche Friedensgesellschaft / Bund der Kriegsgegner e. V., Castrop-Rauxel o. J.

zuverlässig zu ermitteln, ob es sich bei den angegebenen Zahlen jeweils um Einzel- oder korporative Mitgliedschaften (zum Beispiel von Vereinen oder Ordensgemeinschaften) handelte²⁰.

2. Zwischen geistlichem Allmachtsanspruch und politischer Ohnmacht – zum Selbstverständnis von PX

Die PX-Bewegung zielte nicht nur auf die Verkündigung der katholischen bzw. päpstlichen Friedenslehre. Sie verstand sich vielmehr als eine umfassende geistige Erneuerungsbewegung, mit deren Hilfe die Länder Europas nach den verheerenden Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und angesichts der nach wie vor empfundenen Bedrohung durch den Kommunismus, auf ihre christlichen Wurzeln zurückgeführt werden sollten. Insofern sah und inszenierte sich PX als eine inter- bzw. transnationale Umkehr- und Sühnebewegung. Referenzpunkt der eigenen Friedens- und Versöhnungsarbeit bildete dabei der Gedanke des »christlichen Abendlandes«, der nach 1945 für einige Jahre Hochkonjunktur hatte²¹. Dabei verstanden es die PX-Akteure, auf kreative Weise das geistig-theologische und volksfromme Erbe der katholischen Kirche für einen Umgang mit der als prekär und fragil wahrgenommenen politischen Großwetterlage anschlussfähig zu machen. Dafür wurde von ihnen nahezu das gesamte Arsenal traditioneller liturgischer Formate ausgeschöpft und mit neuer Bedeutung versehen: Aus Wallfahrten, Eucharistiefiern, Kreuzwegandachten und Rosenkranzgebeten wurden aufwendig inszenierte Friedenskundgebungen; Heiligengestalten, wie zum Beispiel der Erzengel Michael, wurden »entnationalisiert«, das Christkönigsfest wurde zum Tag sowohl der öffentlichen Absage an politische Ideologien als auch der unbedingten Gültigkeit der katholischen Friedenslehre, deren Motto seit der Antrittsenzyklika von Pius XI. *Pax Christi in regno Christi* (Der Friede Christi im Reich Christi) lautete. Die Gottesmutter Maria wurde als *Regina pacis* (»Königin des Friedens«) zur entscheidenden Integrationsfigur und erfuhr in der frühen PX-Bewegung höchste Verehrung, sodass die europäischen Marienwallfahrtsorte, wie zum Beispiel das südfranzösische Lourdes,

20 Zu den Mitgliedern des deutschen PX-Zweiges s. OBOTH, Pax Christi Deutschland, S. 242–250.

21 Vgl. Klaus SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986, S. 300–306; Axel SCHILDT, Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999; Vanessa CONZE, Das Europa und die Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970), München 2005.

für internationale Pilgerfahrten und Kongresse ausgewählt wurden²². Das den Wallfahrten und Prozessionen vorangetragene Kreuz avancierte zum Protestsymbol gegen Säkularisierung, Nationalismus und für Versöhnung zwischen den ehemals verfeindeten europäischen Nationen.

Für die innere Verfassung und Ausrichtung der Bewegung war das von Papst Pius XI. in seiner Antrittsenzyklika *Ubi arcano Dei* (1922) propagierte pastoraltheologische Konzept der »Katholischen Aktion« (KA) richtungsweisend, das nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges auch von den deutschen Bischöfen forciert wurde. Die Leitlinien der KA sahen vor, Laien nach einer intensiven Schulung in der katholischen Soziallehre als kirchliche Missionare in gesellschaftliche Teilmilieus zu entsenden, auf die ein klerikaler Zugriff nicht mehr möglich war, zum Beispiel die Arbeiterschaft oder das liberale Bürgertum. Dadurch erfuhr der Stand des »Laien«, obwohl dieser in seinem Tun stets geistlicher Führung unterstand, eine erhebliche theologische Aufwertung²³. Nichtgeweihten Männern und Frauen wurde nun ein apostolisches Mandat zuteil, das ihnen nicht nur mehr fachliche Kompetenzen zusprach, sondern ihnen zudem ein stark ausgeprägtes Elite- und Avantgardebewusstsein vermittelte. Dies passte zum nonkonformistischen Selbstbewusstsein der erwähnten Kreise, die sich in Deutschland für PX interessierten – insbesondere Jugendbewegte, Linkskatholiken und Pazifisten.

Allerdings untersagte das Konzept der KA jedwede Form des politischen Engagements. Dies kam dem Interesse der Bischöfe in Deutschland entgegen, denen nach 1945 wenig daran gelegen war, das durch den Nationalsozialismus stark geschwächte Verbandswesen bzw. den politischen Katholizismus in Gestalt der Zentrumsparterie wieder aufleben zu lassen. Damit setzte PX als eine von Bischöfen geleitete und auf das Gebet konzentrierte Bewegung einer politischen Betätigung ihrer Mitglieder schnell Grenzen, worauf wiederum viele PX-Mitglieder mit Unverständnis und Frust reagierten. Ein frühes Beispiel: Angesichts der Berlin-Krise 1948/1949 vertraten die führenden Akteure der Aachener Hauptgeschäftsstelle vehement die Auffassung gegenüber der französischen Gesamtleitung, dass Beten allein nicht ausreiche, um eine internationale Entspannung zu erreichen. Sie sprachen sich für einen öffentlichen PX-Aufruf an die internationalen politischen und kirchlichen

22 Zur besonderen Bedeutung Marias und der Marienwallfahrtsorte bei PX vgl. OBOTH, Pax Christi Deutschland, S. 99–108, 369–374.

23 Wilhelm DAMBERG, »Radikal katholische Laien an die Front!« Beobachtungen zur Idee und Wirkungsgeschichte der Katholischen Aktion, in: Joachim KÖHLER u. a. (Hg.), Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart u. a. 1998, S. 142–160; Klaus GROSSE KRACHT, Die katholische Welle der »Stunde Null«. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945–1960, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), S. 163–186.

Spitzenvertreter aus²⁴. Allerdings lief ihre Initiative beim Pariser Generalsekretariat, wo man Zurückhaltung mit politischen Appellen anmahnte, ins Leere²⁵. Die Frage, wie ein politisches Anliegen, nämlich Frieden und Versöhnung zwischen den ehemals verfeindeten Nationen zu stiften, auf gänzlich unpolitischem Wege erreicht werden kann, blieb fortan im deutschen PX-Zweig eine äußerst kontrovers geführte Debatte. Die selbstauferlegte politische Zurückhaltung kompensierte man dafür mit einem ausgeprägten Elitebewusstsein, in dem wiederum der Geist der KA aufschimmerte. So stellte Bischof van der Velden während des PX-Kongresses 1949 im bayerischen Marienwallfahrtsort Altötting klar:

PX stellt Forderungen an die innerste Haltung jedes Gliedes. Äußere Gliedschaft ist daher wertlos, eigentlich pharisäerhaft. Innere Haltung muß dem äußeren Bekenntnis entsprechen. Und da die Forderungen [...] sehr schwer sind, kommt für die Zugehörigkeit nur eine Elite in Frage, eine Auswahl, die sich von denen abhebt, die sich nur so geflissentlich Christen nennen: Die wachen Christen, die betenden Christen, die um den Auftrag in der Krisensituation der Weltgeschichte wissen, die für uns Heilsgeschichte ist²⁶.

Da also eine (partei-)politische Betätigung innerhalb der PX-Bewegung insbesondere durch die bischöfliche Leitung unterbunden wurde, herrschte zu Beginn der 1950er Jahre unter den Mitgliedern auch erhebliche Uneinigkeit in der Frage, wie sich der deutsche Zweig zu einem deutschen Wehrbeitrag, dem Pazifismus sowie zu nichtkirchlichen Friedensorganisationen, die PX immer wieder zu Kooperationen einluden, verhalten sollte. Schwerste interne Auseinandersetzung um den Politisierungsgrad des deutschen Zweiges waren die Folge, was hier lediglich angedeutet werden kann²⁷.

3. Versöhnung durch Gedenken. Der deutsche PX-Zweig und die NS-Vergangenheit

Die 1950er Jahre stehen auf dem Feld der »Vergangenheitsbewältigung« in der Geschichtswissenschaft heute weitgehend für Schuldverdrängung sowie eine aktive Entsorgung der Erinnerung an die NS-Vergangenheit. Ein paar Stichworte müssen hier genügen: 1950/1951 setzten sich beide großen Kir-

24 Vgl. Heinrich HEINEN an Claude Reuter, 29. September 1948, in: Privatarchiv Hermann-Josef Heinen, Akte Pax Christi 1948.

25 Vgl. Claude REUTER an Franz Hörhammer u. a., 3. Oktober 1948, in: Ebd.

26 Johannes Joseph VAN DER VELDEN, *Da pacem, Dominus, in diebus nostris*, in: Pax Christi 1 (1949), Nr. 4, S. 27–30, hier S. 28.

27 Vgl. OBOH, Pax Christi Deutschland, S. 350–354.

chen, sämtliche politische Parteien und große Teile der Bevölkerung für die Amnestierung und Freilassung selbst schwerstbelasteter NS-Täter ein und arbeiteten sich am »Kollektivschuldvorwurf« ab²⁸. Auch kehrten durch den 131er-Paragraphen des Grundgesetzes viele Beamte, die durch die alliierten Besatzungsmächte im Zuge der Entnazifizierung aus ihren Ämtern entfernt worden waren, in ihren Dienst zurück. Und 1953 zeigte der Prozess gegen den ehemaligen Wehrmachtsgeneral Otto Ernst Remer, dass ein großer Teil der Deutschen die Attentäter des 20. Juli 1944 nach wie vor als Hochverräter ansah²⁹. Genau in dieser Zeit jedoch machte der deutsche PX-Zweig einen Erkenntnisprozess durch, der dem erinnerungspolitischen Kurs in Politik, Gesellschaft und weiten Teilen der Kirchen bald entgegentrafen sollte. Obwohl er sich in den ersten Jahren seines Bestehens zunächst zum Anwalt der Kriegsgefangenen, Heimkehrer, Heimatvertriebenen, in wenigen Einzelfällen selbst mutmaßlicher Kriegsverbrecher machte, wendete er sich ab 1955 den NS-Opfern zu, was seine allmähliche Politisierung bewirkte.

Zunächst sei jedoch auf die Bedingungen eingegangen, die dem deutschen PX-Zweig eine allmählich kritischer werdende Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit erst möglich machte. Hier war die Haltung der französischen Seite von herausragender Bedeutung. Sowohl Dortel-Claudot wie Bischof Théas traten nämlich nicht mit der Mahnung an ihre deutschen Gesprächspartner heran, die in Frankreich geschehenen NS-Verbrechen öffentlich zu bedauern und zu sühnen. Im Gegenteil: Anstatt moralische Forderungen an ihre Adresse zu richten, begegnete die französische Seite den Deutschen » auf Augenhöhe«, indem sie bekannte, dass auch Frankreich mit einer Schuldgeschichte zu leben habe und vom Geist des Säkularismus betroffen sei³⁰. Man kann den Versöhnungsansatz von Dortel-Claudot und Bischof Théas so zusammenfassen: Ihnen ging es um das Aufrichten, nicht um das Richten über die Deutschen. In einem in der PX-Zeitung veröffentlichten Brief legte Bischof Théas 1948 seine Haltung dar. Erfahrene Leiden seien als eine Auszeichnung zu verstehen, die »zum Loskauf Frankreichs und zu seiner Befreiung beigetragen« hätten³¹. Das Faktum der besonders grausam-

28 Ob dieser Vorwurf einer Kollektivschuld tatsächlich durch die Alliierten erhoben wurde, ist in der Geschichtswissenschaft umstritten. Vgl. Norbert FREI, Von deutscher Erfindungskraft oder: Die Kollektivschuldthese in der Nachkriegszeit, in: Ders., 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen, München 2005; dagegen Karl-Josef HUMMEL, Umgang mit der Vergangenheit. Die Schuld Diskussion, in: Ders. u. a. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, Paderborn u. a. 2009, S. 217–235, S. 220.

29 Vgl. Peter REICHEL, Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur in Politik und Justiz, München ²2007, S. 97f.

30 Vgl. Gruß der französischen Katholiken der Pax-Christi-Bewegung an die Deutschen, in: Herder Korrespondenz 3 (1948/1949), S. 442.

31 Vgl. Pierre-Marie THÉAS, Offener Brief an einen politisch Deportierten, 1. November 1948, in: Pax Christi 1 (1948), Nr. 2, S. 6.

men Gewalterfahrung verlange dem ehemaligen Opfer nun ein verbindliches Friedens- und Gerechtigkeitsapostolat ab, das jedwede Revanchegeanken ausschließe³². Stattdessen müsse es zu einer liebenden Grundhaltung finden. Zudem seien die Verhältnisse in Politik und Gesellschaft nach 1945 als Fortsetzungen jener Ereignisse zu entlarven, die sich während des Zweiten Weltkrieges zwischen Frankreich und Deutschland abgespielt hätten. So sei es ebenso Unrecht, wenn französische Gerichte deutsche Kriegsgefangene ohne Urteilsspruch jahrelang festhielten, wie es umgekehrt deutsches Unrecht gewesen sei, während der Okkupation Franzosen ohne Anklage zu verhaften. Auch könne nicht zur »sowjetischen Tyrannei« nach 1945 geschwiegen werden, wenn man sich zuvor über die Unterdrückung durch die Nationalsozialisten beklagt habe³³.

Doch was ermöglichte es der französischen Seite, den Deutschen direkt nach Ende des Zweiten Weltkrieges mit einer solch großherzigen Geste zu begegnen? Wichtig waren hier zunächst Erfahrungen von solidarischer Unterstützung, die tausende französische Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter mit deutschen Katholiken während des Krieges in Deutschland gesammelt hatten³⁴, und die sich in den Reihen der katholischen Résistance-Kämpfer herumsprachen. Nicht umsonst war es Dortel-Claudot bzw. Bischof Théas ein zentrales Anliegen, in der französischen PX-Zeitschrift über diese vielen einzelnen Unterstützungsaktionen seitens deutscher Weltgeistlicher, ganzer Ordenskonvente und einfacher Gläubigen zu berichten und auf diese Weise unter ihren eigenen Landsleuten für einen differenzierteren Blick auf die Deutschen zu werben³⁵. Aufgrund gemeinsam erlebter Haft in deutschen Konzentrationslagern zählten für sie insbesondere deutsche Katholiken selbst zu den Opfern des Dritten Reichs³⁶.

Neben diesen positiven Erfahrungen mit deutschen Katholiken ist es für das Verständnis des französischen Zugehens auf die Deutschen von entscheidender Bedeutung, den theologischen Unterbau dieser möglich gewordenen Begegnung »auf Augenhöhe« in den Blick zu nehmen. Entscheidend waren hier einerseits die Reflexionen sowohl von Bischof Théas während seiner Geiselhaft im Konzentrationslager Royallieu bei Compiègne als auch von Dortel-Claudot während ihrer Widerstandsaktivitäten über das Vater unser mit dem Satz »vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«. Andererseits war das jesuanische Gebot der Feindesliebe, über das

32 Vgl. ebd.

33 Vgl. ebd., S. 7.

34 Markus EIKEL, Französische Katholiken im Dritten Reich. Die religiöse Betreuung der französischen Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter 1940–1945, Freiburg i. Brsg. 1999, S. 258.

35 Vgl. OBOH, Pax Christi Deutschland, S. 116–120.

36 Vgl. ebd., S. 65f.

Bischof Théas vor seinen Mitgefangenen gepredigt hatte³⁷, wichtiger Referenzpunkt. Doch noch ein weiterer wichtiger theologischer Topos kam hier hinzu: nämlich die »Lehre vom mystischen Leib Christi«, die Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis* vom 29. Juni 1943 entfaltet hatte. Warum wurde sie für die Gebetsbewegung so bedeutsam? Pius XII. hatte in seinem Rundschreiben vor dem Hintergrund des inzwischen weit vorangeschrittenen Zweiten Weltkrieges versucht, die römisch-katholische Kirche mit ihrer »gottgegebene[n] Ordnung« gegenüber den sich bekämpfenden Staaten als eine »Gemeinschaft der Liebe« zu profilieren³⁸. Damit war es also zunächst die Zugehörigkeit der einzelnen Mitglieder zur römischen Kirche und zum Stellvertreter Christi auf Erden, die sowohl das individuelle wie auch das kollektive Heil der Gläubigen garantierte. Diese römische Kirche wurde nun mit dem päpstlichen Rekurs auf die Paulus-Perikope 1 Kor 12,12–27 als ein organischer und damit sichtbarer Leib beschrieben, der durch seine göttliche Stiftung neben seiner Sichtbar- und Erfahrbarkeit zugleich eine metaphysische Realität darstellt. In dieser Doppelexistenz bestand für den Papst die mystische Komponente. Entscheidend für PX werden nun Aspekte der aus dieser Ekklesiologie entspringenden pastoralen Leitlinien. Da die Liebe Gottes niemanden ausschließe, sei es nach Auffassung des Papstes Aufgabe der Kirche, diese Liebe Gottes an alle Menschen weiterzugeben und diese,

so verschieden sie durch Abstammung und Volkszugehörigkeit sein mögen, in seinem Kreuz mit Gott zu versöhnen und in einem Leibe zu einigen. [...] Laßt uns darum unserem Friedensfürsten folgen, der uns lehrt, nicht nur die zu lieben, die aus anderem Volk und Blut stammen als wir, sondern selbst unsere Feinde³⁹.

Ohne Zweifel haben die Enzykliken und Weihnachtsansprachen von Papst Pius XII. Dorteil-Claudot in der Résistance beeinflusst⁴⁰. So rief sie bei ihrer Ansprache während des Kevelaerer Gründungskongresses 1948 ihren Zuhörern zu, dass es nun

weder Freunde noch Feinde, weder Verbündete noch Gegner, weder Besatzung noch Besetzte, weder Franzosen noch Deutsche, Belgier oder Holländer [gebe]. Hier sind wir alle Christen, Katholiken, Brüder, Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi, alle berufen zur göttlichen Anschauung in der Ewigkeit, alle genährt aus derselben

³⁷ Vgl. ebd., S. 69f.

³⁸ Pius XII., Ueber den mystischen Leib Jesu Christi. Enzyklika *Mystici Corporis* vom 29.6.1943, hg. v. Klaudius JÜSSEN, Karlsruhe 1946, S. 12.

³⁹ Ebd., S. 55f.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 17.

Eucharistie, alle Kinder derselben Mutter, der Jungfrau, alle Glieder derselben Kirche, unterstellt dem Heiligen Vater, in der Gemeinschaft derselben Dogmen, desselben Glaubens, derselben Hoffnung und derselben Liebe⁴¹.

Der katholische Glaube und das Bewusstsein historischer Schuld bildeten für französische wie deutsche Katholiken also die gemeinsame Ebene, auf der langsam Vertrauen wachsen konnte. Durch das französische Zugehen wurde die Deutschen aus passiven Empfängern einer Versöhnungs-offerte nunmehr zu aktiven Gestaltern einer neuen, abendländisch geprägten Friedensordnung. Dies geschah in den ersten Jahren der Gebetsbewegung in aufwendigen Lourdes-Wallfahrten, bei denen 1948 etwa 1.600 und das Jahr darauf rund 2.600 deutsche Pilger, jeweils angeführt von mehreren Bischöfen und Kardinälen, in vollbesetzten Sonderzügen zum südfranzösischen Wallfahrtsort pilgerten⁴². Dort angekommen, reihten diese sich in die feierlichen (Lichter-)Prozessionen ein, nahmen an den opulent gestalteten Eucharistiefiern und Kreuzwegandachten teil, wohnten den musikalischen und tänzerischen Darbietungen von Pilgergruppen unterschiedlichster Länder bei und beteiligten sich unter anderem als Vortragende an den verschiedenen Arbeitseinheiten der zeitgleich dort stattfindenden internationalen PX-Kongresse. Bei diesen Lourdes-Wallfahrten machten die deutschen Pilger eine tiefgreifende Erfahrung: Als Katholiken konnten sie in einer mit Händen zu greifenden Atmosphäre von Weltkirche nicht nur für einen Moment der Trümmerberge und damit dem täglichen Überlebenskampf in Deutschland entfliehen. Als *deutsche* Katholiken konnten sie darüber hinaus zumindest für einige Tage aus der nationalen Schuldgeschichte heraustreten⁴³. Man fühlte sich als Teil einer »katholischen Internationale«, in der mehr das Katholisch- als das Deutschsein ausschlaggebend war. Und so verbreitete die deutsche PX-Zeitschrift immer wieder Berichte von Vergebungs- und Versöhnungsszenen zwischen Deutschen und Franzosen in Lourdes⁴⁴. Sie lassen sich in ihrer Echtheit kaum überprüfen, aber sie waren für die PX-Pilger konkreter Ausdruck dafür, dass zu den Füßen der »Regina pacis« nicht nur körperliche Gebrechen, sondern in erster Linie nationale Friktionen geheilt wurden. Die psychologische Wirkung des Wallfahrtsortes Lourdes, der von PX nun zur »Friedenshauptstadt Europas« erklärt wurde, kann für die deutschen Pil-

41 Marie-Marthe DORTEL-CLAUDOT, Pax Christi – Werden, Wesen, Wirken, in: MOLLs (Hg.), Der Weg in den Frieden, S. 17–25, hier S. 18f.

42 Zu den zwei großen Lourdes-Wallfahrten des deutschen PX-Zweiges von 1948 und 1949, denen eine erste Wallfahrt mit einer kleinen Delegation im Jahre 1947 voranging, s. OBOTH, Pax Christi Deutschland, S. 236–238 und 268–270.

43 Vgl. ebd., S. 369–374.

44 Vgl. ebd., S. 372.

ger gar nicht hoch genug eingeschätzt werden⁴⁵. So entstand zwischen französischen und deutschen PX-Mitgliedern so etwas wie eine verschworene Gemeinschaft, die es den Verantwortlichen des deutschen Zweiges ermöglichte, über das Pariser Generalsekretariat die Freilassung einiger, in ihrer Zahl nicht quantifizierbarer deutscher Kriegsgefangenen, zu erreichen. Beide PX-Zweige arbeiteten dabei Hand in Hand. Da auch die französische Seite die Gefangenschaft deutscher Soldaten grundsätzlich als Unrecht ansah, musste der deutsche PX-Zweig hier keine Überzeugungsarbeit leisten. Zu Irritationen kam es nur dann, wenn die deutsche Hauptgeschäftsstelle ungeprüft Freilassungsgesuche an die französischen Partner, in erster Linie an den Ehemann von Dortel-Claudot, weiterreichte. Und so sah sich Colonel Dortel wiederholt mit negativen Reaktionen der französischen Behörden konfrontiert, weil einzelnen Kriegsgefangenen die Beteiligung an Kriegsverbrechen in Frankreich vorgeworfen wurde⁴⁶.

Besonders fragwürdig ist ein Ereignis, das mit dem heute noch existierenden »Bühler Friedenskreuz« verbunden ist. Im Jahre 1950 erfuhr der Kapuzinerpater Manfred Hörhammer, inzwischen Generaldelegierter des deutschen PX-Zweiges, vom Schicksal des ehemaligen SS-Mannes Adam Essinger aus Reichenbach im Odenwald. Dieser war von französischen Gerichten zwei Mal zum Tode verurteilt worden und sah nun im Gefängnis seiner Hinrichtung entgegen. Es war genau jene Zeit, in denen sich die Deutschen quer durch die Konfessionen und politischen Parteien für eine Begnadigung der sich noch in alliierten Gefängnissen befindlichen Deutschen einsetzten. Obwohl es sich dabei meist um schwerstbelastete NS-Täter handelte, solidarisierte sich der Großteil der Deutschen mit ihnen. PX bildete zu Beginn der 1950er Jahre da keine Ausnahme. Insbesondere Hörhammer machte die Freilassung von Adam Essinger zum PX-Projekt. Wo immer sich ihm eine Gelegenheit bot, predigte er über Essingers Schicksal und setzte sich sowohl über französische Freunde als auch persönlich in Paris bei höchsten Stellen für ihn ein. Auch das internationale PX-Präsidium wurde eingeschaltet⁴⁷. Essinger müsse aus dem Gefängnis »herausgebetet« werden, so Hörhammer. Wenn dies gelänge, so das öffentliche Gelöbnis, solle auf einer Anhöhe in der Nähe von Bühl im Badener Land ein großes Friedenskreuz errichtet werden. Als Essinger schließlich begnadigt wurde, war Hörhammer der festen Überzeugung, dass der Reichenbacher ihm bzw. PX seine Freiheit zu verdanken hatte. Verborgen blieb ihm indes, dass Essinger durch das öffentliche Engagement des Kapuziners die Freilassungsbestrebungen seiner deutschen Anwälte gefährdet sah und deshalb alles daran setzte, Hörhammers Aktivi-

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 369–374.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 376.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 402f.

täten zu unterbinden⁴⁸. Tatsächlich ist seine Freilassung kaum auf das Engagement von PX zurückzuführen, sondern vielmehr auf die Unnachgiebigkeit seiner deutschen Anwälte⁴⁹, sowie auf die veränderte internationale politische Großwetterlage, die in Frankreich allmählich auf eine Entspannung der deutsch-französischen Beziehungen setzte. Dennoch wurde das Gelöbnis eingelöst und das elf Meter hohe Kreuz errichtet. 1952 wurde es unter großer Anteilnahme der Bevölkerung vom Freiburger Erzbischof Wendelin Rauch eingeweiht. Es entwickelte sich in den Jahren danach zu einem wichtigen Ziel für unter anderem von PX initiierte Friedenswallfahrten.

Festzuhalten ist, dass sich der deutsche PX-Zweig in den ersten 10 Jahren seines Bestehens in erster Linie der eigenen Landsleute annahm, wenn es darum ging, die katastrophalen Folgen des Zweiten Weltkrieges zu lindern. Die insbesondere während der internationalen Wallfahrten zelebrierten Versöhnungsgesten gingen also zunächst an den konkreten Opfern des deutschen Terrors in Europa vorbei. Im Vordergrund stand zunächst die positive Erfahrung der eigenen, zumindest liturgisch inszenierten und für die Pilger erfahrbar gemachten Reintegration Deutschlands in die internationale Völkergemeinschaft. Außerdem ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, dass die PX-Bewegung für ihre Mitglieder so etwas wie ein »spirituelles Umerziehungsprogramm« darstellte, das in ihren Augen den alliierten Initiativen der Reeducation und Entnazifizierung der deutschen Bevölkerung sowie der gerichtlichen Verurteilung der NS-Täter moralisch überlegen war. Gerade vor weltlichen Gerichten verhandelte NS-Prozesse standen bei vielen PX-Mitgliedern im Verdacht, Hassgefühle und nationale Ressentiments weiter zu schüren, also transnationale Versöhnungsprozesse zu unterminieren⁵⁰.

Als einen Wendepunkt in der Erinnerung an die NS-Verbrechen kann bei PX das Jahr 1955 markiert werden. Zwei Jahre zuvor hatte in Bordeaux der »Oradour-Prozess« unter anderem gegen elsässische Angehörige der am Massaker von Oradour-sur-Glane beteiligten SS-Einheit stattgefunden. Da auch in Deutschland über diesen Prozess ausführlich berichtet wurde, haben wahrscheinlich einschlägige Zeitungsartikel Hörhammer dazu inspiriert, wenn auch noch ohne ein offizielles Mandat, das von der französischen Regierung zum *village martyr* erklärte Ruinen-Dorf zu besuchen. Seine tiefen Eindrücke während der Führung hielt er in Tagebuchaufzeichnungen fest, die er in der PX-Zeitschrift veröffentlichte⁵¹. So ließ er seine Leserschaft wissen:

48 Vgl. ebd., S. 403f.

49 Vgl. ebd., S. 405f.

50 Vgl. ebd., S. 416–420.

51 Manfred HÖRHAMMER, Aus meinem Tagebuch, in: Pax Christi 7 (1955), Nr. 2, S. 7–10, hier S. 7f.

Ich *muß* nach Oradour. Niemand unserer Führung war bisher dort. Die Begegnung mit dem ausgestorbenen Dorf ist schaurig. [...] Ich wage nicht zu sagen, wer ich bin. [...] Die deutsche Pax Christi wird für diesen Hexensabbat vom 10. Juni 1944 ein Jahresgedenken halten. Eigentlich hätte es längst geschehen müssen⁵².

Seine Hoffnungen indes, eines Tages, »wenn unsererseits mehr begriffen und weniger vergessen worden [ist], wenn auch die Ehemaligen der Schutzstaffel – abgekürzt SS – begriffen haben, was ihre Ehre geböte«, mit einer deutschen PX-Delegation nach Oradour zu gehen und mit der Gemeinde einen Versöhnungsgottesdienst feiern zu können, erfüllten sich nicht. Zwar spendete eine Leserin als Reaktion auf Hörhammers veröffentlichten Tagebuchaufzeichnungen anonym ihren privaten Schmuck zur Herstellung eines Sühnelchels⁵³, jedoch ist bis heute nicht klar, ob dieser Kelch von der Gemeinde Oradour je angenommen wurde⁵⁴. Das dem Kelch beigegefügte Gedenkblatt enthielt folgenden Wortlaut:

Dieser Kelch wurde am 22. Mai 1955 der Pfarrei von Oradour-sur-Glane durch die Mitglieder des deutschen Zweiges der Pax Christi-Bewegung überreicht. Sie wollen damit bezeugen, daß sie sich völlig dessen bewußt sind, was sich am 10. Juni 1944 zugetragen hat und daß sie wissen, daß dieses Verbrechen nur im Blute des Erlösers getilgt werden kann⁵⁵.

Ob der Kelch nun durch die Gemeinde Oradour angenommen wurde oder nicht, fest steht, dass durch den Ort kein Einladungsofferte an den deutschen PX-Zweig erging. Warum diese Versöhnungsinitiative in Oradour Mitte der 1950er Jahre scheiterte, muss vorerst im Dunkeln bleiben⁵⁶.

Was Manfred Hörhammer in Oradour nicht gelungen war, wurde nur wenige Jahre später in der nahe Lille gelegenen Gemeinde Ascq möglich,

52 Ebd. (Hervorhebung im Original.)

53 Emma LENNÉ an Joseph Schröffer, 15. August 1955, in: DAEI, BiA, 112.

54 Hierzu liegen widersprüchliche Aussagen vor. Laut Andrea Erkenbrecher wurde der vom deutschen PX-Zweig für Oradour gestiftete Sühnelchel erst 1988 von der Gemeinde entgegengenommen. Geplant war eine Übergabe des Kelches an die Gemeinde über den Bischof von Limoges, in dessen Diözese Oradour lag. Vgl. Andrea ERKENBRECHER, A right to Irreconcilability? Oradour-sur-Glane, German-French Relations and the Limits of Reconciliation after World War II, in: Birgit SCHWELLING (Hg.), Reconciliation, Civil Society, and the Politics of Memory. Transnational Initiatives in the 20th and 21st Century, Bielefeld 2012, S. 167–200, S. 179f. Unbestreitbar ist zumindest, dass der Bischof von Limoges, Louis Rastouil, der Gemeinde den Kelch übergeben wollte, wie er Bischof Schröffer schriftlich mitteilte. Vgl. Oradour – Ruf und Echo, in: Pax Christi 7 (1955), Nr. 6, S. 5.

55 Oradour – Ruf und Echo, in: Pax Christi 7 (1955), Nr. 4, S. 7.

56 Die Forschungen der Historikerin Andrea Erkenbrecher lassen hier neue Erkenntnisse erwarten.

wo sich in der Nacht vom 1. auf den 2. April 1944 Soldaten der SS-Panzer-Division »Hitlerjugend« im Rahmen einer Vergeltungsmaßnahme 86 unbeteiligte männliche Einwohner, darunter viele Eisenbahner und zwei zur Gemeinde gehörende Kleriker, erschossen hatten. Dass plötzlich Ascq in den Fokus des deutschen PX-Zweiges geriet, dürfte mit einer PX-Tagung der Diözesen Lille, Amiens, Cambrai und Arras im April 1956 zusammenhängen, an der auch deutsche Delegierte teilgenommen hatten⁵⁷. Allerdings war Ascq schon mehrere Jahre zuvor ins Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit geraten. Im August 1949 waren vor dem französischen Militärgericht in Metz acht ehemalige Soldaten der am Massaker beteiligten SS-Einheit zum Tode und ein weiterer zu 15 Jahren Zwangsarbeit worden. Damals hatte sich Kardinal Frings bei seinem Liller Amtsbruder Achille Kardinal Liénart, in dessen Diözese der Ort Ascq lag, für das Leben der Angeklagten verwandt⁵⁸. Die PX-Tagung zog einen Besuch von Eisenbahnern aus Lille in München nach sich, wodurch erste persönliche Kontakte zwischen Franzosen und Deutschen hergestellt werden konnten⁵⁹. Um einem möglichen Fehlschlag wie in Oradour aufgrund fehlender Kontakte zuvorzukommen, nahm die deutsche Seite dieses Mal nicht nur Kontakt zu Bischof Liénart auf. Darüber hinaus bezog man nun sowohl die PX-Bistumsgruppe Lille als auch den Pfarrer der Kirchengemeinde von Ascq aktiv in die Planungen für eine gemeinsame Versöhnungszeremonie ein⁶⁰. Bischof Liénart äußerte gegenüber dem neuen Bischöflichen Präsidenten des deutschen PX-Zweiges Joseph Schröffer den dringenden Wunsch, gemeinsam mit ihm der Messe in Ascq vorstehen zu dürfen, schließlich habe er schon am Palmsonntag 1944 die Beerdigung der Ermordeten vornehmen müssen⁶¹. Am 17. März 1957 fand schließlich unter dem Vorsitz der Bischöfe Liénart und Schröffer und unter großer Anteilnahme der Bevölkerung von Ascq, darunter zahlreiche

⁵⁷ Vgl. Pax Christi in Lille, in: Pax Christi 8 (1956), Nr. 3, S. 10.

⁵⁸ Frings wandte sich bei seiner Intervention gegen die Verurteilung der Angeklagten auf der gesetzlichen Grundlage der Lex Oradour. Seiner Ansicht nach ließ sich bei keinem der Angeklagten eine individuelle Schuld feststellen. Zudem seien mehrere Angehörige der am Massaker beteiligten SS-Einheit zum Tatzeitpunkt minderjährig gewesen und zwangsweise in diese eingegliedert worden. Da in Deutschland sowohl durch die Medienberichterstattung als auch durch Prozessbeobachter der Eindruck erweckt wurde, der Prozess sei in erster Linie politisch motiviert, ist die Reaktion von Kardinal Liénart interessant, der gegenüber Frings zu verstehen gab: »Die Witwen und Waisen fordern nicht Rache, aber Gerechtigkeit, und ich konnte unter den gegebenen Umständen keine Gnade für die Schuldigen fordern«. Zit. n. Norbert TRIPPEN, Joseph Kardinal Frings (1887–1978), Paderborn u. a. ²2003, Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland, bes. S. 307–312, hier S. 310.

⁵⁹ Vgl. E. Th. HAMM, Für den Frieden Christi gibt es keine Grenzen, in: Pax Christi 9 (1957), Nr. 2, S. 10f., hier S. 10.

⁶⁰ Vgl. den Schriftwechsel zwischen Louis WECH und Joseph Schröffer, in: DAEI, BiA, 35.

⁶¹ Vgl. Manfred HÖRHAMMER an Joseph Schröffer, 27. November 1956, in: Ebd.

Opferhinterbliebene, ein bewegender Gottesdienst in der örtlichen Dorfkirche statt. Während der Liturgie übergab die von Bischof Schröffer und Manfred Hörhammer angeführte deutsche Delegation der Kirchengemeinde ein Messgewand, ein Missale und eine Votivkerze. Das Messgewand war in violetter Farbe, der liturgischen Farbe der Buße gehalten und mit der Aufschrift versehen *Confiteor Deo omnipotenti et vobis fratres quia peccavo nimis* (Ich bekenne, Gott dem Allmächtigen, und euch, Brüder, dass ich schwer gesündigt habe). Im gestifteten Messbuch sollte »die Einheit des gleichen Evangeliums und der gleichen Liturgie« zum Ausdruck gebracht werden⁶². Darüber hinaus beließ man es in Ascq – im Gegensatz zur Initiative gegenüber Oradour – nicht beim Überreichen liturgischer Gegenstände und insofern bei symbolischen Gesten der Wiedergutmachung. Stattdessen wurde nun ein »Priesterhilfe Ascq« genannter Fond ins Leben gerufen, in den zahlreiche Privatpersonen aus Deutschland einzahlten⁶³. In den folgenden Jahren überwies Bischof Schröffer im Andenken an die beiden während des Massakers von Ascq ermordeten Geistlichen jährlich einen Scheck in Höhe zunächst von 2.000, ab 1960 von 2.500 Franc an seinen französischen Amtsbruder Liénart. Auf diese Weise sollte zwei Priesteramtskandidaten aus der Diözese Lille quasi als Stipendium das Studium finanziert werden⁶⁴.

Versöhnung vollzog sich in Ascq damit auf zweierlei Weise: Zunächst war es der konkrete liturgische Akt in der Kirche des Ortes, der Vertreter der »Tätarnation« mit Repräsentanten der »Opfarnation« zusammenbrachte. Hier kam jeder symbolischen Geste eine herausgehobene Bedeutung zu. So wurde zum Beispiel die vom deutschen Zweig gestiftete Votivkerze durch die Sprecherin der Witwen von Ascq als Zeichen der Annahme der Vergebungsbitten entzündet⁶⁵. Darüber hinaus war es aber nun der Prozess der bleibenden und sich allmählich festigenden Verbindung zwischen Franzosen und Deutschen, der eine tiefergehende und heilende Versöhnung – hier anknüpfend an die gemeinsamen Wallfahrten nach Lourdes – durch eine persönliche Begegnung ermöglichte. Dies brachte Bischof Liénart in seinem Schlusswort zum Ausdruck, als er den Gläubigen in der vollbesetzten Kirche zurief:

62 Manfred HÖRHAMMER, Aus meinem Tagebuch, in: Pax Christi 9 (1957), Nr. 2, S. 11f., hier S. 12.

63 Im Nachlass von Bischof Schröffer haben sich einige Spendenquittungen für die »Priesterhilfe Ascq« erhalten. Auch der Geistliche Matthias Defregger (1915–1995), ab 1968 Weihbischof im Erzbistum München-Freising, zahlte einen Betrag in Höhe von 50,00 DM ein. Defregger geriet 1969 bundesweit in die öffentliche Kritik, als seine federführende Beteiligung als Offizier der Wehrmacht an einem ähnlichen Massaker in Italien bekannt wurde. Franz HÖRHAMMER an Joseph Schröffer, 16. April 1957, in: DAEI, BiA, 35.

64 Vgl. Joseph SCHRÖFFER an Achille Liénart, 30. März 1960, in: Ebd.

65 HÖRHAMMER, Aus meinem Tagebuch, S. 12.

Nicht nur verzeihen! Pax Christi geht weiter [...]. Uns gegenseitig helfen, formen, unterstützen, gemeinsam darüber nachdenken, wie wir unsere Probleme lösen können – das ist unsere Zukunft. So hat es Gott gewollt, als Er seine Kirche gründete. So zu tun, ist unsere Aufgabe als Christen⁶⁶.

Verzeihung indes, so der Bischof, müsse jenen, die um diese bitten, auch umgehend gewährt werden. Es gebe kein Recht, diese angesichts der in Ascq von den Deutschen vorgetragenen Vergebungsbitte zu verweigern⁶⁷. Im Gegensatz zu Hörhammers initiierten Sühnekelch-Übergabe in Oradour, die keinerlei Medienecho in Frankreich nach sich ziehen konnte, nahm die französische Öffentlichkeit von der Initiative in Ascq durchaus Notiz, und dies, glaubt man der Darstellung des Leiters der PX-Bistumsstelle von Lille, weitgehend wohlwollend⁶⁸. Auch war es in Ascq tatsächlich gelungen, Überlebende und Hinterbliebene des Massakers zur Teilnahme am Gottesdienst zu bewegen⁶⁹. Bei Manfred Hörhammer hatte sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass sich »ein Teil der deutschen Nation zu schnell Absolution erteilt hat und heute nichts mehr von der Schuld der Vergangenheit wissen will. Für den ehrlichen Christen gibt es nur ein Confiteor, ohne nach rechts oder links zu schauen«⁷⁰.

Die 1950er Jahre waren für den deutschen PX-Zweig in erinnerungspolitischer Hinsicht also eine Zeit des Umdenkens. Man hatte gelernt, »die eigene Vergangenheit auch mit den Augen anderer, insbesondere früherer Kriegsgegner, zu sehen«⁷¹. Außerdem sind in diesem Jahrzehnt erste Ansätze erkennbar, zum Durchsetzen eigener Interessen auch vor parteipolitischer Einflussnahme nicht mehr zurückzuschrecken. Dies zeigte sich zum Beispiel 1956 im Protest gegen das »Ordensgesetz«. Damals schrieb PX alle Bundestagsabgeordneten mit der dringenden Bitte an, während des Zweiten Weltkrieges erworbene militärische Orden nicht nachträglich anzuerkennen⁷². Wenige Jahre zuvor wäre eine solche Maßnahme undenkbar gewesen. Für die 1950er gilt auch, dass vor dem Hintergrund der persönlichen Begegnungen auf internationalen PX-Kongressen und -wallfahrten bei den Verantwortlichen die Erkenntnis griff, dass in erster Linie durch persönliche Begeg-

66 HAMM, Für den Frieden Christi gibt es keine Grenzen, S. 11.

67 Vgl. HÖRHAMMER, Aus meinem Tagebuch, S. 12.

68 Vgl. Maurice PHALEMPIN an Joseph Schröffer, 25. März 1957, in: DAEI, BiA, 35.

69 Louis WECH an Joseph Schröffer, 22. März 1957, in: Ebd.

70 Vgl. Zwischen Ost und West, in: Pax Christi 7 (1955), Nr. 6, S. 18.

71 Heinz Theo RISSE, Oradour beginnt überall. Reflexionen über einige Beispiele christlicher Friedensarbeit, in: Heinrich FRIES u. a. (Hg.), Versöhnung: Gestalten, Zeiten, Modelle. Mit einem Geleitwort von Julius Kardinal Döpfner. Pater Manfred Hörhammer zum 70. Geburtstag am 26. November 1975, Frankfurt a.M. 1975, S. 133–144, hier S. 136.

72 Vgl. OBOH, Pax Christi Deutschland, S. 436–440.

nungen nationale Vorurteile und Ressentiments abgebaut werden konnten. Und so machte es sich PX ab dem 1950er Jahren zur Aufgabe, Deutsche mit Menschen anderer europäischer bzw. ehemals verfeindeter Nationen zusammenzubringen. Dafür initiierten sie internationale Brieffreundschaften⁷³ und, was noch viel gewichtiger war, sie entwickelten das Format der *Routes de la paix* (Friedensrouten). Diese mehrtägigen Friedensrouten waren über Jahrzehnte hinweg ein echter »Exportschlager« von PX und brachten im Laufe der Jahrzehnte tausende von jungen Menschen aus ehemals verfeindeten europäischen Ländern bei mehrtätigen Wanderungen, die wiederum von geistlichen Programmpunkten durchsetzt waren, zusammen. Das gemeinsame Wandern, Singen, Diskutieren und Beten diente der Schaffung von gegenseitigem Vertrauen. Die direkte Konfrontation vor Ort mit den NS-Verbrechen in Frankreich führte maßgeblich mit dazu, dass bereits in diesem Jahrzehnt auch die deutschen Verbrechen in Polen allmählich in den Blick gerieten und sich schon in der PX-Zeitschrift abzeichnete, dass eine von PX initiierte deutsch-polnische Aussöhnung nicht mehr allzu lange auf sich warten ließ⁷⁴. Zwar scheiterte eine für das Jahr 1960 anvisierte Sühnewallfahrt nach Auschwitz zunächst, jedoch wurden nun Kontakte zu namhaften Vertretern der katholischen Intelligenz im östlichen Nachbarland aufgebaut, sodass schließlich eine Sühnewallfahrt nach Auchwitz 1964 möglich wurde. Die Art und Weise, wie eine deutsche PX-Delegation im Mai 1964 im ehemaligen Vernichtungslager gegenüber dem anwesenden Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła (dem späteren Papst Johannes Paul II.) Vergebungsbitte und Versöhnungswunsch durch die Übergabe eines Sühnekelches sowie eines violetten und eines schwarzen Messgewandes zum Ausdruck brachte, war durch die Initiativen in Oradour und Ascq vorgebildet und »erprobt« worden.

⁷³ Vgl. ebd., 357f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 358–361.

Michael Heymel

Martin Niemöllers Einsatz für Frieden und Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg¹

Martin Niemöller (1892–1984) galt zu Lebzeiten als streitbarer Protestant. Wer sich mit ihm beschäftigt, bemerkt rasch: der Mann ist bis heute präsent und quicklebendig, er regt auch gegenwärtig zum Streit an. Gerade an seinen politischen Stellungnahmen entzündeten sich Kontroversen. So überrascht es nicht, dass in der Debatte über seine Friedensarbeit gegensätzliche Einschätzungen geäußert werden: Naiv und ignorant sei er gewesen gegenüber realen Machtverhältnissen und ideologischen Interessen (M. Greschat)²; ein Brückenbauer, der bei den Kirchen im Westen und im Osten Vertrauen erwarb (G. van Norden)³. Mit seinen friedenspolitischen Vorstellungen sei er seiner Zeit weit voraus gewesen (W. Wette)⁴; ein Pazifist, aber nicht aus plötzlicher Eingebung, sondern in einem längeren Wandlungsprozess (M. Hockenos)⁵.

Wie ist sein Einsatz für Frieden und Versöhnung aus heutiger Sicht zu verstehen und zu bewerten? Es ist hier nicht möglich, die Friedensarbeit Niemöllers umfassend darzustellen. Ich beschränke mich daher auf einige Ereignisse und Themenbereiche, die für sein Engagement besonders kennzeichnend sind. Zwei Fragen soll nachgegangen werden. Erstens: Von welchen Motiven und Interessen ließ Niemöller sich leiten? Und zweitens: Wie wird sein Reden und Handeln im kirchlichen und politischen Kontext wahrgenommen? Meine These lautet: Man versteht den Friedenskämpfer Niemöller erst, wenn man in ihm zugleich den Bekenner und Prediger des

- 1 Für den Druck bearbeitete Fassung meines Vortrags beim Abschluss-symposium des DFG-Graduiertenkollegs 1575 »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa‹« am 15. Februar 2018 in Mainz.
- 2 Martin GRESCHAT, »Er ist ein Feind dieses Staates!« Martin Niemöllers Aktivitäten in den Anfangsjahren der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 114 (2003), S. 333–356.
- 3 Günter VAN NORDEN, Martin Niemöller im Kalten Krieg, in: Hermann DÜRINGER / Martin STÖHR (Hg.), Martin Niemöller im Kalten Krieg. Die Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit damals und heute, Frankfurt a. M. 2001, S. 47–73.
- 4 Wolfram WETTE, Seiner Zeit voraus. Martin Niemöllers Friedensinitiativen (1945–1955), in: Detlef BALD (Hg.), Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges 1945–1955, Essen 2010, S. 227–241.
- 5 Matthew HOCKENOS, Martin Niemöller, the Cold War, and His Embrace of Pacifism, in: Kirchliche Zeitgeschichte 27 (2014), S. 87–101; vgl. auch ders., Then They Came for Me. Martin Niemöller, the Pastor who Defied the Nazis, New York 2018, S. 221–233.

Evangeliums sieht⁶. In der zeitgenössischen Wahrnehmung – teilweise auch heute – erscheint sein Wirken aber zuerst als politische Aktivität und wird unter politischen bzw. kirchenpolitischen Aspekten beurteilt.

Im Folgenden soll Niemöllers Einsatz für Frieden und Versöhnung an acht historischen Stationen beleuchtet werden. Abschließend werden die wichtigsten Ergebnisse dieser Retrospektive festgehalten und gewürdigt, was Niemöllers Friedensarbeit in der Nachkriegszeit auszeichnet.

1. Stuttgart 1945

Die am 18. Oktober 1945 von Hans Asmussen, Otto Dibelius und Martin Niemöller erarbeitete Stuttgarter Erklärung des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wäre so kaum zustande gekommen ohne Niemöllers Rede bei der Kirchenkonferenz in Treysa und ohne die Predigt, die er am Vorabend vor einer großen Hörschaft in der Stuttgarter Markuskirche hielt. Dort sprach er aus, weshalb jetzt ein Schuldbekenntnis der Kirche gefordert sei, und bezog sich dafür auf den Propheten Jeremia: »Ach Herr, unsere Missetaten haben's ja verdient; aber hilf doch um deines Namens willen! denn unser Ungehorsam ist groß; damit wir wider dich gesündigt haben« (Jer 14,7 nach Luther 1912). Willem Adolf Visser 't Hooft, der mit einer ökumenischen Delegation aus den Niederlanden, der Schweiz, aus Frankreich und den USA angereist war, erinnert sich:

Es war eine machtvolle Predigt über das Wesen der Buße. Niemöller sagte, selbst innerhalb der Kirche werde nicht genügend begriffen, daß die vergangenen zwölf Jahre eine Heimsuchung durch Gott gewesen seien. Es genüge nicht, den Nazis die Schuld zu geben, auch die Kirche müsse ihre Schuld bekennen⁷.

In seiner Predigt deutete Niemöller das Geschehene als Gericht: Gott habe die Deutschen in den zwölf Jahren des Dritten Reiches heimgesucht. Daraufhin fragte er:

Wer ist schuld an unserem Elend? Die Nazis, die Militaristen, die Engländer, die Amerikaner? Sie mögen es selbst sagen. Aber eins ist ganz gewiß, wenn wir mit uns ins Gericht gehen und als Christengemeinde, als Kirche uns unter Gottes Wort beugen, dann sollen wir *unsere* Schuld sehen und dann sollen wir etwas davon merken, daß

6 Vgl. Michael HEYMEL, Martin Niemöller. Vom Marineoffizier zum Friedenskämpfer, Darmstadt 2017, S. 249f. u. 263.

7 Willem A. VISSER 'T HOOFT, Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972, S. 230f.

unser Volk ja doch wohl niemals diesen Weg bis zum Ende hätte gehen können, wenn in seiner Mitte eine Christenheit gelebt hätte, die ihre Pflicht erfüllt hätte. [...] Wäre vielleicht nicht etwas ganz anderes geschehen, wenn in den Jahren 33 und nachher noch eine Gemeinde dagewesen wäre, die den Willen Gottes ohne Furcht bezeugt hätte, die gesagt hätte, daß Unrecht Unrecht ist, auch wenn es von oben befohlen wird, Sünde Sünde bleibt, auch wenn die Obrigkeit diese Sünde tut⁸.

Die aus dem Stegreif gehaltene Predigt brachte Herz und Gewissen der Hörerschaft in Bewegung. Doch sie stieß keineswegs auf ungeteilte Zustimmung. So legte der Berliner Bischof Otto Dibelius Wert darauf, dass in einer Erklärung »auch die Ungerechtigkeiten der Alliierten angesprochen werden«⁹.

Am Morgen des 19. Oktober 1945 verlas Hans Asmussen das vom Rat der EKD beschlossene Stuttgarter Schuldbekenntnis vor den ausländischen Gästen. Es wirkte als »Türöffner« zur Ökumene, nicht zuletzt, weil Niemöller den entscheidenden Satz eingefügt hatte: »Durch uns ist unendliches Leid über viele Länder und Völker gebracht worden«¹⁰. Er verstand dieses Bekenntnis so, dass die Kirche mitschuldig war an dem Irrweg Deutschlands zum Nationalsozialismus und zum Krieg. In diesem Sinn hat er es 1945 bis 1947 gepredigt¹¹. Aber trotz seines Bemühens um klare Worte fiel das Bekenntnis insgesamt halbherzig aus. Die relativierende Selbstanklage (»daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben«) erweckte nämlich den Eindruck, die Kirche habe prinzipiell Widerstand gegen Hitler und seine Gewaltherrschaft geleistet. Von Mittäterschaft und Anpassung war keine Rede, die Amtskirche gestand nur, nicht genug getan, nicht mutiger bekannt zu haben¹². In Wahrheit hätte es heißen müssen: »Dass wir *nicht mutig* bekannt haben!«, meinte Niemöller später¹³.

Unermüdlich trat er als Bußprediger auf, der seine Zuhörer auf ihre persönliche Verantwortung ansprach, die Schuld des deutschen Volkes zu übernehmen, während lutherische Theologen wie Hans Asmussen und Helmut

8 Nachschrift, S. 7f., in: Zentralarchiv der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (= ZA EKH) 62/680. Der Text ist mit falscher Datierung auf den 18.10. abgedruckt in: Siegfried HERMLE/Jörg THIERFELDER (Hg.), Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart 2008, S. 755–757.

9 Zit. nach Mathias BURY, Abendpredigt ins Gewissen der Nation, in: Stuttgarter Zeitung vom 19.10.2015.

10 Zit. nach Gerhard BESIER/Gerhard SAUTER (Hg.), Wie Christen ihre Schuld bekennen, Göttingen 1985, S. 62.

11 Vgl. HEYMEL, Marineoffizier, S. 134.

12 Vgl. Olaf BLASCHKE, Die Kirchen und der Nationalsozialismus, Stuttgart 2014, S. 235.

13 So Hans PROLINGHEUER, Wir sind in die Irre gegangen. Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz, Köln 1987, S. 96; zit. nach HEYMEL, Marineoffizier, S. 135.

Thielicke forderten, auch von der »Schuld der Anderen«¹⁴ zu sprechen. Die ohnehin vorhandene Tendenz, eigenes Versagen zu relativieren und zuzudecken, wurde durch sie noch verstärkt. Für Niemöller entschied sich am Einzelnen, was aus dem deutschen Volk und den Völkern Europas wurde¹⁵. Er predigte keine »Kollektivschuld«, wie man ihm immer wieder vorwarf, sondern trat dafür ein, dass die Kirche, die Gemeinden und jeder einzelne Christ der Bevölkerung vorlebten, wie die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders zur Schuldannahme befreit, und ihnen dadurch die Möglichkeit eines wirklichen Neuanfangs vor Augen führten¹⁶. Die Schuld der Kirche war ihm im Wort von Stuttgart nicht deutlich genug benannt; das geschah erst im August 1947 mit dem Darmstädter Wort »zum politischen Weg unseres Volkes«¹⁷, das die EKD allerdings nie übernommen hat.

An der Erklärung von Stuttgart und ihrer Rezeption brach der Streit darüber auf, welchen politischen Weg die Kirche in Deutschland zu gehen hatte. Dibelius und der bayrische Landesbischof Hans Meiser, die das Stuttgarter Wort unterzeichnet hatten, neigten in der Folge dazu, es als unpolitisch zu verharmlosen. Niemöller dagegen sah von der Bekenntnissynode in Barmen 1934 und der Barmer Theologischen Erklärung her die Kirche und jeden Christen als verantwortlich für die Mitgestaltung des öffentlichen politischen Lebens; die neulutherische Zwei-Reiche-Lehre und ihre Trennung von Religion und Politik hielt er für überholt¹⁸. Aus seiner Sicht war Versöhnung mit den früheren Kriegsgegnern nur möglich, wenn die Kirche ihre Schuld am gegenwärtigen Elend erkannte und bekannte und jeden Einzelnen wieder zu verantwortlichem Handeln in der Gemeinschaft des Volkes zurückführte. Damit vertrat er innerhalb der evangelischen Kirche die Position einer Minderheit, die mit dem Stuttgarter Bekenntnis Ernst machen wollte. Bei der Mehrheit stieß er auf Widerstand. Theologen wie Hans Joachim Iwand und Hermann Diem, die zum radikalen Flügel der Bekennenden Kirche gehörten, sprachen von organisierter politischer Unbußfertigkeit.

14 Zu Thielickes Karfreitagspredigt 1947, die dieses Schlagwort mit großer Resonanz verbreitete, vgl. *Die Schuld der Anderen. Ein Briefwechsel zwischen Helmut Thielicke und Hermann Diem*, Göttingen 1948.

15 »Die Verkündigung des Evangeliums hängt von jedem einzelnen ab, so daß sich an jedem einzelnen Menschenschicksal entscheidet, was aus unserem deutschen Volk, den ganzen Völkern Europas vielleicht noch einmal werden darf«; Predigt vom 17.10.1945, Nachschrift, S. 9, in: ZA EKH 62/680.

16 Vgl. Martin GRESCHAT (Hg.), *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 20–22.

17 Der Text erschien zuerst als Nr. 8 der Flugblätter der Bekennenden Kirche. Er ist abgedruckt in: PROLINGHEUER, *Wir sind in die Irre gegangen*, S. 10f. Vgl. Martin NIEMÖLLER, *Reden 1945–1954*, Darmstadt 1958 (= Reden I), S. 323f.

18 Vgl. Martin NIEMÖLLER, *Die politische Verantwortung des Christen im akademischen Stand* (1946), in: Reden I, S. 98–101.

2. Die erste Vortragsreise in die USA (1946/47)

Bei seinen Auslandsreisen nach dem Krieg konnte Niemöller als erster prominenter Deutscher um Vertrauen für ein Deutschland nach Hitler werben. Als Leiter des Kirchlichen Außenamts der EKD machte er »ein Stück Außenpolitik für sein Land«¹⁹. Trat er in Deutschland als Bußprediger auf, so warb er in den USA vor allem um Verständnis für die Lage der Deutschen: Zerstörung der Städte, Hunger, Obdachlosigkeit und Verzweiflung. Er wurde als »Botschafter der Versöhnung« (*The Christian Century*) begrüßt. Als »Hitlers berühmtester Gefangener« und der Mann, »der Hitler trotzte«, wie Werbeplakate ihn ankündigten, hatte er sich bei vielen Amerikanern hohes Ansehen erworben.

Seine erste USA-Reise, die er, begleitet von seiner Frau Else Niemöller, vom Dezember 1946 bis Mai 1947 unternahm, ist noch wenig erforscht, obwohl hierzu reichlich kirchliches Archivmaterial vorliegt²⁰. Bekannt ist, dass Niemöller und seine Frau auf Einladung des Federal Council of Churches of Christ durch die USA und Kanada reisten und in zahlreichen Orten vor Tausenden von Zuhörern sprachen²¹. Einige Ansprachen wurden durch Rundfunk und Fernsehen übertragen.

In der amerikanischen Öffentlichkeit wurde Niemöllers Auftreten von prominenter Seite kritisiert: Eleanor Roosevelt, die Witwe des kurz vor Kriegsende verstorbenen Präsidenten²², aber auch Publizisten und Vertreter des Judentums warfen ihm seine Vergangenheit als Marineoffizier und extrem Deutschnationaler vor, der angeblich den immer noch in Deutschland vorhandenen Antisemitismus leugne. Überdies verübelten ihm viele Amerikaner, dass er im Juni 1945 in Neapel gegenüber britischen und amerikanischen Journalisten erklärt hatte, die Deutschen seien für die westliche Form von Demokratie schlecht geeignet und würden eine autoritäre Regierung vorziehen²³. Dies wurde zwar in der Presse kritisch kommentiert, führte aber

19 WETTE, *Seiner Zeit voraus*, S. 234.

20 Vgl. Matthew HOCKENOS, Martin Niemöller in America, 1946–1947: »A Hero with Limitations«, in: ACCH Quarterly Vol. 18, No. 2 (June 2012); ders., *Then They Came*, S. 187–209; unveröffentlichte Examensarbeit von Claudia ORZECOWSKY, 2017, bei Prof. Dr. Markus Wriedt, J. W. Goethe-Universität Frankfurt a. M.

21 Vgl. HEYMEL, *Marineoffizier*, S. 193; Dietmar SCHMIDT, Martin Niemöller. Eine Biographie, Stuttgart 1983, S. 189f.; James BENTLEY, Martin Niemöller. Eine Biographie, München 1985, S. 229–234; Matthias BENAD, *Der Weg ins Freie*, in: Hannes KARNICK/Wolfgang RICHTER (Hg.), *Protestant. Das Jahrhundert des Pastors Martin Niemöller*. Katalog zur Ausstellung zum 100. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1992, S. 206–208.

22 Sie hatte sich bis Kriegsende noch für Niemöller eingesetzt; später unterstützte sie ihn im Kampf gegen den Rassismus (nach BENTLEY, Niemöller, S. 230).

23 Vgl. SCHMIDT, Niemöller, S. 172f.; BENTLEY, Niemöller, S. 193–195; Clemens VOLLNHALS (Hg.), *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch*. Berichte

in amerikanischen Gemeinden nicht zu einer Distanzierung von Niemöller, im Gegenteil²⁴. Die Reise hatte Erfolg, auch weil Fürsprecher wie Reinhold Niebuhr und die Zeitschrift *Christian Century* für ihn eintraten, vor allem jedoch, weil die Gemeinden Niemöller persönlich erlebten. Die Zuhörer begriffen, dass in Deutschland Menschen lebten, die Hilfe brauchten. Christliche Gemeinschaften lieferten Lebensmittel, viele Pakete wurden in das hungernde Deutschland geschickt, auch nach Berlin und in die Ostzone, wo die Menschen nach Niemöllers Ansicht in größerer Not waren als im Westen.

Anders lagen die Umstände fünf Jahre später. Während seiner Vortragsreise 1952 wurde Niemöller in den USA vom Geheimdienst beobachtet, von der Presse erhielt er negative Schlagzeilen. So wurde er als »Deutschlands roter Dekan« und »eine der gefährlichsten pro-sowjetischen Gestalten in Westdeutschland« bezeichnet²⁵. Das war nach seiner Moskaureise, auf dem Höhepunkt des Koreakriegs.

3. Eintreten für die Einigung Deutschlands und Europas

Niemöller trat konsequent für ein neutralisiertes und geeintes Deutschland unter UNO-Mandat ein. Mehrere Motive leiteten ihn dabei. Zunächst die Verantwortung für Menschen in der Ostzone, die – wie er es formulierte – keinen Nächsten hätten. Im Gespräch mit Günter Gaus sagte er: »Wir müssen als *ganzes* deutsches Volk für das geradestehen, was angerichtet worden ist«²⁶. Wahrscheinlich wurde sein Gefühl der Verpflichtung durch ein immer noch ausgeprägtes nationalprotestantisches Bewusstsein gefördert²⁷. Doch es ist monokausal gedacht, wenn man Niemöllers Kampf gegen die Westintegration der Bundesrepublik und die damit verbundene Wiederbewaffnung allein auf sein Nationalbewusstsein zurückzuführen²⁸. Niemöller erkannte, dass die evangelische Bevölkerung Deutschlands unter der Teilung

ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945, Göttingen 1988, S. XXV; HOCKENOS, Martin Niemöller in America, S. 187–209.

24 HOCKENOS, Martin Niemöller in America, bewertet die Reaktion als »vernichtend«, weil er nur die öffentliche Debatte über Niemöller betrachtet, wie sie sich in Presartikeln und Statements von Personen in einflussreicher Position (Meinungsführern) widerspiegelt.

25 Vgl. HOCKENOS, Embrace of Pacifism, S. 97.

26 Gespräch zur Person [mit Günter Gaus] (1963), in: Eine Welt oder keine Welt. Reden 1961–1963, Frankfurt a. M. 1964 (= Reden IV), S. 227.

27 Vgl. zum Higgins-Interview 1949: HEYMEL, Marineoffizier, S. 197–201.

28 Gegen Wolfgang HUBER, Was würde Jesus dazu sagen?, in: FAZ vom 28.4.2017.

stärker litt als die katholische. Dies wiederum motivierte ihn zu Vortragsreisen nach Ostdeutschland, auf die an späterer Stelle noch einzugehen ist (siehe unter 6.).

Matthew Hockenos sieht Niemöllers Hauptmotiv, auf einem unbewaffneten, neutralen und vereinten Deutschland zu bestehen, in seinem Wunsch, es davor zu schützen, zum zentralen Schlachtfeld in einem Dritten Weltkrieg zu werden. In der Tat trieb diese Sorge Niemöller um, als er gegen die Wiederbewaffnung und gegen die Atomrüstung der Bundesrepublik protestierte. Sein Einsatz für die deutsche Einheit war aber für ihn selbst vor allem ein Akt politischer Diakonie. Er wollte den Deutschen im Osten helfen, ihre »Freiheit der persönlichen, verantwortlichen Entscheidung«²⁹ zu bewahren.

Martin Greschat gelangt in seiner Analyse der Bemühungen Niemöllers zu einem ernüchternden Ergebnis. Die Weigerung der Alliierten, über seine Vorschläge zu reden, habe Niemöller nicht zur Kenntnis genommen und ihre Interessen einfach ignoriert. Seine Position galt ihm als die christliche und allein angemessene. Dadurch habe er polarisiert. Für Greschat erscheint Niemöller als »Prediger und Politiker«³⁰, der die Dimension des Politischen verkannt und die politischen Realitäten außer Acht gelassen habe. Ist Niemöllers Haltung damit zureichend verstanden?

Das Verhältnis von Verkündigung und Politik ergab sich für ihn aus den Thesen II und V der Barmer Theologischen Erklärung: Kein Lebensbereich ist von Jesus Christus unabhängig; der Staat hat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen – allerdings »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens« (These V)³¹. Diese Bekenntnisaussagen, die die politische Verantwortung der Kirche begründen, wurden 1947 durch das von Niemöller mitgestaltete Darmstädter Wort konkretisiert. Es formuliert präzise die Vorstellung, die er selbst von seiner Aufgabe entwickelt hatte: gegenüber Ost und West für ein Deutschland einzutreten, das versucht, Verantwortung »für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens« zu tragen, »das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren und äußeren Frieden und der Versöhnung der Völker dient«³².

Aus dieser Perspektive sprach Niemöller sich schon früh für ein geeintes Europa aus. In seinen 1947 publizierten *Gedanken zur europäischen Lage* äußerte er seine Überzeugung: »Wenn die wirtschaftliche Einigung Europas

29 Stimme der Gemeinde, Okt. 1949, Nr.10, 1ff., zit. nach Diether KOCH, Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972, S. 110.

30 GRESCHAT, Ein Feind dieses Staates, S. 334.

31 Alfred BURGSMÜLLER/Rudolf WETH (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 38.

32 Darmstädter Wort, These 7, abgedruckt in: Reden I, S. 324.

zustande gebracht werden kann, dann werden die nationalen Grenzen selbst niedriger werden, ohne dass dabei irgendwelche nationalistische Reaktionen bei den Völkern ausgelöst werden«³³.

Seine These lautete: »Ein geeintes Europa, das sich auf christlichen Grundsätzen neu erbaut, ist heute unsere einzige Hoffnung für eine friedliche Entwicklung unserer Welt und deshalb die einzige mögliche konstruktive Idee«³⁴.

Aus Niemöllers Sicht war Europa »ein Objekt der Politik geworden für die wirklichen Großmächte, die nicht mehr europäisch sind«³⁵. Das Problem Europa könne aber »nicht gelöst werden dadurch, daß man Europa für den Bolschewismus gewinnt, noch indem man es für den westlichen, amerikanischen Typ der Demokratie beschlagnahmt«³⁶.

Die europäischen Völker bräuchten einen Zukunftsplan, der ihnen neue Hoffnung gebe. Sie hätten die Aufgabe, zur Brücke zu werden, die eine friedliche Verbindung herstelle zwischen dem westlichen und dem östlichen Lebensstypus. Dazu müsse Europa »wieder eine eigene Größe werden«³⁷. Niemöller war davon überzeugt, dass die politischen Grenzen von selber verschwinden, »wenn die Völker Europas zu einem gemeinsamen höheren Ziel sich aufmachen«³⁸. Die beide Lebensstypen verbindende Idee des Christentums, das keineswegs »Eigentum der westlichen individualistischen Welt«³⁹ sei, müsse »wieder praktisch werden [...] in Gestalt eines Europa, dessen individuelles Leben sowohl als dessen Gemeinschaftsleben wieder nach christlichen Grundsätzen zu ordnen wäre«⁴⁰.

Der Versöhnung der Völker zu dienen und den Nationalismus zu überwinden schien Niemöller nur möglich zu sein auf einem »dritten Weg« jenseits der Bindung Deutschlands an einen der großen Machtblöcke. In dieser Vision von Europa wusste er sich mit all denen verbunden, die, wie er, aus dem christlich geprägten Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland kamen, insbesondere mit Protestanten wie Karl Barth und dem Generalsekretär des ÖRK Willem Adolf Visser't Hooft⁴¹. Für die Aussöhnung mit Frankreich setzte Niemöller sich seit 1951 im französisch-

33 Gedanken zur europäischen Lage, in: Amtsblatt der EKD 1 (1947), Nr. 16, S. 101–106, hier S. 104.

34 Ebd. (im Original gesperrt.)

35 Ebd., S. 101.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 103.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 104.

40 Ebd.

41 Vgl. Karl BARTH, Die christliche Verkündigung im heutigen Europa, München 1946; Willem VISSER'T HOOFT, Die Wiedergeburt Europas, in: Junge Kirche (1949), S. 479–486.

deutschen Bruderrat (*Conseil fraternel franco-allemand*) ein, den der reformierte Militärpfarrer Marcel Sturm gemeinsam mit dem Kirchenpräsidenten der Protestantischen Landeskirche der Pfalz, Hans Stempel, 1950 ins Leben gerufen hatte. Sturm war seit Kriegsende als oberster protestantischer Militärgeistlicher (*Aumônier général*) für die Seelsorge in der französischen Besatzungsarmee und in den Kriegsgefangenenlagern zuständig. Von 1951 bis Anfang der 1960er Jahre kam Niemöller wiederholt zu Tagungen des Bruderrats nach Bièvres oder Paris⁴². Er arbeitete auch dort, zusammen mit Gustav Heinemann, Heinz Kloppenburg und Helmut Gollwitzer, für die Neutralität Deutschlands und ein Ost und West umfassendes Europa. Wie Gollwitzer und die Franzosen Pierre Maury und Georges Casalis sah Niemöller die Aufgabe der Kirche darin, »eine Position oberhalb der politisch-ideologischen Fronten einzunehmen«⁴³. Bei der Tagung im Juni 1951 in Bièvres erklärte er:

Wir können mit dem Westen nur ins Reine kommen, wenn auch unser Verhältnis zum Osten gut bleibt. [...] Unsere Bestrebungen müssen also darauf hinausgehen, ein Europa zu bilden, das zum Westen gehört, das aber nicht in Opposition zum Osten errichtet wird⁴⁴.

4. Die erste Reise nach Moskau (1952)

Nachdem die Leiterin des Referats Orthodoxe Kirchen im Außenamt der EKD, die Theologin Dr. Hildegard Schaeder, im Dezember 1949 erste Kontakte zur Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) hergestellt hatte, wurde auf russischer Seite der Wunsch geäußert, Niemöller zu besuchen. Der geplante Deutschlandbesuch des Erzbischofs Sergius A. P. Struve kam jedoch nicht zustande. Nach sorgsamer Vorbereitung konnte Niemöller schließlich, begleitet von seiner Tochter Hertha als Dolmetscherin, Anfang Januar 1952 nach Moskau reisen. Diese Reise ist breit dokumentiert und vielfach kommentiert worden⁴⁵. Sie löste in der jungen BRD, mitten im Kalten Krieg,

42 Vgl. die Materialsammlung zur Arbeit des Bruderrats 1953–1964 in: ZA EKHN 62/1752.

43 Martin GRESCHAT, Bemühungen um Verständigung und Versöhnung. Der Beitrag des Französisch-Deutschen Bruderrates, in: *Revue d'Allemagne et des Pays de langue allemande* 36 (2004), S. 155–174, hier S. 167.

44 Aus dem Tagungsprotokoll, zit. nach: Heinrich GROSSE, Welche Haltung nahmen die Kirchen in Deutschland nach dem Krieg ein? Deutsche Protestanten und der Europagedanke nach 1945, in: Clarita MÜLLER-PLANTENBERG/Joachim PERELS (Hg.), *Kritik eines technokratischen Europa. Der Politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung*, Kassel 2008, S. 39–54, hier S. 49.

45 Vgl. HEYMEL, *Marineoffizier*, S. 201–206.

heute kaum vorstellbare Reaktionen aus. In der Einschätzung der Bedeutung dieser Reise gehen die Auffassungen der Historiker weit auseinander.

Günter van Norden meint: Niemöller war kein Propagandist für das sowjetische System, obwohl er bis heute so dargestellt werde. Er habe in Moskau den Teufelskreis des Nicht-Miteinander-Redens durchbrochen. Es sei ihm gelungen, eine Vertrauensbasis zur Orthodoxen Kirche herzustellen, so wie er zuvor 1945 die Brücke des Vertrauens zu den Kirchen des Westens gebaut habe⁴⁶. Auch der Militärhistoriker Wolfram Wette hält die Moskaureise kirchenpolitisch für einen Erfolg⁴⁷. Der Kirchenhistoriker Martin Greschat urteilt dagegen kritisch: Niemöller sei eingeladen worden, weil er sich auf einer Linie bewege, die der östlichen Position sehr nahe stand. Die Sowjetunion sah ihn als ihren Verbündeten an. Niemöller habe sich über die Abhängigkeit der Kirche in der Sowjetunion getäuscht und gemeint, sie könne etwas für den Frieden tun⁴⁸.

Aus Moskau zurückgekehrt, nahm Niemöller in einem Bericht für das Magazin *Der Spiegel* zur ablehnenden Haltung westdeutscher Politiker und Theologen Stellung. Sein Anliegen, so erklärte er nach seiner Reise, sei »ein kirchlich-christliches« gewesen, »kein sogenanntes ‚politisches‘«. Jeder wisse, »daß ich nicht Kirche und Politik als zwei getrennte Räume betrachte und betrachten kann, weil es ja in der Kirche und in dem, was man jetzt Politik nennt, um Gottes Menschenkinder geht«⁴⁹.

In einem Bericht für die *Stimme der Gemeinde* erklärte er, er wolle »als Christ und Mensch das Seine tun, um den Großen der Welt zu immer neuen Verständigungsversuchen Mut zu machen«⁵⁰. Er wusste, dass die Kirche in Russland nur eine »geduldete Institution«⁵¹ und dem Staat gegenüber nicht frei war. Insofern war er nicht so naiv, wie Greschat annimmt. Von russischer Seite bekam er zu hören, dass man die westlichen Kirchen als Parteigänger der westlichen Politik ansah, was im Blick auf die tonangebenden Kräfte der EKD ja zutraf. Ihm dagegen kam es darauf an, die Verbundenheit mit der russischen Kirche zu bekräftigen.

Sein mutiger Schritt zeigte Folgen. 1954 reiste eine sechsköpfige Delegation der EKD unter Leitung des damaligen Präses der EKD-Synode, Dr. Gustav Heinemann, auf Einladung des Moskauer Patriarchen für drei Wochen in die UdSSR. Ein Jahr später kam der russische Gegenbesuch. Auch Bundeskanzler Adenauer reiste 1955 nach Moskau, und im gleichen

46 Vgl. VAN NORDEN, Martin Niemöller im Kalten Krieg, S. 68f.

47 Vgl. WETTE, Seiner Zeit voraus, S. 237f.

48 Vgl. GRESCHAT, Ein Feind dieses Staates, S. 352.

49 Martin NIEMÖLLER, Meine Reise nach Moskau, in: *Der Spiegel* 3 (1952), S. 13–15, hier S. 13.

50 Ders., Zu meiner Moskaureise (1952), in: *Reden I*, S. 204.

51 Ebd., S. 206.

Jahr erfolgte die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der UdSSR und der Bundesrepublik. Mit Recht fragt Frank Lotichius: »War es nicht die Kirche, die hier den Weg entscheidend mitbereitet hat?«⁵². Er verweist darauf, dass im Rahmen der Arnoldshainer Gespräche von 1959 bis 1992 zwanzig Begegnungen im Wechsel zwischen Deutschland und Russland stattfanden.

5. Gegen Wiederbewaffnung und Atomrüstung der BRD

Mit Wolfram Wette muss man nüchtern feststellen: Niemöllers Friedensinitiativen bis 1955 blieb der Erfolg versagt. Seine Position fand in der EKD und in der BRD wenig Zustimmung. Die Machtpolitiker des Kalten Krieges setzten ihren Konfrontationskurs durch. Im Rückblick muss man allerdings auch sehen, dass Niemöller mit seinen friedenspolitischen Vorstellungen nicht grundsätzlich falsch lag. Er war nur seiner Zeit weit voraus. »Die führenden Politiker [...] hatten in den 1950er Jahren noch nicht begriffen, dass die militärische Konfrontation keine dauerhafte Sicherheit garantieren konnte«⁵³. Dies war erst der Entspannungspolitik seit den 1970er Jahren vorbehalten, die schließlich zum Ende des Kalten Krieges führte.

Hockenos hat gezeigt, wie Niemöllers Pazifismus sich durch Begegnungen im ökumenischen Kontext entwickelte⁵⁴. In Amsterdam 1948 diskutierte Niemöller über seine Position, lehnte aber nicht auf der Basis der Bergpredigt den Krieg prinzipiell ab. Er habe sich damals als Kriegsgegner erwiesen, aber nicht als Pazifist. Erst das Gespräch mit Atomphysikern 1954 brachte ihn zur Erkenntnis: Krieg ist im Zeitalter der Atombomben globaler Selbstmord und daher prinzipiell zu verneinen. Im selben Jahr predigte Niemöller in Evanston dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) offen seine pazifistische Botschaft⁵⁵. Wenig später wurde er Mitglied bei der deutschen Sektion des Versöhnungsbundes und Präsident der Deutschen Friedensgesellschaft⁵⁶.

In den USA erklärte Niemöller: »Ich bin Pazifist geworden, als ich versuchte, meinen Weg als Christ zu finden«⁵⁷. Im Neuen Testament habe er keinerlei Ermutigung zum Gebrauch von Gewalt gefunden. Feindschaft könne nach den klaren Worten Jesu nur durch Freundlichkeit, das Böse nur

52 Frank LOTICHUIS, *Aller Anfang ist schwer. Niemöllers Reise 1952 nach Moskau und die Folgen. Zum 50-jährigen Bestehen des offiziellen Dialoges zwischen der EKD und der ROK*, in: *Oecumenica* 22 (2009), S. 38–46, hier S. 43.

53 WETTE, *Seiner Zeit voraus*, S. 240.

54 Vgl. HOCKENOS, *Embrace of Pacifism*.

55 Vgl. Martin NIEMÖLLER, *The Way of Peace. An Address to the Church Peace Mission at Evanston*. Faltblatt, New York 1954.

56 Letzteres erst 1957. Vgl. HEYMEL, *Marineoffizier*, S. 223–225.

57 Zit. nach HOCKENOS, *Embrace of Pacifism*, S. 101.

durch das Gute überwunden werden. Diesen Weg sei auch Gandhi gegangen. Die für Niemöller entscheidende Frage war, wie jemand im Zeitalter der Atombomben Christus nachfolgen könne. Als Richtschnur galt für ihn die Bergpredigt, d. h. konkret die Seligpreisung der Friedensstifter und das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,9.44). Das Beispiel des indischen Propheten der Gewaltlosigkeit bestärkte ihn darin, dass Friedensstifter in dieser Welt gesegnete Menschen seien. Gandhi, das war ihm in Indien aufgegangen, habe als Hindu die Lehre Jesu Christi gelebt⁵⁸. Niemöller wollte Pazifist aus christlicher Überzeugung sein. Für Christen, so meinte er, gebe es keine unbeteiligte Neutralität⁵⁹. Diese Position vertrat er auf Friedenskundgebungen in Deutschland mit beachtlicher Resonanz⁶⁰.

6. Vortrags- und Predigtreisen in die DDR

Niemöller reiste seit 1951 als Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), später als einer der Präsidenten des ÖRK bis Ende der 1970er Jahre häufig in die DDR, um ostdeutsche Kirchengemeinden zu besuchen und dort Vorträge und Predigten zu halten. Dafür opferte er häufig sogar einen Teil seines Urlaubs. Er war überzeugt, zu christlicher Friedensarbeit verpflichtet zu sein, die auch die Begegnung und Bündnisse mit Kommunisten und Atheisten erlaubte. Der Glaubende kämpfe in der Nachfolge Jesu *für* die Menschen, indem er ihnen als Bruder zur Seite trete. Aus dieser Haltung heraus kämpfte Niemöller gegen undifferenziertes Freund-Feind-Denken.

Der Frankfurter Evangelische Kirchentag im August 1956 hatte die Protokollfrage, wer beim Gottesdienst in der ersten Reihe sitzen durfte, zugunsten der Westbindung der BRD entschieden: »Die Mitglieder der Bundesregierung saßen in der ersten, Otto Nuschke, der stellvertretende Ministerpräsident der DDR, saß in der zweiten Reihe«⁶¹. Überdies waren die Vertreter der DDR auf Weisung Adenauers hin vom Staatsempfang beim hessischen Ministerpräsidenten ausgeschlossen worden⁶². Niemöller reagierte empört. Bei einem Vortrag im September in der Thomaskirche in Leipzig nahm er

⁵⁸ Vgl. Martin NIEMÖLLER, Eindrücke aus Indien (1953), in: Reden I, S. 235f.

⁵⁹ Vgl. HEYMEL, Marineoffizier, S. 250f.

⁶⁰ Vgl. besonders: Martin NIEMÖLLER, Denn sie wissen nicht, was sie tun (1959), in: Reden 1958–1961, Frankfurt a.M. 1961 (= Reden III), S. 71–85; ders., Christ und Krieg? (1960), in: Reden III, S. 179–205.

⁶¹ Ellen UEBERSCHÄR, Wider eine unpolitische Kirche – Martin Niemöller, die Demokratie und der Kirchentag, in: Dies. (Hg.), Deutscher Evangelischer Kirchentag – Wurzeln und Anfänge, Gütersloh 2017, S. 183–203, hier S. 200, Datierung ungenau.

⁶² Vgl. Dirk PALM, »Wir sind doch Brüder!« Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1961, Göttingen 2002, S. 227.

auf die beschämenden Ereignisse von Frankfurt Bezug. Es sei nicht damit getan, die Parole »Lasst euch versöhnen mit Gott!« auszugeben, wenn man im Verhalten zu anderen nicht damit Ernst mache. Versöhnung bedeute nicht nur, dass der Einzelne mit Gott versöhnt werde, sondern sie wolle auch gelebt werden in »unsere[r] Versöhnung mit den Menschen«⁶³. Versöhnte seien »Friedensbringer für die Welt«, und dies werde daran erkennbar, dass sie den Frieden der Versöhnung mit Gottes Menschenkindern, also mit *allen* ohne Ausnahme, lebten⁶⁴. Hier wird deutlich, dass es für Niemöller zuerst auf Glaubwürdigkeit der Kirchen ankam, d. h. dass Christen als Versöhnte »anders« leben und sich nicht am »Kampf ums Dasein« beteiligen. Dafür trat er im Osten wie im Westen ein.

Bei den Besuchten in Ostdeutschland löste er freilich nicht nur Zustimmung, sondern auch Besorgnis aus, wurde die Kirche in der DDR doch stets mit dem Friedensanliegen der SED bedrängt. Was bei Niemöller einfach und klar schien, wurde von der SED zur moralischen Erpressung der DDR-Kirche benutzt. Die aber wehrte sich gegen das Drängen des Staates, sich der Weltfriedensbewegung anzuschließen. Der im Glauben an Jesus Christus gegründete Friede, so die Leitung der Kirchenprovinz Sachsen, sei nicht vereinbar mit dem Frieden, den die Weltfriedensbewegung erkämpfen wolle⁶⁵.

Martin Greschat sieht auch hier Niemöllers Engagement kritisch. Dieser habe gehofft, dass die östlichen Machthaber sich für die Realisierung seiner Sehnsucht nach einer gesamtdeutschen Lösung engagierten. Dahinter seien für ihn die brutalen Realitäten in der Sowjetischen Besatzungszone zurückgetreten, wo »Säuberungen«, Verhaftungen und Bedrohungen ein Klima der Einschüchterung und Angst erzeugten. Wie viele Deutsche habe er die eigenen nationalen Möglichkeiten enorm überschätzt. Denn keine Hegemonialmacht dachte daran, ihren Teil Deutschlands in die Hände des Gegners geraten zu lassen.

Hat Niemöller also die Realität in der DDR nicht gesehen, war er blind gegenüber dem kommunistischen Regime und seiner Ideologie? Dagegen lässt sich mit van Norden einwenden, dass Niemöller erklärte, das System in der DDR zerstöre die »Freiheit der persönlichen Verantwortung«⁶⁶. Trotzdem verleumdete seine Gegner ihn als Kommunistenfreund. Bis heute wirft man ihm vor, er habe sich für die Propaganda einer Diktatur missbrauchen

63 Martin NIEMÖLLER, Versöhnte leben anders (1956), in: Reden 1955–1957, Darmstadt 1957 (= Reden II), S. 127.

64 Vgl. ebd., S. 128.

65 Vgl. GRESCHAT, Ein Feind unseres Staates, S. 350.

66 Aussage bei einem Frankfurter Männertreffen, in: KJB 1950, S. 187, zit. nach NORDEN, Martin Niemöller im Kalten Krieg, S. 59. Zu Niemöllers kritischer Sicht des Kommunismus vgl. Franz BEYER, Menschen warten. Aus dem politischen Wirken Martin Niemöllers seit 1945, Siegen 1952, S. 124–130.

lassen. Niemöller nahm dazu eine ähnliche Position ein wie Karl Barth: »Wenn es konkret um den Frieden geht, kann man auch mit Kommunisten zusammenarbeiten, auch wenn man deren Weltanschauung und Herrschaftssystem ablehnt«⁶⁷.

Bei Vorträgen in der DDR 1952 und 1954 wandte Niemöller sich laut Stasi-Berichten nicht nur gegen die Wiederbewaffnung in Westdeutschland, sondern äußerte sich auch kritisch über SED-Herrschaft und russischen Kommunismus. Ein Stasi-Bericht von 1966 bezeugt, dass Niemöller sich für Wehrdienstverweigerer in der DDR einsetzte. Niemöllers Stellungnahmen aus den 1970er Jahren zeigen demnach zweierlei: seine Bereitschaft, mit Kommunisten offen zu sprechen und eigenständig zusammenzuarbeiten, und die klare Absage an den Kommunismus als Ideologie⁶⁸.

Aufschlussreich ist, wie er seine Vorgehensweise gegenüber Pfarrern begründete. An einen Pfarrer im Erzgebirge schreibt Niemöller am 26. Juli 1951: Er wisse, wie schwierig die Lage der Gemeinden gerade in Grenznähe sei. Es komme aber darauf an, dass die christliche Gemeinde unbekümmert ihren Weg gehe. Er fährt fort:

Die eigentliche Gefahr ist ja immer wieder die, dass wir Christen uns von denen, die den Herrn Christus nicht kennen, die Methoden und die Ebene der Auseinandersetzung vorschreiben lassen. Dem gegenüber haben wir immer aufs Neue die herrliche Freiheit der Kinder Gottes uns schenken zu lassen und praktisch zu üben⁶⁹.

Bereits 1947 wurde Niemöller von einem Pfarrer aus Eisleben gefragt, wie Christen »zu den Geboten als starrem Gesetz« stünden, wenn sie es mit einer Staatsmacht zu tun hätten, für die Macht vor Recht ginge. In seinem Antwortschreiben⁷⁰ argumentierte er mit seiner Erfahrung als Angeklagter in der NS-Zeit:

Und wenn ich heute wieder vor dem Sondergericht stünde wie damals, so würde ich den von mir eingenommenen Standpunkt wieder einnehmen, daß ich mich nicht verpflichtet fühlen würde, den Verbrechern, die sich als Richter aufspielen, »reinen Wein einzuschenken«. Ama, et fac quod vis! [Liebe und tu, was du willst!, Augusti-

67 VAN NORDEN, Martin Niemöller im Kalten Krieg, S. 60.

68 Vgl. ebd., S. 70f und Niemöllers Äußerung: »Die Kirche hat den Kommunisten [...] wie allen Menschen mit ihrer Botschaft zu dienen, während sie den Kommunismus als Heilslehre wie alle anderen Heilslehren ablehnt« (BEYER, Menschen warten, S. 124).

69 An Pfarrer Siegfried Wend, Auerbach/Erzgebirge, in: ZA EKHN 62/733.

70 Am 20.8.1947 an Pastor Galle, Eisleben (Lutherstadt), in: ZA EKHN 62/587.

nus] Das scheint mir immer noch die goldene Christenregel zu sein, die Luther uns wieder aus dem N[eu]en T[estament] zu entnehmen gelehrt hat als die Freiheit eines Christenmenschen [...]»⁷¹.

Er bitte alle Christen, so Niemöller weiter, »sich an die Wahrheit des Herrn zu halten und sich ihre Regeln nicht von Menschen, und seien sie noch so »prominent«, vorschreiben zu lassen«. Damit ermutigte er Christen in der DDR, den Machthabern in Freiheit, gebunden an die höhere Autorität Christi, gegenüberzutreten und sich ihnen nicht anzupassen. Die Frage, wie weit das den Adressaten möglich war, stellte sich ihm nicht.

Die Politiker im Osten hätten Niemöller »ausgiebig für ihre Propaganda« benutzt⁷², meint Greschat. Niemöllers Vorträge seien in Ost und West wenig beachtet worden. Dass dessen Auftreten in der Ostzone durchaus beachtet wurde, zeigt z. B. ein Bericht in der von der ostdeutschen CDU herausgegebenen Zeitung *Die Union* vom 13. Dezember 1953 über einen Vortrag, den Niemöller auf Einladung der Evangelischen Studentengemeinde und des Friedensrates an der TU Dresden vor 1000 Zuhörern gehalten hatte. Sein Thema lautete:

»Der Frieden und wir – Was geht uns der Frieden an?« Niemöller erklärte dort seinen oft wiederholten Grundsatz: »Wer sich verständigen will, muss mit seinem Gegner sprechen, muss auf ihn hören wollen. Wer aber das Wort Frieden gebraucht und sich nicht verständigen will, der lügt«⁷³.

Christen seien auch für den irdischen Frieden verantwortlich.

Seine bereits zugesagte Teilnahme am Evangelischen Kirchentag 1961 in Berlin sagte er, als die politische Situation sich zuspitzte, kurzfristig wieder ab. Er wolle sich nicht an einer Demonstration westlicher Macht beteiligen. Kirchenführer wie Dibelius, die teilnahmen, erklärte er zu Kalten Kriegern⁷⁴. Während des Kirchentags unternahm Niemöller eine Vortragsreise durch die DDR. Doch in Dresden, wohin ihn die Kirchliche Bruderschaft Sachsens eingeladen hatte, wurden ihm die beiden großen Innenstadtkir-

71 Ebd.

72 GRESCHAT, Ein Feind dieses Staates, S. 348.

73 Verantwortlich für den irdischen Frieden, in: *Die Union* vom 13.12.1953 (Abschrift), in: ZA EKHN 62/599. Vgl. Der einzig mögliche Weg (1953), in: Reden I, S. 248; Dienst für den Frieden (1953), in: Reden I, S. 268; Unsere Zukunft – Frieden oder Untergang! (1958), in: Reden II, 49.

74 Vgl. PALM, Wir sind doch Brüder, S. 294; UEBERSCHÄR, Wider eine unpolitische Kirche, S. 202.

chen für einen Vortrag verweigert. Daraufhin sprach er im Kongresssaal des Hygiene-Museums, der mit seinen 1300 Plätzen für den Andrang der Zuhörer zu klein war⁷⁵.

7. Einsatz für Menschenrechte in der Einen Welt

Seit 1956 nahmen die Probleme des Nord-Süd-Gegensatzes, Hunger, Überbevölkerung und Rassismus, bei Niemöller immer größeren Raum ein. Sein Kampf für Frieden und Versöhnung weitete sich aus zu einem Einsatz für die sogenannte Dritte Welt. Auch hier spielte der Gedanke der Buße eine zentrale Rolle: Nur wenn die weißen Völker im Sinn eines tiefgreifenden Umdenkens in Politik und Wirtschaft Buße täten, so Niemöller, könne wirklicher globaler Friede erreicht werden. Damit wurde er zum Vorreiter einer Bewegung, die sich in der internationalen Ökumene in den 1960er Jahren mehr und mehr durchsetzte. Im ökumenischen Kontext hatte er früh gelernt, dass die Zeit des »weißen Mannes« und des Kolonialismus zu Ende ging. In der Begegnung mit den »jungen Kirchen« kehre ständig die Frage wieder: »Warum leben bei euch die Christen das gute Leben nicht, das als Nachfolge Jesu gepredigt wird?« Als Vertreter der »alten Christenheit« der weißen Völker sah Niemöller sich gefragt, »ob wir eigentlich recht glauben und verkündigen, wenn es dann doch bei einer theoretischen Welt- und Lebensanschauung bleibt [...]«⁷⁶.

In jener Zeit machte sich der ÖRK die politische Theologie zu eigen, die Niemöller vertrat. Dieser setzte sich dafür ein, dass hier die Ansichten seiner Freunde Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer zur Geltung kamen⁷⁷. Von Barth und Bonhoeffer hatte Niemöller insbesondere gelernt, die Kirche als für die Welt verantwortlich zu verstehen. 1966 fragte er:

Wie wird Friede in Zukunft überhaupt möglich sein angesichts der klaren Tatsache, daß in den nichtweißen Rassen die Bevölkerungszunahme ein Mehrfaches der Zunahme in den weißen und relativ reichen Völkern beträgt und daß die Vormachtstellung des weißen Mannes schnell dahingeht?⁷⁸.

⁷⁵ Vgl. Walter FEURICH, Vorwort zu: Martin NIEMÖLLER, Was würde Jesus dazu sagen? Reden, Predigten, Aufsätze 1937–1980, hg. von Walter FEURICH/Carl ORDNUNG, (Ost-)Berlin 1980, S. 24.

⁷⁶ Martin NIEMÖLLER, Was haben die »Junge Kirchen« der alten Christenheit zu sagen? (1956), in: Reden II, S. 130–136, hier S. 134.

⁷⁷ Vgl. John S. CONWAY, The Political Theology of Martin Niemöller, in: German Review 9 (1986), S. 521–546, hier S. 545.

⁷⁸ Martin NIEMÖLLER, Die Kirchen und der Friede (1966), in: Reden, Predigten, Denkanstöße 1964–1976, hg. von Hans Joachim OEFFLER, Köln 1977 (= Reden V), S. 100–106, hier S. 105.

Wir brauchen, erklärte er zehn Jahre später, »eine aktiv solidarische Welt, in der wir uns [...] im solidarischen Ringen um ein gemeinsames Weiterleben als vernünftige Menschen und Mitmenschen erweisen«⁷⁹. Denn wir leben »auf Kosten und zu Lasten unserer eigenen Enkel und Urenkel«⁸⁰. Ohne aktive Solidarität – und das impliziert: ohne »völlige Sinnesänderung«⁸¹ – gebe es aber für die Menschheit kein Überleben. Sie ist also nicht nur wünschenswert, sondern notwendig.

Was ergibt sich aus dieser Situationsanalyse für die Christenheit? Für Niemöller war es klar, dass Christen mit der übrigen Menschheit ein gemeinsames Schicksal teilen. Deshalb seien sie mitverantwortlich, mit anderen Menschen »alle nur möglichen Anstrengungen [zu] machen, um von dem unheilvollen Weg abzulassen und wahrhaft umzukehren«⁸². Sie seien durch ihren Herrn auch dazu berufen. Jesus befähige seine Jüngerschaft dazu, aktive Solidarität zu üben, ohne sich um ihr eigenes Überleben zu sorgen. Vor den organisierten Kirchen, die sich lange um ihren Fortbestand gesorgt hätten, sah Niemöller zunächst die einzelnen Christen und kleine christliche Gruppen herausgefordert, die solidarische Welt zu verwirklichen.

Damit konkretisierte er in ökumenischem Kontext, was Barth als Sein der wirklichen Gemeinde Jesu Christi begriffen hatte: sie sei »die Gemeinschaft, in der es Menschen gegeben wird, sich selbst als mit der Welt solidarisch zu erkennen und zu verhalten«⁸³. »Solidarität mit der Welt« war bei Barth der Leitbegriff für die apostolische Sendung der Gemeinde. Deutlich wird aber auch, wie entschlossen Niemöller sich mit Bonhoeffer vom Denken in zwei Räumen abkehrte. Es gab für ihn »kein wirkliches Christsein außerhalb der Wirklichkeit der Welt und keine wirkliche Weltlichkeit außerhalb der Wirklichkeit Jesu Christi«⁸⁴.

79 Martin NIEMÖLLER, *Solidarische Welt: Konsequenzen für die Kirche* (1976), in: *Reden V*, S. 251–258, hier S. 253.

80 Ebd., S. 255.

81 Martin NIEMÖLLER, *Nachwort zu: Reden V*, S. 275.

82 NIEMÖLLER, *Solidarische Welt*, a. a. O., S. 256.

83 Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* (= KD IV/3), S. 884. Zur Solidarität mit der Welt vgl. ebd., S. 872–910.

84 Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, hg. von Eberhard BETHGE, München ⁸1975, S. 213 u. vgl. S. 208–220.

8. Versöhnung mit dem Judentum

Nach dem Holocaust hat Niemöller die Schuld der Deutschen und seine eigene Schuld, nicht für die Verfolgten eingetreten zu sein, offen bekannt⁸⁵. Er sprach unumwunden aus, dass ihn lange ein antisemitisches Klima beeinflusst habe⁸⁶. Seit 1933 und verstärkt in den Jahren seiner KZ-Haft habe sich aber sein Denken entscheidend verändert; er sehe nun in jedem Menschen den Bruder, unabhängig von Religion, Kultur, Hautfarbe und Rasse. In einem Heidelberger Vortrag analysierte er 1957 den Antisemitismus als Kehrseite des Nationalismus und wies der Kirche an beidem eine Schuld zu. Antisemitismus sei im Grunde Antichristentum⁸⁷.

Man wird Niemöller daher zubilligen müssen, dass er antijüdische Vorurteile als Problem in seinem eigenen Denken erkannt und dazu gelernt hatte⁸⁸. Er löste sich sukzessiv von jüdenfeindlichen Denkmustern, Antisemitismus als rassistische Ideologie des Judenhasses hatte er ohnehin nie geteilt. Der US-amerikanische Historiker Matthew Hockenos behauptet, es gebe eine Menge Beweise dafür, dass Niemöllers Antisemitismus über theologischen Antijudaismus hinausging und sich sogar nach dem Holocaust in antisemitischen Stereotypen äußerte. Er vermag aber für seine Behauptung keinen einzigen Nachweis anzuführen.

In privaten Briefen übte Niemöller Kritik am Staat Israel. Er weigerte sich, den jüdischen Staat in heilsgeschichtlicher Perspektive zu sehen, und distanzierte sich von der zionistischen Rechtfertigung dieses Staates. Er vermied es aber grundsätzlich, sich öffentlich über Israel zu äußern. Auf der Ebene christlich-jüdischer Begegnungen setzte Niemöller sich für Frieden und Versöhnung ein⁸⁹. Mit einer antijüdischen Einstellung hätte er das kaum gekonnt.

⁸⁵ Vgl. nur seine Vorträge: Martin NIEMÖLLER, Not und Aufgabe der Kirche in Deutschland, Genf 1946, S. 10f; ders., Zur gegenwärtigen Lage der evangelischen Christenheit (1946), in: Reden I, S. 48.

⁸⁶ Am 30.10.1963 im Fernsehgespräch mit Günter Gaus (vgl. NIEMÖLLER, Reden IV, S. 219).

⁸⁷ Vgl. Martin NIEMÖLLER, Nationalismus – Antisemitismus als Schuld und Bedrohung der Kirche (1957), in: Reden II, S. 147–156.

⁸⁸ Vgl. HEYMEL, Marineoffizier, S. 184–192. Dagegen Matthew HOCKENOS, Review Article: Confessing Church Biographies, in: Contemporary Church History Quarterly, Vol. 23, No. 1/2 (June 2017).

⁸⁹ Z. B. mit Rabbiner Robert Raphael Geis. Vgl. HEYMEL, Marineoffizier, S. 189.

9. Politik im prophetischen Sinn

Bei Niemöllers Friedensarbeit nach 1945 lassen sich zwei Motivkomplexe unterscheiden: (1) ein theologischer und (2) ein ethisch-politischer. Auf der theologischen Ebene grundlegend war seine Überzeugung, dass Jesus für die Menschen gestorben ist. Um Jesu willen gilt es daher, in *jedem* Menschen den Bruder zu sehen. Auf der ethisch-politischen Ebene kam von dieser Überzeugung her die humane Dimension des Politischen in den Blick, d. h. Friede für alle Menschen, *eine* solidarische Welt, die Verantwortung für den Menschen.

Den wesentlichen Teil seines Lebens habe er dem »Einsatz für eine friedliche Welt« gewidmet⁹⁰. Die Trennung Deutschlands, so erklärte er, sei der Anfang seiner Friedensarbeit gewesen⁹¹. Diese Arbeit war für ihn untrennbar mit seinem Verständnis von Nachfolge verbunden. Niemöller sah seine Lebensaufgabe darin, Menschen zur Nachfolge Jesu als zum Weg des Lebens einzuladen⁹². Sich an Jesus zu orientieren, das hieß für ihn: sich für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung einzusetzen. Konflikte mit der verfassten Kirche, in deren Dienst er stand, waren dabei unvermeidlich. Die Absage an jede Form von Krieg war seit 1954 für Niemöllers Friedensarbeit bestimmend. Von da an predigte er überall auf der Welt die Botschaft der Bergpredigt Jesu, die er pazifistisch als Botschaft der Gewaltlosigkeit verstand, um den Kreis der Pazifisten zu erweitern⁹³.

Freunde und Weggefährten bezeichneten Niemöller als »prophetischen Christen«⁹⁴. Das trifft zugleich Stärke *und* Problematik seiner Position. Prophetie sagt nicht die Zukunft voraus, sie »will die Gegenwart ändern«⁹⁵. Sie gibt Handlungsanweisungen und provoziert Widerstand. Es gehört zur Prophetie, den Mächtigen öffentlich zu sagen, was *jetzt* an der Zeit ist, unabhängig von den Machtverhältnissen. In der säkularen Welt ist diese Zeitansage aber mit Argumenten zu vermitteln, die nachvollziehbar machen, inwiefern sie den richtigen Weg des Friedens weist. Wie politisches Handeln eine Wegweisung des Glaubens aufnehmen kann, lässt sich nicht dekretieren; es muss im Diskurs von den Akteuren ausgehandelt werden.

90 Martin NIEMÖLLER, Erfahrungen im Einsatz für eine friedliche Welt (1967), in: Reden V, S. 135; vgl. ORDNUNG, in: Was würde Jesus dazu sagen?, S. 289.

91 Vgl. HEYMEL, Marineoffizier, S. 206.

92 Vgl. NIEMÖLLER, Nachwort zu Reden V, S. 275; ORDNUNG, in: Was würde Jesus dazu sagen?, S. 291.

93 Nach HOCKENOS, Embrace of Pacifism, S. 99–101.

94 Michael HÖCK, Ein Rufender in der Wüste, in: Wolfgang ERK (Hg.), Prophet dieser Zeit. Erinnerung an Martin Niemöller, Stuttgart 1984, S. 91.

95 Sebastian KUHLMANN, Martin Niemöller. Zur prophetischen Dimension der Predigt, Leipzig 2008, S. 337.

Der Sozialethiker Heinz Eduard Tödt hat dem entsprechend für eine politische Predigt plädiert, die andere Entscheidungen aus dem Glauben respektiert. Sie könne nur »an die Gewissen der Hörer rühren, aber in der Weise des dringlichen Fragens: Ich kann nicht umhin, aus dem Evangelium diese Konsequenz zu ziehen. Führt euch euer Gewissen zu ähnlichen Folgerungen?«⁹⁶. In diesem Sinn sind auch Niemöllers Stellungnahmen zur Politik zu verstehen, die er selbst allerdings nicht als Predigten bezeichnete, sondern stets nur in Reden und Diskussionsbeiträgen vorbrachte. Der Sinn prophetischer Rede lag für ihn darin, »daß Gottes Wort denen, die es angeht, in verständlicher Klarheit gesagt wird«⁹⁷. Er redete seinen Hörern ins Gewissen, indem er ihnen »die Herrschaft Jesu Christi über alle Bereiche des menschlichen Lebens in Erinnerung« brachte und damit zumutete, sich auch in der Politik »von alt-ererbten Anschauungen« befreien zu lassen, die es von vornherein verhinderten, auf die Stimme dieses Herrn zu hören⁹⁸.

Ein Politiker wollte Niemöller niemals sein, weil dieser Begriff für ihn gleichbedeutend mit *Partei*politiker und negativ konnotiert war. Dennoch hat er, wie Helmut Gollwitzer treffend feststellte, »enorm politisch gewirkt, ohne diese Absicht zu haben«⁹⁹. Er erkannte, dass Frieden und Versöhnung für Deutsche nach dem Fall des verbrecherischen NS-Regimes nicht ohne Umkehr, nicht ohne ein Schuldbekenntnis der Kirche möglich waren. In der Übernahme der Schuld seines Volkes sah er den entscheidenden Akt persönlicher Verantwortung, der ins Freie führt. Deshalb trat er als Prophet und Mahner auf, mischte sich als Zeuge seines Herrn in die Politik ein¹⁰⁰ und stritt in Ost und West furchtlos für seine Überzeugung, dass ein unbewaffnetes vereintes Deutschland dem Frieden in Europa am besten dienen könne. Früher und radikaler als viele seiner Generation betrachtete er alle Lebensfragen in globalem Zusammenhang. Die Frage der Erhaltung des Friedens wurde für ihn die »erste Lebensfrage der Menschheit«¹⁰¹. Mit dieser Einsicht stieß er Christen und Nichtchristen dazu an, sich gemeinsam um eine solidarische Welt zu bemühen. Das bedeutete: Abkehr vom Freund-Feind-

96 Heinz Eduard TÖDT, Die politische Predigt. Wer nur zuschaut und schweigt, macht sich schuldig, in: DIE ZEIT 24 (7. Juni 1985), URL: <<https://www.zeit.de/1985/24/die-politische-predigt>> (30.04.2018).

97 Martin NIEMÖLLER, Das Zeugnis des prophetischen Wortes an die Welt (1965), in: Reden V, S. 51–63, hier S. 55.

98 Ebd., S. 56 u. 59.

99 Helmut GOLLWITZER/Gerta SCHARFFENORTH, Protestantismus, Restauration und Opposition. Ein Gespräch mit Wolfgang Huber, in: Wolfgang HUBER (Hg.), Protestanten in der Demokratie. Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, S. 231–247, hier S. 245.

100 Vgl. Herbert MOCHALSKI, in: Heinz KLOPPENBURG u. a. (Hg.), Martin Niemöller. FS zum 90. Geburtstag, Köln 1982, S. 7.

101 NIEMÖLLER, Dreißig Jahre Bundesrepublik (1979), in: FEURICH, Was würde Jesus dazu sagen?, S. 245–265, hier S. 263f.

Denken, vom selbstmörderischen Wahnsinn des atomaren Wettrüstens und vom Götzendienst Mammons, also eine umfassende Sinnesänderung, wie Christen sie in der Nachfolge Jesu vollziehen. Im Kampf für die *eine* Welt sah Niemöller die Berufung der Gemeinde Jesu Christi und setzte damit Gedanken seiner theologischen Freunde Barth und Bonhoeffer in die Tat um. Im Horizont einer globalisierten Welt weitete sich auch sein Verständnis von Buße. Nach Niemöllers Auffassung haben Christen der Welt das prophetische Wort zu bezeugen, d. h. die Weisung, dass die weißen Völker in Politik und Wirtschaft tiefgreifend umdenken müssen, damit die Menschheit überleben kann.

Greschat trifft den Sachverhalt m. E. nicht ganz, wenn er behauptet, Niemöller habe die eigenständige Dimension des Politischen nicht *erkannt*. Vielmehr könnte man sagen: er hat diese Eigenständigkeit nicht *anerkannt*. Niemöller redete und handelte, ohne sich von den realen politischen Machtverhältnissen und Ideologien bestimmen zu lassen. Das ist keine Realpolitik, sondern »Politik im prophetischen Sinn«: der Versuch, allein durch das Wort und das persönliche Beispiel für Versöhnung zwischen den Kirchen und Nationen einzutreten¹⁰².

102 Vgl. HEYMEL, Marineoffizier, S. 196.

Lazaros Miliopoulos

Die religionspolitischen Entwicklungen im europäischen Mehr-Ebenen-System und ihre parteikompetitiven Implikationen¹

Seit der allgemeinen Vertiefung des europäischen Einigungsprojekts, die mit dem Vertrag von Maastricht einherging, erfolgt sowohl auf dem Wege der europäischen Gesetzgebung als auch der europäischen Rechtsprechung eine leise Durchdringung nationaler Staat-Kirche-Verhältnisse. Diese Entwicklung geht einher mit einer politischen Vertiefung der EU auch in identitäts- und moralpolitischen Fragen. Das daraus resultierende Zusammenspiel ruft politische Lagen hervor, an denen sich Wert- und Identitätskonflikte sowohl auf horizontaler als auch auf vertikaler Ebene entzünden.

Neben der Frage des zivilreligiösen Ortes des Christentums in der symbolischen Selbstartikulation Europas spielen hierbei der Stellenwert traditionell-moralischer Werte in der europäischen Gesellschaftspolitik sowie das Verhältnis Europas zum Islam und zum Islamismus eine gewichtige Rolle. Im europäischen Parteienwettbewerb werden diese Fragen vor allem von neuen populistischen Parteien aufgegriffen und zugespitzt.

Im vorliegenden Beitrag soll vor diesem Hintergrund herausgearbeitet werden, wie nationale Staat-Kirche-Verhältnisse und Religionspolitiken durch die europäische Rechtsprechung und Gesetzgebung tangiert werden und welche Werte- und Identitätskonflikte entstehen – sowohl vertikal zwischen der EU und den Nationalstaaten als auch horizontal zwischen den Nationalstaaten (Kap. 1). Im Anschluss geht es darum aufzuzeigen, von wem und wie die aufgezeigten Konflikte im Parteienwettbewerb aufgegriffen werden (Kap. 2).

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf Lazaros MILIOPOULOS, Die identitätspolitischen Effekte des europäischen Religionsrechts und deren Nutzung durch den Populismus, in: Zeitschrift für Religion, Politik und Gesellschaft (ZPRG) 2 (2018), S. 221–245, und stimmt teilweise mit diesem überein.

1. Religionsrechtliche Entwicklungen im europäischen Mehr-Ebenen-System

Entwicklungen und Effekte auf der supranationalen Ebene

Auch wenn es der EU an zentralen religionsrechtlichen Kompetenzen mangelt, schlägt das europäische Recht zunehmend auf die nationalen Regelungen durch: Die Entwicklung des Gemeinschaftsrechts führt zum Beispiel in Deutschland in den Bereichen des kirchlichen Arbeitsrechtes und kirchlicher Gesundheitsdienstleistungen zu einer Überlagerung des nationalen Staatskirchenrechtes². Als wichtigste sekundärrechtliche Regelungen gelten daher Regelungen, die Ausnahmen für Kirchen oder Religionsgemeinschaften beinhalten, die sogenannten Bereichsausnahmen³. Dazu zählen zum Beispiel:

- die auf der Grundlage von Art. 13 des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (EVG, alte Fassung, heute Art. 19) erlassene Antidiskriminierungsrichtlinie 2000/78/EG, hier Art. 4 I und II (»kultisch-ethisches Wesentlichkeitsprinzip«, das jedoch nicht wie in der deutschen Rechtsprechung gem. BVerfG 70, 138–173 auf der Grundlage von Art. 140 GG i. V. m. 136–139 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) allein »im Ermessen der Kirche« liegt);
- die Richtlinie 94/45/EG zur Einsetzung eines Europäischen Betriebsrates (»Tendenzbetriebe« als Ausnahmetatbestand, allerdings ohne den im deutschen Recht üblichen Schutzgrad für kircheneigenständige Vorschriften);
- die Dienstleistungsrichtlinie 2006/123/EG zum Binnenmarkt auf der Grundlage des Beihilfeverbots gem. Art. 87 des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (EGV) in der alten Fassung, hier der 24. Erwägungsgrund, welcher ziemlich deutlich der sonstigen Regelungslogik des europäischen Rechtsraums widerspricht;
- die Fernsehrichtlinie 89/552/EWG, die festlegt, dass Übertragungen von Gottesdiensten nicht durch Werbung unterbrochen werden dürfen;
- die Arbeitszeitrichtlinie 93/104/EG, die Sonntagsverbote und -gebote den Nationalstaaten zur freien Verfügung stellt;

2 Vgl. Bernhard SEEGER, Europäische Integration und Säkularisierung von Staat und Politik, Baden-Baden 2008, S. 196–200.

3 Vgl. Hans Michael HEINIG, Die Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der europäischen Rechtsordnung, in: Peter-Christian MÜLLER-GRAFF/Heinrich SCHNEIDER (Hg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden 2003, S. 125–154, hier S. 136f.; Christian WALTER, Religionsverfassungsrecht – in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006, S. 433–445.

- die Schlachtungsrichtlinie 93/119/EG, die den jüdischen und islamischen Religionsgemeinschaften Schächtungspraktiken ermöglicht, welche dem sonstigen Tierschutzstandard der Richtlinie widersprechen;
- die Datenschutzrichtlinie 95/46/EG, hier der 35. Erwägungsgrund als Ausnahme bzgl. der Kirchensteuererhebung (die in Spanien, Italien und Deutschland möglich ist und in Deutschland eine echte Staatsleistung darstellt);
- die Richtlinien 2002/95/EG und 2002/96/EG zur Verwendung bleihaltiger Materialien im Falle des traditionellen Kirchenorgelbaus.

Zudem wirken die Rechtsprechungsakte des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) und des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) sowie Rechtsakte der Gemeinschaftsorgane indirekt in religionsrechtliche Regelungen auf der nationalen Ebene ein. Dies lässt sich in einer Reihe von Urteilen beobachten, zum Beispiel:

- zur Gleichbehandlung im Beruf⁴,
- zur Werbung für ausländische Abtreibungskliniken sowie zur Frage von Ausreiseverboten zwecks Durchführung von Abtreibungen wegen des (inzwischen politisch aufgehobenen) Abtreibungsverbots in Irland⁵,
- zum sogenannten »Proselytismus-Verbot« und zum Immobilienerwerb religiöser Minderheiten in Griechenland und Bulgarien⁶,
- zum Anspruch transsexueller Menschen auf Witwenrente⁷,
- zum Kruzifix in Klassenräumen in Italien⁸,
- zum Herkunftslandprinzip im Falle der europäischen Dienstleistungsfreiheit⁹,
- zum kirchlichen Arbeitsrecht¹⁰.

4 Vgl. Prais vs. Rat v. 27.10.1976, EuGH Rs. 130/75, Slg. 1976 II, 1589.

5 Vgl. S. Grogan vs. The Society for the Protection of Unborn Children Ireland Ltd., 04.10.1991, EuGH Rs. C-159/90; SEEGER, Europäische Integration, S. 163–165.

6 Vgl. Kokkinakis vs. Republic of Greece v. 25.5.1993, EGMR Rs. 14307/88; Manoussakis vs. Republic of Greece v. 26.9.1996, EGMR Rs. 18748/91; Altana Filos, Religiöse Toleranz im Verfassungsstaat. Rechtsprobleme der staatskirchlichen Strukturen in Griechenland, in: Hartmut LEHMANN (Hg.), Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa, Göttingen 2004, S.130–139, hier S. 134–136.

7 Vgl. K.B. vs. The National Health Service Pensions Agency und The Secretary of State for Health v. 10.6.1993, EuGH Rs. C-117/01.

8 Vgl. Lautsi vs. Italy v. 3.9.2009 und 18.3.2011 (Große Kammer), EGMR Rs. 30814/06.

9 Burkhard J. BERKMANN, Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht, Berlin 2008, S. 510f.

10 Vgl. zuletzt EuGH, Urteil vom 11. September 2018, Rechtssache C-68/17.

Was die theoretische Einordnung der politischen Auswirkungen dieser Rechtsentwicklungen betrifft, könnte von einem *spill-over*-Effekt gesprochen werden¹¹. Zwar verfügt die Europäische Union über keine unmittelbare Kompetenz für das Staatskirchenrecht, doch hat die gemeinschaftsrechtliche Systemlogik, nach welcher »anders als im mitgliedsstaatlichen Recht nicht auf die betroffenen Subjekte, sondern auf die von ihnen ausgeübte *Tätigkeit*« abgestellt wird, zur Folge, »dass die von den Gemeinschaftsorganen erlassenen Rechtsakte wenigstens mittelbar auf staatskirchenrechtliche Sachverhalte einwirken können«¹². Die in der Rechtsprechungs- und Bereichsausnahmenlogik der EU sich zeigende »implizite Aufwertung des Individuums« führt in gewisser Weise »zu einer individualistischen Erosion des traditionellen Primats der Institution«¹³. Daher verwundert es auch nicht, dass die Kirchen die Herausbildung des EU-Religionsrechts nicht ohne Besorgnis wahrnahmen, ohne dass sie jedoch – aus übergeordneten friedens- und versöhnungspolitischen Motiven – ihre politische Unterstützung und Legitimation des europäischen Einigungsprojektes ernsthaft in Zweifel zogen¹⁴.

Die Besorgnis der Kirchen bekam vor allem im Zuge der europäischen Verfassungsdebatte nach der Jahrtausendwende Nahrung, als sie mit ihrem Anliegen, einen Gottesbezug in der Präambel des EU-Verfassungsvertrages, später dann des Lissabonner Vertrags, durchzusetzen, an den laizistischen Strömungen in Europa gescheitert waren. Konkret hatte sich die Diskussion an der Frage entzündet, ob es in der Präambel einen Gottesbezug, entweder im Rahmen einer *Invocatio* (im Namen Gottes) oder im Rahmen einer *Nominatio* (Nennung Gottes), eventuell verbunden mit einem wörtlichen Hinweis auf das *christliche* Erbe Europas, geben sollte. Das mühsam erzielte Kompromisspaket in der europäischen Rechtspolitik bestand am Ende darin, im Falle des christlich-monotheistischen Erbes die Formel »religiöses Erbe« zu verwenden, während im Falle der griechisch-römischen und modernen Traditionen auf die Formeln »kulturelles und humanistisches Erbe« zurückgegriffen wurde. Zudem werden die beiden verwendeten Allgemeinplätze »religiöses Erbe« sowie »kulturelles und humanistisches Erbe« durch wichtige, aber explizit universalistisch formulierte Wert- und Zielbestimmungen in der Präambel und in Art. 2 des Vertrags über die Europäische Union (EUV) (Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit) symbolisch stark überlagert. Daraus resultierte vor allem aus katholisch-konservativer und

11 Vgl. SEEGER, Europäische Integration, S. 119.

12 Stefan MÜCKL, Europäisierung des Staatskirchenrechts, Baden-Baden 2005, S. 993f.

13 Marco VENTURA, Wie wirkt sich die europäische Integration auf die Religion aus?, in: Gian Enrico RUSCONI (Hg.), Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter, Berlin 2010, S. 281–290, hier S. 286.

14 Vgl. Lazaros MILIOPOULOS, Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung. Ein Konvergenzprozess?, Freiburg i. Br. 2015.

orthodoxer Sicht das Bild einer EU, welche die christlichen Wurzeln Europas und entsprechende Referenzbestände einer Reihe von nationalen Verfassungen (Gottesbezüge in Deutschland¹⁵, Polen¹⁶, Schweiz¹⁷, neuerdings Ungarn¹⁸ und einer Vielzahl regionaler Gliedstaaten sowie Christenheitsbezüge in Ungarn, Griechenland¹⁹, Irland²⁰ und der Slowakei²¹) neutralisiere.

Die religionsrechtlichen Implikationen, welche die EU als nunmehr »politische Union« mit sich brachte, betrafen aber nicht nur die identitätspolitisch bedeutsame Frage eines Gottes- und Christenheitsbezugs in den EU-Rechtsverträgen. Für die Kirchen waren in der europäischen Verfassungs- und Vertragsdebatte nach der Jahrtausendwende (ca. 2000–2009) die herkömmlichen religionsrechtlichen oder staatskirchenrechtlichen Eigenbestände auf der nationalen Ebene und die Schaffung eines europäischen Rechtsstatus für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sowie zivilgesellschaftliche Organisationen auf der europäischen Ebene von ebenso großer Bedeutung.

In diesen Fragen hatten die Kirchen mehr Erfolg als im Falle ihrer Einforderung eines Gottes- oder Christenheitsbezuges in den europäischen Rechtsverträgen. Im Zuge einer Europäisierung ihres Interessenvermittlungsprozesses engagierten sie sich auf primärrechtlicher Ebene dafür, einen Schutz der nationalen Staatskirchenrechtsbestände in den neu auszuhandelnden Verträgen durchzusetzen, ihre Eigenart im Unterschied zu anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen kodifiziert zu bekommen, und die Garantie eines regelmäßigen Dialogs mit den europäischen Institutionen zu erhalten. Am Ende konnten sie die Regelungsdichte auf der europäischen Ebene möglichst gering halten und den höchstmöglichen Schutz der unterschiedlichen Traditionen der Kirche-Staat-Verhältnisse auf der nationalen Ebene errei-

15 »Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen«.

16 »[...] beschließen sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten [...]«.

17 »Im Namen Gottes des Allmächtigen!«

18 Vorspruch »Gott segne den Ungarn« (zugleich die Anfangsworte der ungarischen Nationalhymne).

19 »Im Namen der Heiligen, Wesensgleichen und Unteilbaren Dreifaltigkeit«.

20 »Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der alle Autorität kommt [...] anerkennen Wir, das Volk von Irland, in Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus, der unseren Vätern durch Jahrhunderte der Heimsuchung hindurch beigestanden hat«. Ferner Art. 6 ein Gottesbezug: »Alle Regierungsgewalt [...] geh[t] nächst Gott vom Volke aus« und auch in Art. 44 (Religionsteil): »Der Staat anerkennt, dass dem allmächtigen Gotte die Huldigung öffentlicher Verehrung gebührt. Er erweist Seinem Namen Ehre und achtet und ehrt die Religion«.

21 »[...] im Sinne des geistigen Erbes von Kyrillios und Methodios [...]«.

chen²². Mit dem Inkrafttreten des Lissaboner Vertrages 2009 konnten sie den sogenannten »Kirchenartikel« sichern. Der entsprechende Art. 17 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) besagt:

1. Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.
2. Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.
3. Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.

Der Kirchenartikel zeigt deutlich, dass neben der individualistischen gemeinschaftsrechtlichen Systemlogik nun etwas hinzutrat, was als Entwicklung des europäischen Religionsrechts zu einem Modell einer »freundschaftlichen« bzw. »hinkenden Trennung« zwischen Kirche und EU bezeichnet werden kann. Diese Entwicklung führte also nicht nur weg von staatskirchlichen oder integral-korporativen staatskirchenrechtlichen Strukturen, sondern auch weg vom Prinzip des Laizismus im Sinn eines strikten, womöglich feindschaftlich gesinnten Trennungsmodells, hin zu einem, wenn auch denominationsneutralen, Kooperationsmodell.

Entwicklungen im zwischennationalen Vergleich

Auf den zweiten Blick fällt auf, dass nicht nur die individualistische, sondern auch die denominationsneutrale Systemlogik in einer weiteren primärrechtlichen Bestimmung ihre Grenze findet, und zwar dort, wo nationale, zum Beispiel staatskirchenrechtliche Traditionen über Art. 4 EUV (Achtung der nationalen Identität) Schutz genießen. Die so unter Schutz gestellten nationalen symbolischen Selbstartikulationen wiederum verlaufen durchaus divergent. Häufig haben die damit einhergehenden identitätspolitischen Akzente einen direkten oder indirekten religionspolitischen Bezug. Identitätspolitische Konflikte zwischen der EU und den Nationalstaaten sind daher, trotz aller Europäisierung des Religionsrechts, keineswegs überwunden, im Gegenteil: Denominationszentrierte und christlich-religiös konfigurierte Identitätspolitiken oder entsprechende politische Forderungen flammen neu auf und stehen der Logik der EU-Religionspolitik gegenüber.

22 Vgl. MILIOPOULOS, Europaverständnis, S. 210–212.

Eine Stärkung (national-)religiöser Elemente konnte zuletzt in Ungarn (Verfassungsrevision 2011), der Slowakei (Religionsgesetz 2016) und in Bayern (Kruzifix-Entscheidung der bayerischen Staatsregierung 2018) beobachtet werden. Dass demgegenüber – vor allem in West- und Nordeuropa – säkularisierende Rechtsentwicklungen zu konstatieren sind, welche tatsächlich einen Abbau nationalreligiöser oder staatskirchlicher Elemente mit sich bringen (wie zuletzt in Irland, Norwegen oder Schweden), ist zwar richtig, bildet aber in der Summe keine unidirektionale Entwicklung ab, weil es eben auch Gegenentwicklungen gibt.

Geht es um symbolische Verfassungsbestandteile, in denen der (christlichen) Religion, zumeist in Präambeln oder allgemeinen Zielbestimmungen, *explizit* ein nationaler Charakter zugewiesen wird, sind ebenfalls nicht nur entnationalisierende Tendenzen, wie zum Beispiel in Schweden und Dänemark, zu beobachten. Der dänischen und schwedischen Entwicklung, bei der auf dem Wege von Verfassungsrevisionen die jeweiligen Arrangements einer nationalen Volkskirche als Staatskirche grundsätzlich abgeschafft oder deutlich abgeschwächt wurden, stehen einerseits das ungarische, ferner auch das griechische und das maltesische System gegenüber. In Ungarn hatte die nationalkonservative Verfassungsrevision im Jahre 2011 eine Einführung verfassungsrechtlicher Bestimmungen zur Folge, die das Land ziemlich direkt als christlich geprägte Nation in einem christlich geprägten Kontinent definieren und einen starken symbol- und identitätspolitischen Charakter aufweisen. In der Präambel der ungarischen Verfassung wurde neben dem Vorspruch »Gott segne den Ungarn« ein Bekenntnis zum Christentum in seiner »die Nation erhaltenden Rolle«, zugleich aber auch zur »Wertschätzung der verschiedenen religiösen Traditionen unseres Landes« eingefügt. In Griechenland und Malta schließlich bleibt trotz Diskussionen die verfassungsrechtlich verankerte Definition des Christentums als »vorherrschende« Religion²³ oder die religiöse Unterweisung in den staatlichen Erziehungsanstalten²⁴ unangetastet.

23 »Herrschende Religion in Griechenland ist diejenige der Orthodoxen Ostkirche Christi. Die Orthodoxe Kirche Griechenlands, die unseren Herrn Jesus Christus als Haupt anerkennt, ist bezüglich des Dogmas untrennbar mit der Großen Kirche Konstantinopels sowie jeder anderen Kirche gleichen Bekenntnisses verbunden [...]« (Art. 3 I der griechischen Verfassung); »Die Religion Maltas ist die Römisch-Katholische Apostolische Religion« (Art. 2 I der maltesischen Verfassung). Im griechischen Fall kommt die Festschreibung des Autonomiestatus des Heiligen Bergs Athos in Art. 105 der Verfassung hinzu, womit ein Betretungsverbot für Frauen im besagten Territorium einhergeht.

24 »Die Bildung ist eine Grundaufgabe des Staates und hat die sittliche, geistige, berufliche und physische Erziehung der Griechen sowie die Entwicklung ihres nationalen und religiösen Bewusstseins und ihrer Ausbildung zu freien und verantwortungsbewussten Staatsbürgern zum Ziel« (Art. 16 II der griechischen Verfassung). »Die

Von noch größerem identitätspolitischem Interesse sind aber verfassungsrechtliche Entwicklungen, die gleichsam unterschwelliger ansetzen, also der (christlichen) Religion zwar nicht explizit eine »nationale« Bedeutung zumessen, sie dennoch durch rechtliche oder politische Akte national bedeutsam werden lassen. So geht zum Beispiel die staatliche Aufgabe in Deutschland, den Sonntag als Ruhetag zu schützen (Art. 140 GG in Verbindung mit 139 WRV) gelegentlich mit einer Selbstzuschreibung einher, die das sonntägliche Ruhegebot zu einem auch »nationaltypischen« Charakteristikum Deutschlands erklärt, das auch europaweit einen besonderen Stellenwert verdiente. Und so rief vor allem auf deutsches Drängen hin beispielsweise die EU-Arbeitszeitrichtlinie bei den kirchlichen Interessenvertretungen in Brüssel den (erfolglosen) Wunsch hervor, den in Deutschland religions- und identitätspolitisch relevanten Sonntagsschutz mit in die Richtlinie aufzunehmen. Da jedoch der (deutschlandweit sehr populäre) Sonntagsschutz von der (weniger populären) Sonderstellung der beiden traditionellen christlichen Großkirchen in Deutschland gleichsam überlagert wird, sind krasse identitätspolitische Konflikte, beispielsweise zwischen der EU und Berlin, hier eher unwahrscheinlich. In Deutschland ist ja nicht nur die Sonntagsruhe verfassungsrechtlich kodifiziert, sondern es sind auch alte staatskirchenrechtliche Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung im Grundgesetz inkorporiert.

Viel eher identitätspolitisch aufladbar und zugleich europäisch erweiterbar sind hingegen verfassungsrechtliche Regelungen, die eine vital gebliebene gesellschaftspolitische Legierung eines bestimmten Staates und seiner Gesellschaft widerspiegeln, die nicht nur auf kulturelle, sondern (darin eingeschlossen) auch religiöse Traditionen zurückzuführen sind. An diesem Punkt geht es dann um Wertekonflikte im engeren Sinn des Wortes, das heißt darum, welche allgemein erstrebenswerten und als moralisch gut empfundenen Merkmale, das heißt Wertvorstellungen, mit welcher Bindewirkung im geschriebenen Recht eines Staates – zumindest symbolisch oder in Form von Rechtsprinzipien – inkorporiert sein sollen. Oftmals gehen diese Wertvorstellungen zusätzlich mit starken Identitätsvorstellungen einher. Es wird dann beispielsweise nicht nur gefordert, dass »traditionell moralische« Werte im Recht gestärkt (zum Beispiel traditionelle Ehe- und Familienvorstellungen), sondern explizit herkunftsreligiöse und spezifisch partikuläre Selbstverständnisse damit verknüpft und diese ebenfalls »werthaltig« aufgeladen werden müssten (»Christlichkeit«, Heimatverbundenheit, Natio-

Autoritäten der Römisch-Katholischen Apostolischen Kirche haben die Pflicht und das Recht zu lehren, welche Grundsätze richtig und welche falsch sind« (Art. 2 II der maltesischen Verfassung).

nalstolz). Dieses Bündel steht dann EU-weit gültigen »universellen Werten« und damit einhergehenden Rechtsprinzipien gegenüber (zum Beispiel Menschenrechtsgleichheit, universale Gerechtigkeit, individuelle Freiheit).

Von zentraler Bedeutung sind hier vor allem Bestimmungen zur Ehe und Familie. Diese beruhen auf einem traditionellen, auf christlichen Grundlagen stehenden, monogamen Eheverständnis, wobei die Ehe teilweise explizit als eine heterosexuelle Verbindung von Mann und Frau definiert wird. Vor allem in Ostmitteleuropa vermengt sich diese Rechtsmaterie auf politischer Bühne mit sowohl kirchlichen wie nationalen Selbstverständnissen, sobald die politisch-kulturell tradierten und z.T. noch sehr lebendigen Verzahnungen von nationaler Identität, christlicher Tradition und Gesellschaftsentwürfen durch neue gesellschaftspolitische Herausforderungen in Frage gestellt werden. Vor allem die Versuche, die Ehe rechtlich mit Lebenspartnerschaften gleichzustellen, münden in innenpolitische Auseinandersetzungen. Im zwischennationalen Vergleich sind die daraus resultierenden Verfassungsrechtsentwicklungen noch disparater als im Falle der vorhergehend beschriebenen verfassungssymbolischen Elemente oder der Ausgestaltungen des Staat-Kirche-Verhältnisses. Genauer gesagt: Wurde in einer Reihe von west- und nordeuropäischen Staaten die Ehe verfassungsrechtlich mit homosexuellen Partnerschaften gleichgestellt²⁵, herrschen auf der anderen Seite Formen einer skeptischen verfassungsrechtlichen Persistenz vor (Südeuropa) oder lassen sich gar völlig gegenläufige Entwicklungen konstatieren (Ostmitteleuropa).

Die Einführung von Lebenspartnergesetzen unterhalb einer verfassungsrechtlich zumeist unter einem besonderem Schutz stehenden Institution der Ehe kann dabei als moderate Form²⁶ und die Verweigerung jedweder Öffnung als scharfe Form der Persistenz angesehen werden. Als gegenläufige Entwicklungen wiederum sind deutliche Abschottungen gegen Versuche der Nivellierung des Eheverständnisses zu beobachten, indem Verfassungstexte entsprechend dahingehend geschärft wurden, dass sie die Ehe explizit und ausschließlich als eine Verbindung zwischen Mann und Frau neu definierten. Dies betrifft die Verfassungsartikel 110 in Lettland (seit 2006), L in Ungarn (seit 2011 im Zuge einer allgemeinen Verfassungsrevision), Art. 62 II in Kroatien (seit einem entsprechenden Referendum 2013) und Art. 41 I

25 Belgien 2003, Spanien 2005, Schweden 2009, Portugal 2010, Dänemark 2012, Frankreich 2013, Luxemburg 2014, Großbritannien 2014, Irland 2015 (bei gleichzeitig besonderem Schutz der Ehe gemäß Art. 41 III der Verfassung), Finnland 2017, Niederlande 2017, Malta 2017.

26 Estland 2014, Italien, Griechenland und Zypern (alle 2015 bei gleichzeitig besonderem Schutz der Ehe gemäß Art. 29 I der italienischen, Art. 21 I der griechischen und Art. 22 I der zypriischen Verfassung), Slowenien 2017 nach einem erfolgreichen Referendum gegen eine volle Gleichstellung.

in der Slowakei (seit 2014). Und dass die bereits bestehenden heterosexuellen Ehedefinitionen in den Verfassungen Polens (Art. 18), Bulgariens (Art. 46 I) und Litauens (Art. 38 II) nicht abgeändert wurden, hat die gleiche politische Bedeutung. Nur in Kroatien (2014) wurde (als Gegenstück zum Referendum 2013) ein Lebenspartnerschaftsgesetz verabschiedet. In Ungarn bestand ein solches bereits seit 2009 (also vor der Verfassungsrevision 2011) und wurde auch weiterhin beibehalten. In Lettland, der Slowakei, Polen, Bulgarien und Litauen existieren überhaupt keine Lebenspartnerschaftsgesetze.

Doch warum sollen diese Entwicklungen etwas über das Verhältnis zur europäischen Religionspolitik aussagen, zumal doch »Ehe und Familie« (und die vielen indirekten religionspolitischen wie -rechtlichen Bezüge, die damit zur Sprache kommen) auf den ersten Blick nicht zum Regelungsbereich der EU gehören? Dies übersieht, dass Fragen des Ehe- und Familienrechts, ähnlich wie das Religionsrecht, durch sekundärrechtliche Akte tangiert werden. Das wichtigste Beispiel diesbezüglich liefert die »Verordnung über die Zuständigkeit und die Anerkennung und Vollstreckung von Entscheidungen in Ehesachen und in Verfahren betreffend die elterliche Verantwortung« (EheVO), welche direkt in die eherechtliche Kompetenz der Mitgliedsstaaten eingreift. Art. 21 EheVO zum Beispiel bestimmt, dass »jede stattgegebene Entscheidung über die Scheidung, Ungültigkeit oder Trennung einer Ehe, die von der zuständigen Stelle in einem Mitgliedsstaat gefällt worden ist, von allen anderen Mitgliedsstaaten ohne neuerliches Verfahren anerkannt werden« muss²⁷. Mag dies im Falle des Ehe- und Scheidungsrechts noch breite Akzeptanz finden, so ist doch zu erwarten, dass sich gegebenenfalls die Sicht ändern könnte, wenn zukünftig zu erwarten wäre, dass ein ähnlicher Mechanismus in der Frage der Anerkennung von im EU-Ausland vollzogenen »Eheschließungen« homosexueller Paare greifen sollte, d.h. also auch in Mitgliedsstaaten, in welchen die Ehe nicht mit Lebenspartnerschaften gleichgestellt wird oder gar überhaupt kein Lebenspartnerschaftsgesetz existiert. In diesem Sinn fällte der EuGH jüngst ein Urteil, in dem der Begriff »Ehegatte« im Sinn der unionsrechtlichen Bestimmungen über die Aufenthaltsfreiheit von Unionsbürgern und ihren Familienangehörigen Ehegatten gleichen Geschlechts umfasst²⁸.

Ähnlich wie im Falle des Ehe- und Familienrechts führen zudem eine Reihe von Empfehlungsentschließungen des Europäischen Parlaments oder der Europäischen Kommission in Fragen der Menschenwürde und des Lebensschutzes regelmäßig dazu, dass nationalkulturelle Autonomien, die

²⁷ Vgl. Burkhard J. BERKMANN, *Katholische Kirche und Europäische Union*, Berlin 2008, S. 512.

²⁸ Vgl. EuGH, Pressemitteilung Nr. 80/18, Urteil in der Rechtssache C-673/16, Relu Adrian Coman u.a./Inspectoratul General pentru Imigrări u.a., Luxemburg 5. Juni 2018.

zugleich eine religiöse und damit auch religionspolitische Bedeutung aufweisen, als bedroht angesehen werden. Dies führt dann zu Konflikten zwischen der Politik der EU und Akteuren, welche religiös gebundene Identitätsvorstellungen auf der nationalen Ebene beschützen wollen²⁹. Dabei geht es zum Beispiel um Empfehlungen auf den Feldern der Forschungspolitik, Abtreibungspolitik, Euthanasiepolitik, Gender-Politik, »Antidiskriminierungspolitik« oder Bildungs- und Kulturpolitik. Empirisch lassen sich die in diesem Kontext in einzelnen Ländern (in jeweils unterschiedlichen Politikbereichen) stagnierenden Liberalisierungen mit einer Art Flaschenhalseffekt erklären, der durch das dortige Vorhandensein »religiöser Oppositionen« zustande kommt³⁰.

Doch wäre es ohnehin falsch, davon auszugehen, dass in diesen Politikbereichen grundsätzlich europaweite Konvergenzprozesse stattfinden, in dem Sinn, dass alles in eine »liberale Richtung« laufen und nur partiell aufgehalten würde. Die Entwicklungen sind höchst unterschiedlich. Dies trifft zum Beispiel auf die Bereiche der embryonalen Stammzellforschung, der Sterbehilfe und der künstlichen Befruchtungsformen zu. Religions-, identitäts- und symbolpolitisch viel aufgeladener sind schließlich die Abtreibungsregelungen.

Hier schien in der EU tatsächlich lange Zeit alles auf eine Art Mindestmodell hinauszulaufen (Fristenlösung mit anschließender medizinischer und embryopathischer Indikation). Als strengere Ausnahmen galten lange Zeit Spanien, Irland (in beiden Fällen Eingriff nur bei Lebensgefahr der Mutter), Malta (alles verboten) und Polen (keine Fristenlösung bei eingeschränkter Indikationslösung, das heißt medizinischer, embryopathischer und kriminologischer Indikation). In Spanien wie Irland kam es dann zu weiteren Liberalisierungen. Madrid führte unter der sozialistischen Regierung Zapatero gegen harten Widerstand der Konservativen und der Kirche 2010 eine Fristenlösung ein und in Irland steht die Einführung einer solchen Fristenlösung aufgrund des Ergebnisses im jüngsten Referendum kurz bevor.

Allerdings ist die Fristenlösung in Spanien unter der konservativen Regierung Rajoys 2013 zwischenzeitlich wieder kassiert und durch eine eingeschränkte Indikationslösung ersetzt worden (medizinische, embryopathische und kriminologische Indikation). Und umgekehrt zu den Vorgängen in Irland wollte die nationalkonservative PiS-Regierung in Polen nach ihrem erneuten Machtantritt 2016 das strenge polnische Abtreibungsrecht weiter verschärfen und es auf eine rein medizinische Indikationslösung beschränken. Allerdings sah sich die Regierung aufgrund von Protesten gezwungen,

29 Vgl. Conference of European Churches, Churches in the Process of European Integration, Brüssel 2001.

30 Vgl. Christoph KNILL u. a., Religious Tides. The Time-Variant Effect of Religion on Morality Policies, in: Regulation & Governance 12 (2018), S. 1–15.

die Gesetzesvorlage wieder zurückzuziehen. Die polnischen Rechten halten aber an ihrem Vorhaben fest. Zugleich versuchen konservative Kräfte in Kroatien, ebenfalls und mit Beharrlichkeit eine Verschärfung des Abtreibungsrechts herbeizuführen³¹.

2. Identitätspolitische Folgen und Effekte

Die identitätspolitischen Folgen

Dass einfachgesetzliche Regelungen von Abtreibungen oder, noch deutlicher, die Frage, welche Rolle ein traditionelles Eheverständnis im Verfassungsrecht einnehmen soll, heute immer auch eine ganz besondere identitätspolitische Dimension besitzen, ist dem Umstand geschuldet, dass die EU und Europa in diesen Fragen als z. T. gegensätzliche »Parteien« begriffen wird. Ungarn zum Beispiel gilt den nationalkonservativen Verfassungsgebern von 2010/2011 (und ihren zahlreichen Anhängern in den Reihen des ungarischen Volkes) auch deshalb als eine »christliche Nation«, weil es eine klassische christliche Definition der Ehe in seine Verfassung hat einfließen lassen. Und diese Kräfte sehen Europa analog als »christlichen Kontinent« an, wonach Europa idealerweise dem ungarischen Beispiel folgen sollte. Eine Mehrheit der Deutschen scheint dagegen wohl eher der Meinung zu sein, genau dies dürfe *nicht* geschehen. Dass sich christlich tradierte Eheselbstverständnisse in immer mehr nationalen Verfassungstexten im ostmitteleuropäischen Raum ablagern, strahlt insofern nicht nur auf die EU, sondern auch auf »liberalere« EU-Mitgliedsstaaten zurück.

Was damit auf der horizontalen Ebene deutlich wird, ist, dass die in Europa vorherrschenden (medial vermittelten) Elitenkonstruktionen der Zugehörigkeit zu »Europa« in ihren normativen, gesellschafts-, identitäts- und religionspolitischen Gehalten transnational keineswegs geteilt werden, sondern sich stets auf nationale und z. T. nationalreligiös konnotierte Weltansichten beziehen und insoweit miteinander schon immer potentiell im Konflikt stehen. Bleibt man also auf dieser Ebene der Funktionseliten stehen, so fordern die einen Erzählstrukturen »europäischer Identität«, die weitgehend projektiv, EU-zentriert, supranational, offen, nicht-romantisch und unabgeschlossen sein sollen und verstehen die EU dabei zugleich als transnationales Demokratisierungsprojekt, so dass gleichsam nur hierin – und insoweit abseits kultureller (oder gar ethnischer oder religiöser) sowie ökonomischer Verständnisse – eine europäische Identität ihren normativen

³¹ Vgl. Birgit SCHMIDT, In manchen Ländern Europas wird Abtreiben schwieriger, in: Neue Zürcher Zeitung, 01.06.2018.

Kern erfahre. Die Anderen wiederum sprechen genau über diese kulturellen, ethnischen und eben auch *religiösen* Elemente, wenn sie »europäische Identität« bestimmen. Europa müsse demnach seinen traditionellen moralischen Kompass wiederfinden. Die kulturell-religiös konnotierten Selbstverständnisse besitzen dann nicht nur eine Bedeutung als kollektive, das heißt nationale Identitätsbestandteile, sondern weisen zudem einen deutlichen christlichen Hintergrund auf und strahlen auch auf identitätspolitische Positionierungen sowohl auf regionaler (s. Bayern) oder auf europäischer Ebene aus. Zwischen den kirchlichen und identitätspolitischen Selbstverständnissen besteht in diesen Fragen dann gegebenenfalls auch ein Wechselverhältnis. Ob dies aber von den Kirchen aktiv akzeptiert und bejaht oder aus einer quasi-universalistischen oder »postnationalen« Sicht eher skeptisch beobachtet wird, ist von Land zu Land und von Konfession zu Konfession ebenfalls sehr unterschiedlich.

Besonders extreme Fälle sind dann zum Beispiel Deutschland auf der einen und Polen oder Kroatien auf der anderen Seite. Im Falle Deutschlands halten sich etwa die protestantischen Kirchen von kultur- und identitätspolitischen Aufladungen christlicher Symbole nicht nur fern, sondern bekämpfen sie z. T. sogar. Im Zuge des jüngsten Streits um das Aufhängen von Kruzifixen in allen Eingangsbereichen bayerischer Landesbehörden durch einen entsprechenden Beschluss der CSU-geführten Staatsregierung war sogar zu beobachten, wie Teile der Römisch-Katholischen Kirche diese Form der zivilreligiös-identitätspolitischen Funktionalisierung des Christentums ebenfalls bekämpften. In Polen und Kroatien wiederum verstehen sich weite Teile der römisch-katholischen Amtskirche wie selbstverständlich und sehr vehement, gelegentlich verbalradikal, nicht nur als religiöse, sondern als besonders kulturstolze nationalpolnische bzw. nationalkroatische und z. T. eben auch als »kulturabendländische« Institutionen³².

In beiden Fällen lässt sich am Ende dann gar nicht deutlich und klar abgrenzen, ob bestimmte Verfassungsbestimmungen, wie zum Beispiel die in beiden Ländern verfassungsrechtlich verankerte Definition der Ehe als Verbindung zwischen Mann und Frau, nun eine religiöse oder nicht auch eine zumindest nationale, wenn nicht europäische identitätspolitische Bedeutung aufweisen. Im Falle Kroatiens trat die Römisch-Katholische Kirche im Zuge des entsprechenden Referendums 2013 unter der Führung von Kardinal Bozanić vehement (und mit Erfolg) für eine Verfassungsrevision ein, wonach die Ehe als eine solche Verbindung definiert werden sollte³³.

32 Vgl. Konrad SCHULLER, Wenn Liebe wählt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.03.2018, S. 3; Nediljko ANČIĆ, Nüchterne Realität. Kroatien und seine Kirche nach dem EU-Beitritt, in: Herder-Korrespondenz 68 (2014), S. 102–106.

33 Vgl. Svenja HENSE, Politische Kultur in Kroatien im europäischen Vergleich.

Mit den horizontalen Wertekonflikten in Europa, wie sie zum Beispiel im Vergleich zwischen Deutschland und Polen zu beobachten sind, verknüpft sich dann ein starker vertikaler Wertekonflikt, wie er sich gegenüber der EU in den Theorien von einem allgemeinen Verfall dessen äußert, was Europa seit jeher ausgezeichnet habe: eine Art Bekenntnis zur eigenen »Christlichkeit«. Wurde ein solches Bekenntnis in Europa aus dieser Sicht lange Zeit als allgemein erstrebenswert und gut empfunden, so hat der Umstand, dass es unmöglich scheint, zumindest einen Gottesbezug in den europäischen Rechtsverträgen zu verankern, in bestimmten katholischen und orthodoxen Kreisen zu einer EU-Skepsis beigetragen. Gian Enrico Rusconi hat das europäische Modell dementsprechend einmal als »Keim eines Polytheismus« bezeichnet und machte dies sogar am ansonsten als Erfolg gefeierten Dialogformat der EU mit den Religionsgemeinschaften fest. Denn es werden alle Religionsgemeinschaften, nicht nur die christlichen Kirchen, am Dialog beteiligt. Insofern ist der Dialog kulturblind und will dies auch sein. Das spiegelt aber in gewisser Weise »den von den Anhängern der Tradition so heftig kritisierten Werterelativismus« wieder, der durch den »strukturierten« Dialog ja eigentlich abgewendet werden sollte³⁴.

Auf der vertikalen Ebene besteht das Problem also darin, dass sich das Religionsrecht der EU blind gegenüber der Frage verhält, dass das Christentum in mehreren Nationalstaaten und Regionen zuweilen eine verfassungsrechtlich abgesicherte zivilreligiöse Sonderstellung in der symbolischen Selbstartikulation des jeweiligen Landes besitzt und dass damit bestimmte verfassungs- wie einfachgesetzliche Regelungen einhergehen, die religiös geprägte soziomoralische und gesellschaftspolitische Wertemuster aufweisen.

Dieser Eindruck verfestigt sich in symbolisch-identitätspolitisch besonders sensiblen Fällen, sobald durch legislative oder durch Rechtsprechungsakte im europäischen Integrationsprozess der Eindruck einer Nivellierung nationalkultureller Unterschiede, die zugleich einen religiösen Charakter aufweisen, entsteht. Dies kann zum Beispiel am orthodox geprägten Griechenland oder dem römisch-katholisch geprägten Italien gezeigt werden. Im Falle Griechenlands wurde im Zuge des Schengen-Abkommens – gegen den Protest der griechischen Kirche und eines großen Teils der griechischen Bevölkerung – die Angabe des religiösen Bekenntnisses in den Reisepässen gestrichen. Die Verpflichtung von Zeugen, ihre Religion anzugeben, um eine eidesstattliche Erklärung vor Gericht abgeben zu können, musste nach einem Urteil des EGMR (Dimitras vs. Griechenland vom 3.6.2010), abgeändert wer-

Eine Analyse auf Basis der European Values Study. Hamburg 2015, S. 33; ANČIĆ, Nüchterne Realität.

³⁴ Vgl. Gian Enrico RUSCONI, Einführung, in: Ders. (Hg.), *Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter*, Berlin 2010, S. 7–26, hier S. 20.

den. Ein weiteres Beispiel war ein die Ostkirchen betreffender Vorfall, als das Europäische Parlament in einer Resolution am 14. Januar 2003 mit knapper Mehrheit forderte, das für Frauen geltende Verbot den Berg Athos zu betreten, aufzuheben (Heilige Synode von Griechenland 2003). Im Falle Italiens wurden in ähnlicher Weise die Causa Buttiglione oder das erstinstanzliche Kruzifix-Urteil der Ersten Kammer des Europäischen Menschenrechtshofs vom November 2009 als Affront aufgefasst³⁵.

Daraus resultierende religionspolitische Forderungen und parteipolitische Effekte

Im Falle der politischen Forderungen auf der europäischen Ebene haben die o.g. Entwicklungen zur Konsequenz, dass nunmehr auch »kulturelle« Fragen zum Gegenstand des parteipolitischen Wettbewerbs auf europäischer Ebene geworden sind. Dafür zeichnen in erster Linie neue rechtspopulistische Parteien in Europa verantwortlich. Die etablierten Christdemokraten und Konservativen beschränken sich hingegen weitgehend auf die Verteidigung der Religionsfreiheit als besonderes programmatisches Anliegen³⁶. Die linken und liberalen Parteien und ihre Zusammenschlüsse vertreten schließlich die Position eines Europa als Raum einer einmal stärker multikulturell oder kulturpluralistisch, ein andermal stärker universalistisch betonten, im Grunde jedoch vor allem kulturneutralen Gleichbehandlungspolitik.

Im Unterschied vor allem zu den etablierten Konservativen greifen Rechtspopulisten kulturelle Fragen mit mehr Vehemenz auf. Sie verknüpfen dies jedoch – ihrer »populistischen« Logik nach – mit einer zugespitzten Anti-Establishment-Haltung, häufig verbunden mit einer Strategie des Tabubruchs und einem starken Institutionenmisstrauen und teilweise gespickt mit islamfeindlichen oder strikten immigrationspolitischen Aussagen, mit denen zum Beispiel auf eine komplette Unterbindung der Immigration aus nicht-westlichen Ländern gedrängt wird, obendrein garniert mit dem Eintreten für die Bewahrung der christlichen oder »christlich-jüdischen« Identität der jeweiligen Nationen. So entsteht ein unentwirrbarer Dreiklang aus allen bisher genannten Elementen (restriktive Migrationspolitik, »Anti-Islamisierung«, christlich-jüdische Identitätspolitik).

In diesem Kontext ist die von Rechtspopulisten bemühte »jüdisch-christliche« oder christliche Religiosität des jeweiligen Landes fast durchgängig

³⁵ Vgl. Luca OZZANO / Alberta GIORGI, *European Culture Wars and the Italian Case. Which Side are you on?*, New York 2016.

³⁶ Vgl. URL: <<https://www.eppgroup.eu/what-we-stand-for/campaigns/eu-elections-2019/commitments>> (12.11.2019).

kulturell konnotiert. Solange Religion nicht irgendwie »substantiell« definiert wird, kann dennoch behauptet werden, dass Religion im Rechtspopulismus zumindest als Mobilisierungsfaktor dient. Dies heißt aber zugleich, dass Religion zu einem großen Anteil polemisch funktionalisiert und normativ entleert wird. Religion dient dann bloß als Kontrastfolie zum Islam, der wiederum aus ganz unterschiedlichen – zumeist nicht-religiösen, vielleicht sogar entfernt »liberalen« – Gründen bekämpft werden soll. Dabei werden z. T. gezielt unreflektierte xenophobe Emotionen aktiviert, aber auch stabile negative Einstellungen der europäischen Bevölkerungen zum Islam sowie skeptische Positionen der europäischen Muslime zu bestimmten Grundlagen von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gespiegelt³⁷.

Doch ist die religiöse Dimension des Rechtspopulismus damit nicht erschöpfend umfasst. Darüber hinaus fungiert Religion auch als eine Art »Residuum« im Sinn Paretos, das heißt als spezifisches Deutungsmuster im Rahmen einer analytisch nicht weiter auflösbaren Gefühlsstruktur, die sich unter allen Umständen nach stabilen sozialen Verhältnissen sehnt. Diese stabilen Verhältnisse wiederum werden in einer idealisierten Vergangenheit verortet. Religion fungiert dann als eine Form der reaktiven bis reaktionären »Selbstbejahung des Eigenen« angesichts einer rasanten kulturellen Veränderung der gewohnten kulturellen Lebenswelt, welche das unbedingte Bedürfnis nach stabilen sozialen Verhältnissen verunsichert. Eine rückwärtsgewandte Utopie einer romantisierten Welt der Vergangenheit, in welcher Religion noch einen zentralen Stellenwert besaß, wird dann gleichsam selbst zu einer fast »religiösen« Vorstellung im Sinn eines romantisierten »Heartlands«³⁸. Dies dient erst recht als elementare, gleichsam »sozialreligiöse« Kontrastfolie zum Islam.

Dort, wo es bereits seit längerer Zeit besondere verfassungsrechtliche Ausgestaltungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche oder Nation und Religion gab, wird diese Verknüpfung von Rechtspopulisten teilweise um den konservativen Aspekt der Bewahrung des nationalen Religionsrechtsbestands erweitert. Besonders verdeutlichen lässt sich dies zum Beispiel im dänischen Fall, in dem die Dänische Volkspartei in der Diskussion über die Modernisierung, das heißt Abschwächung des dänisch-lutherischen Staatskirchentums, das Staatskirchentum als Bestandteil des lutherischen Cha-

³⁷ Vgl. Gert PICKEL, Religiöse Identitätsbildung durch Abgrenzung als Ausgangspunkt eines Kampfes der Kulturen in Europa?, in: Edmund ARENS u. a. (Hg.), Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration, Baden-Baden 2017, S. 37–68; Pew Research Center, Europe's Growing Muslim Population, Washington 2017; Gert PICKEL, Religiosität im internationalen Vergleich, Gütersloh 2013.

³⁸ Vgl. Paul TAGGART, Populism and Representative Politics in Contemporary Europe, in: Journal of Political Ideologies 9 (2004), S. 269–288, hier S. 274f.

rakters Dänemarks deutlich verteidigte³⁹. Ähnlich, wenn auch auf kulturell andersgelagerter verfassungsrechtlicher Grundlage, verhält sich dies in Griechenland, wo Vorstöße humanistischer Vereinigungen, den staatlichen Religionsunterricht abzuschaffen und die Besoldung von Kirchenfunktionären mit Staatsmitteln zeitlich zu beschränken, immer wieder zu heftigen Reaktionen rechtspopulistischer Gruppen führen⁴⁰.

Im Kontext einer vor allem kulturell geprägt Identitätspolitik traten und treten schließlich die *ostmitteleuropäischen* Rechtspopulisten und Nationalkonservativen (PiS und Fidesz) ganz vehement gegen die Gleichstellung der Ehe mit Lebenspartnerschaften und gegen das Adoptionsrecht für homosexuelle Paare ein. Einige Parteien wie die PiS in Polen flankieren ihre konservativen Haltungen mit familienpolitischen Vorschlägen, wie sie teilweise auch in gemäßigeren konservativen Parteien vorzufinden sind, beispielsweise höheres Kindergeld, höhere Betreuungsgelder, freie Mahlzeiten an Schulen, steuerliche Anreize dafür, mindestens drei Kinder zu zeugen usw. In Westeuropa opponieren die Rechtspopulisten zwar (mit Ausnahme der niederländischen PVV und Teilen des skandinavischen Rechtspopulismus) auch gegen die Gleichstellung gleichgeschlechtlicher und verschiedengeschlechtlicher Ehen, doch je nach Grad des gesellschaftspolitischen Liberalismus in der jeweiligen Gesellschaft geschieht dies mal leiser (zum Beispiel FPÖ, AfD), mal lauter (zum Beispiel in Frankreich). Ihre Stärke beziehen die westeuropäischen Rechtspopulisten jedoch nicht aus ihrem gesellschaftspolitischen Konservativismus, sondern vor allem aus ihrer Islam- und Migrationspolitik und damit einhergehend ihrer Identitätspolitik.

In diesen Bereichen konnten sich die rechtspopulistischen Parteien vor allem mit ihren *islampolitischen* Forderungen vereinzelt durchsetzen. Das wichtigste Instrument ist hierbei das Verschleierungsverbot, das in Belgien (2010), in Frankreich und den Niederlanden (2012), in Bulgarien und Lettland (2016), in Österreich (2017) und in Dänemark (2018) erlassen wurde, in Dänemark gar unter Zustimmung der Sozialdemokraten. Sie übernahmen damit eine Forderung, welche die rechtskonservative Dänische Volkspartei als erste dänische Partei bereits 2013 formuliert hatte. In Deutschland wird das Verschleierungsverbot von Teilen der CDU/CSU und der AfD eingefordert.

Dass derartige islampolitische Verschärfungen eingetreten sind, hat natürlich mit einer dichten Vielzahl blutiger, islamistischer Anschläge zu tun. Hinzu kommt die Herausforderung durch neue politisch-islamistische

39 Vgl. Svend ANDERSEN, Lutherische Ethik in einer Welt des Umbruchs, in: Heinrich ASSEL/Christfried BÖTTICH/Henning THEISSEN, Ökumene des Nordes. Theologie im Ostseeraum, Frankfurt a. M. 2010, S. 31–44, hier S. 35.

40 Vgl. Theodora ANTONIOU, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Griechenland, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 40 (2007), S. 157–188, hier S. 169.

Bedrohungen (Ausreisewelle von IS-Kämpfern vor allem aus Dänemark, Österreich und Bulgarien, Gründung islamistischer Vereine und Parteien vor allem in Großbritannien und Belgien, islamistische Hotspots in Frankreich, Deutschland und Schweden usw.). Die rechtspopulistischen Parteien gehen allerdings über das Verschleierungsverbot, deren Legitimität im Rahmen nationaler Selbstbestimmung durch den EuGH in einem Streitfall gegen Frankreich 2014 und durch den EGMR in einem Streitfall gegen Belgien 2017 anerkannt wurde, hinaus. Sie begnügen sich auch nicht damit, dass das Tragen von Kopftüchern im öffentlichen Dienst, der Bau von Minaretten, der Muezzinruf oder Schächtungen unterbunden werden. Darüber hinaus fordern sie, zumindest teilweise, generelle Moscheebauverbote und zu einem noch größeren Teil eine gezielt religiös-kulturell konfigurierte Behinderung einer Migration aus nicht-westlichen Ländern, teilweise ein striktes Einreiseverbot für Migranten aus diesen Regionen. Die niederländische PVV möchte außerdem auch den Koran verbieten lassen. Alle Privatschulen in islamischer Trägerschaft müssten geschlossen und Kopftücher wenn nicht verboten, so doch besteuert werden.

Vor allem solche Zuspitzungen zeigen den Unterschied zu konservativen Positionen auf. Denn vor allem im Kontext der islampolitischen Forderungen stellen Rechtspopulisten den gegenwärtigen religionsfreiheitlichen Standard der EU teilweise in Frage. Etablierte Konservative hingegen wollen explizit nicht hinter den verfassungsrechtlichen und rechtspraktischen Status Quo zurückfallen, wie er auch in denjenigen Mitgliedsstaaten und Regionen, die eine besondere religiöse Prägung in ihren zivilreligiösen oder gar verfassungsrechtlichen Symbolen und gesetzlichen Bestimmungen erkennen lassen, garantiert ist. Dies gilt vor allem für Italien, Griechenland, Malta, Irland, Polen, Ungarn, Slowakei, Slowenien, Kroatien, Österreich sowie den Freistaat Bayern. Trotz aller auch verfassungsrechtlichen Verbindung dieser Nationen und Regionen mit einer christlichen Identität sind die Ausgestaltungen zwischen Religion und Politik dort also (immer noch) weitgehend so gestaltet, dass die kollektive oder individuelle Religionsfreiheit gemäß europäischem Menschenrechtsstandard selbstverständlich garantiert wird.

Im Kontext der Vorstellung einer »christlichen Identität« Europas loben rechtspopulistische Parteien vereinzelt auch ein »russisches Modell«, indem sie es zumindest als wichtigen Gegenpol und als christliches Schutzpatronat eines traditional-moralischen Gesellschafts- und Europaverständnisses hervorheben. Diese russlandfreundlichen Positionen finden sich vor allem in der ungarischen Fidesz und im französischen *Rassemblement National* (der auch größere Parteispenden aus Russland erhalten hat), in der bulgarischen Ataka-Partei und in Teilen der AfD. Das russische Modell sagt aus, dass Staat und (orthodoxe) Kirche wieder eine Einheit bilden sollen und dass eine integrale religiöse Weltanschauung – bei gleichzeitiger Achtung

der Minderheiten – Russland guttue⁴¹. Aus einem unter der Führung des russischen Präsidenten Putin inzwischen zu beobachtenden Einvernehmen zwischen Staat und Kirche in dieser Frage resultiert – bei formaler Wahrung, aber praktischer Relativierung der Religionsfreiheit⁴² – eine starke symbolische Inszenierung des national tradierten Christentums als Religion des russischen Staates⁴³.

Aufgrund der rechtspopulistischen Aneignung der europäischen Religions- und Identitätspolitik, die bis zur Idealisierung des »russischen Modells« führen kann, besteht die Möglichkeit, dass reflektierte konservative Stimmen gleichsam überdeckt werden. Konservative Stimmen fragen danach, ob die europäische Rechtsordnung nicht der Tatsache stärker Rechnung tragen müsste, dass es Länder gibt, »die durch eine weitgehende religiöse Einheit gekennzeichnet sind, in denen es keine nennenswerte Religionskonflikte gegeben hat und wo der religiöse Glaube in breitem Maße lebendig ist«⁴⁴. Daran schließen Forderungen nach verbesserten europäischen Schutzmechanismen nationaler Identität, einem stärkeren kulturellen Herkunftsbewusstsein Europas und dessen symbolischer Verdichtung oder Betonungen einer konstitutiven Verbindung von Menschenwürde und Moral im Sinn einer ontologischen Folgerelation an⁴⁵. Politisch geht es am Ende um die Frage, in welchem Verhältnis solche (konservativen) Positionen zum menschenrechtlichen Werteverständnis »Europas« bzw. der EU stehen. Dieses Verhältnis muss nicht unbedingt gegensätzlich sein.

41 Vgl. Thomas BREMER, Die Russische Orthodoxe Kirche und die »Russische Welt«, Osteuropa 66 (2016), S. 3–18; Metropolit HILARION, Die Zukunft der Tradition. Gesellschaft, Familie, Christentum, Berlin 2016.

42 Vgl. Johannes OELDEMANN, Bedrohte Religionsfreiheit? Zum Hintergrund der Konflikte zwischen Katholiken und Orthodoxen in Russland, in: Salzkörner 8 (2002), S. 6–7.

43 Vgl. Manfred SPIEKER, Die Kirchen im postkommunistischen Transformationsprozess, in: Theo STAMMEN (Hg.), Politik – Bildung – Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag, Paderborn 1996, S. 635–651, hier S. 640.

44 So Joseph Ratzinger in einem Brief an Ernst-Wolfgang Böckenförde (veröffentlicht in: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Der säkularisierte Staat, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, in: Gian Enrico RUSCONI, Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter, Berlin 2010, S. 27–45.) Vgl. ferner Nikitas ALIPRANTIS, Orthodoxer Glaube: Kirche und Rechtsordnung, in: Horst DREIER/Eric HILGENDORF (Hg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, Stuttgart 2008, S. 163–168, hier S. 167f.

45 Vgl. Rudolf UERTZ, Das Menschenrechtsverständnis der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Katholischen Kirche. Ein Vergleich, in: Vasilios N. MAKRIDES u. a. (Hg.), Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, Frankfurt a. M. 2016, S. 77–86.

3. Zusammenfassung

Seit dem Vertrag von Maastricht tangiert die europäische Rechtsprechung und Gesetzgebung zunehmend nationale Religionspolitiken. Daraus resultieren im europäischen Gesamtzusammenhang sowohl auf vertikaler als auch auf horizontaler Ebene bedeutsame Werte- und Identitätskonflikte. Auf der äußersten Schicht geht es dabei um Fragen der Ausgestaltung der nationalen Staat-Kirche-Verhältnisse. Zudem werden gesellschaftspolitisch wichtige Politikbereiche, die eine starke religiöse Konnotation aufweisen, berührt. Dies erfolgt durch sekundärrechtliche Regulierungen genauso wie durch politische Entschließungen des Europäischen Parlamentes und kann zum Beispiel den Feiertags- und Sonntagsschutz oder die Forschungspolitik betreffen, gewinnt aber vor allem beim Thema »Ehe und Familie« an Brisanz.

Bei den Konflikten geht es einerseits um eine Herausforderung traditional-korporativer Verfassungsrealitäten und Vorstellungen, die sich an überkommenen Ideen eines traditional-korporativen Zusammenwirkens von christlichen Kirchen und Staat in Fragen der Religionspolitik orientieren, andererseits um eine damit einhergehende zivilreligiöse Symbolik, aber auch Gesellschaftspolitik. Die korporativen und zivilreligiösen Vorstellungen werden durch ein individualistisches Rechtsprimat und ein universalistisches Europaverständnis, das weitgehend kulturblind sein möchte, in Frage gestellt. Zudem kommt es durch eine europäische Gleichstellungspolitik zu einem »progressiven« Nivellierungsdruck in gesellschaftspolitischen Fragen. Insoweit sind es vor allem konservative Strömungen, die sich durch den europäischen Vertiefungsprozess herausgefordert sehen.

Werden im Falle der Kirchen die damit zusammenhängenden Bedenken von übergeordneten friedens- und versöhnungspolitischen Motiven überlagert, welche die Europäische Union weiterhin in einem positiven Licht erscheinen lassen, brechen sich im politischen Raum rechts von der politischen Mitte EU-skeptische bis –feindliche und religionspolitisch z. T. illiberale Strömungen Bahn. Allerdings werden nicht nur die radikalen, sondern auch verschiedene gemäßigte konservative Strömungen weniger in etablierten konservativen denn in rechtspopulistischen Parteien organisiert und gebündelt, erst recht auf der europäischen Ebene. Dies lässt erwarten, dass die Religionspolitik der EU in Zukunft noch stärker kulturell aufgeladen sein wird und Spaltungstendenzen quer durch Europa weiter zunehmen könnten. Angesichts dieses Szenarios könnte es vielleicht hilfreich sein, wenn sich die etablierten Kräfte in Europa und ihre politischen Autoritäten vor allem in Westeuropa stärker als bisher den Kopf über eine neue, »kultursensitive« religionspolitische Agenda der EU zerbrechen würden.

Matthias Pulte

Religionsfreiheit im europäischen Grundrechtsraum

Die Religionsfreiheit ist eines der ältesten Menschenrechte¹, das sich, nachdem literarisch bei Tertullian erstmals erwähnt², vor allem seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges auf dem europäischen Kontinent immer stärker zu etablieren vermochte. Dabei war es anfangs ein Abwehrrecht vor allem von religiösen Minderheiten gegenüber der Mehrheitsreligion oder der Staatsreligion³. Mit dem Ausgreifen der Privatisierung von Religion und der Dekonstruktion des Religiösen und seiner Werte in den postmodernen Gesellschaften, erlangt dieses Abwehrrecht eine neue Aus- und Zielrichtung. Nun ist es vor allem der säkulare, zumeist religionsneutrale Staat, der zum Adressaten der Gewährleistung des in den unterschiedlichen Normen angesprochenen Freiheitsrechtes wird. Dessen Inhalt hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) wie folgt minimalistisch umschrieben: Bewegungen, die sich als Religionen bezeichnen müssen »a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance«⁴ aufweisen.

Es dürfte im europäischen Grundrechts- und Werteraum inzwischen unbestritten sein, dass die Religionsfreiheit ein Menschenrecht darstellt. Damit ist zuvörderst die Freiheit des Einzelnen geschützt, sich zu einer Religion oder Weltanschauung zu bekennen, oder dies zu unterlassen. Die Religionsgemeinschaften oder Weltanschauungsgemeinschaften werden durch die europarechtlichen und verfassungsrechtlichen Garantien jedoch weder institutionell noch hinsichtlich ihrer Wahrheitsansprüche per se geschützt⁵. Aus rechtsdogmatischer Perspektive erscheint es dabei nicht unproblematisch, dass die religionsfreiheitlichen Gewährleistungen in der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) und der Grundrechtecharta der EU

1 Vgl. Hartmut LEPPIN, Die Entdeckung der Religionsfreiheit in der Antike. Ein christliches Zwischenspiel, in: Forschung Frankfurt 1 (2016), S. 76–79.

2 Vgl. TERTULLIAN, Apologeticum – Verteidigung des christlichen Glaubens, Fontes Christiani, Freiburg 2015, 24,5: »Überlegt, ob es nicht auch eine Form von Frevel ist, wenn man die Religionsfreiheit (libertas religionis) unterbindet und die Wahl einer Gottheit verbietet, so dass ich nicht verehren darf, wen ich will, sondern gezwungen werde, einen zu verehren, den ich nicht will?«

3 Vgl. Daniel OTTENBERG, Der Schutz der Religionsfreiheit im internationalen Recht, SSIR 40, Baden-Baden 2009, S. 68.

4 EGMR, Campbell & Cosans v. United Kingdom, Application no. 7511/76 & 7743/76 vom 25. Februar 1982.

5 Vgl. Heiner BIELEFELDT, Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte, in: Erlanger Universitätsreden 77 (2012).

(GRCh) eine mehrfache Verbürgung ein und desselben Freiheitsrechts darstellen und so ein »Knäuel differenzierter Schutzrechte«⁶ bilden. Ebenso wird es durchaus als problematisch wahrgenommen, dass die EMRK für die Signatarstaaten immer mehr als eine »Teil-Nebenverfassung in Sachen Europa und Religion, aber auch von Staat und Religion«⁷ wahrgenommen wird, die einerseits einen Anpassungsdruck auf die Staaten ausübt und andererseits die Rechtsprechung der nationalen Verfassungsgerichtsbarkeit zu religionsrechtlichen Fragen zunehmend vorläufig erscheinen lässt. Aufgrund der in Europa durchaus unterschiedlichen Traditionen im Hinblick auf die verfassungsrechtliche Gewährleistung und die einfachgesetzliche Umsetzung der Religionsfreiheit, bleibt es fraglich, ob ein solcher europarechtlicher Uniformisierungsdruck dieser legitimen Pluralität gerecht wird⁸.

Zugleich und von diesen angedeuteten, rechtsdogmatischen Diskussionspunkten unabhängig, ist festzustellen, dass gerade die Religionsfreiheit in der ersten und zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts weltweit vielerlei Infragestellungen und Anfeindungen ausgesetzt ist. Dabei steht in Europa nicht infrage, dass es eine freie Wahl des Bekenntnisses oder der Weltanschauung geben muss, sondern vielmehr, welches denn die legitimen Einschränkungen dieses Freiheitsrechtes sind. Das hat seit Beginn der 1990er Jahre die bundesdeutsche verfassungsgerichtliche Rechtsprechung⁹ zu Kruzifix und Kopftuch ebenso herausgefordert, wie die Europäischen Gerichte¹⁰. Allerdings ging es in diesen Entscheidungen nicht um Abwägungen, die extremistische Exzesse betreffen würden, sondern religiöse Symbole im Kontext gesellschaftlicher Normalität. Für diesen Fall hat die Rechtsprechung Kriterien erarbeitet, die auf einen Interessenausgleich zwischen den Beschwerdeführern und den Gegnern des Rechtsstreits ausgerichtet sind. Die in diesem Kontext zur Sprache gebrachten Gefährdungen der Freiheitsrechte anderer liegen auf einer ganz anderen Ebene als jene, die die europäischen Gesellschaften angesichts des religiös motivierten Terrorismus bedrohen.

6 Ferdinand KIRCHHOFF, Grundrechtsschutz durch europäische und nationale Gerichte, in: Neue Juristische Wochenschrift 64 (2011), S. 3681–3689, hier S. 3682.

7 Ansgar HENSE, Auf dem Weg zu einem europäischen Religionsverfassungsrecht? – Aktuelle Überlegungen aus deutscher Perspektive, in: Ines-Jacqueline WERNER / Antonius LIEDEGENER (Hg.), Europäische Religionspolitik. Religiöse Identitätsbezüge, rechtliche Regelungen und politische Ausgestaltung, Wiesbaden 2013, S. 175–196, hier S. 176.

8 Vgl. HENSE, Auf dem Weg, S. 186.

9 Vgl. BVerfG, Kruzifixurteil: BVerfG, Urteil vom 16. Mai 1995 – 1 BvR 1087/91, BVerfGE 93, 1; Kopftuchurteil: BVerfG, Urteil vom 24. September 2003, Az. 2 BvR 1436/02; BVerfGE 108, 282.

10 Vgl. EGMR Kruzifixurteil: Lautsi and others v. Italy, Application no. 30814/06; EuGH, Kopftuch am Arbeitsplatz: EuGH Urteil vom 14. März 2017, Az. C-157/15.

Der Grundrechtsschutz und hier insbesondere der der Religionsfreiheit hat sich im Recht der Europäischen Gemeinschaft erst relativ spät entwickelt, vielleicht, weil man anfangs davon ausgegangen war, dass eine Wirtschaftsgemeinschaft solcher Regelungen nicht bedürfe, die im Übrigen sachlich bereits in den Länderverfassungen und in der UN-Menschenrechtsdeklaration enthalten sind. Die Zeiten haben sich geändert, vor allem seit es eben nicht mehr nur um eine Wirtschaftsgemeinschaft, sondern eine Staatengemeinschaft mit gemeinsamem Wertefundament geht. Diese ist gegenwärtig Gefährdungen ausgesetzt, wie nie zuvor.

1. Typologien der Gewährleistung von Religionsfreiheit in Europa

Im Kontext der Globalisierung und – trotz des bevorstehenden Brexit – des aktuellen Ringens um eine fortschreitende (politische) Einigung innerhalb Europas, das auch eine Vereinheitlichung der nationalen Rechtssysteme, wenigstens aber der rechtlichen Standards erstrebt, stellt sich die Frage nach den supranationalen Wechselwirkungen der religionsrechtlichen Grundrechtsgarantien. Hier zeichnet sich ein Mehrebenensystem ab, das neben einem universalen Völkergewohnheitsrecht, die universellen und partikularen, die Unterzeichner bindenden Menschenrechtsverträge (zum Beispiel die UN-Menschenrechtserklärung, die EU-Menschenrechtcharta etc.), supranationale Menschenrechtsgarantien (Unionsgrundrechte) und schließlich die Grundrechte in den Landesverfassungen der Bundesländer umfasst¹¹.

Historisch haben sich in Europa dabei über Jahrhunderte drei Grundmodelle des Verhältnisses von Staat und Religionen herausgebildet, bei denen es auch in den Jahrzehnten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Europa, trotz allen europarechtlichen Uniformisierungsdrucks, geblieben ist. Diese Grundverhältnisse bestimmen auch unter den Zeichen europäischer Konvergenz in wichtigen Grundsatzfragen die Prinzipien der Verhältnisbestimmung und der Garantien religionsbezogener Freiheitsrechte, genauerhin der Religionsfreiheit und ihrer weiteren rechtlichen Ausformungen. Zur Verge-
wissenheit: Es handelt sich um folgende drei idealtypischen Grundmodelle: a) Staats- und/oder Volkskirche, d.h. Identität oder weitreichende Überschneidung der Kompetenzbereiche von Staat und wenigstens einer Religion oder Konfession; b) Laizismus oder Laizität, das heißt die säkularistische Reaktion auf das Einheitsmodell, die als freundliche oder feindliche Bereichsscheidung identifiziert werden kann; c) Kooperation von Staat und Religionen in gegenseitiger Anerkennung der Autonomie der Sachbereiche, bei gleichzei-

11 Vgl. Hans D. JARASS/Bodo PIEROTH (Hg.), Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, München 62002, S. 45–60.

tiger Anerkennung notwendiger und sinnvoller Zusammenarbeit im Lichte der Subsidiarität staatlichen Handelns¹². Entsprechend ihrer Traditionen bestimmen die europäischen Staaten im Rahmen dieser Grundmodelle ihr Verhältnis zu den angestammten und den sich neu etablierenden Religionen. Dabei ist deutlich, dass es in keinem der EU-Länder ein Nichtverhältnis zu den Religionen gibt. Gerade auch im Licht zunehmender Terrorismusgefahren, die mit religiösen Motiven camoufliert werden, zeigen die Staatsorgane eine wachsende Sensibilität für religionsrechtliche Fragen. Diese Entwicklung verdeutlicht, dass die eben angesprochenen Modelle tatsächlich nur ein Grundraster für eine annähernde Einordnung geben können, jedoch weit von einer realistischen Beschreibung der Rechtswirklichkeit entfernt sind.

2. Juristische Orte der Gewährleistung von Religionsfreiheit

Die europarechtliche Verankerung der Religionsfreiheit in ihrer individualrechtlichen und kollektivrechtlichen Erscheinungsform ist von besonderer Bedeutung, weil dem Gemeinschaftsrecht nicht etwa ein Rechtsgestaltungs- sondern lediglich ein Anwendungsvorrang vor dem nationalen Recht zukommt¹³. Das ergibt sich nach der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) aufgrund der föderalen Konstruktion der EU¹⁴. Unter den europarechtlichen Bestimmungen müssen in unserem Zusammenhang zwei Ebenen unterschieden werden: die Ebene des Europarats, zu dem fast alle europäischen Staaten gehören und die Ebene der Europäischen Union, zu der gegenwärtig (noch) 28 Staaten gehören¹⁵. Das primärrechtliche Fundament des EU-Rechts besteht aus dem Vertrag über die Europäische Union (EUV) und dem Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV), in dem der ehemalige Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (EGV) in revidierter Form aufgegangen ist. Ergänzt werden diese Verträge durch die Charta der Grundrechte der Europäischen Union (GRCh), die durch einen Verweis in Art. 6 EUV für bindend und mit den beiden Verträ-

12 Vgl. Axel VON CAMPENHAUSEN/Heinrich DE WALL, Staatskirchenrecht, München 42006, S. 338–357. Für eine Reihe europäischer Staaten nimmt Vachek unter Hinweis auf die notwendigen Trennungsunschärfen eine Zuordnung vor: Marcel VACHEK, Das Religionsrecht der Europäischen Union im Spannungsfeld zwischen mitgliedstaatlichen Kompetenzreservaten und Art. 9 EMRK, URL: <http://www.ra-arzthaf-tung.de/download/vachek_-_religionsrecht_der_eu.pdf> (22.12.2017), S. 32–53.

13 Vgl. VACHEK, Das Religionsrecht, S. 114.

14 EuGH, 15.07.1964 – 6/64Rs. 6/64 Slg. 1964, 1251 – zum Vorrang des Gemeinschaftsrechts vor dem nationalen Recht, URL: <<http://ig.cs.tu-berlin.de/oldstatic/rs/EuGH/costa-enel1964.html>> (02.09.2015).

15 Vgl. Matthias PULTE, Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts, MBKR 1, Würzburg 2016, S. 31.

gen gleichrangig erklärt worden ist. Sie kodifiziert umfassende Grund- und Menschenrechte für das Handeln der EU. Gemäß Art. 51 GRCh gilt sie für die Organe und Einrichtungen der EU hinsichtlich des Schutzes der Menschenwürde, der Freiheitsrechte (in unserem Kontext besonders hervorzuheben: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit), der Gleichheits- und Bürgerrechte und justizielle Rechte. Von grundlegender Bedeutung für die Gewährleistung der Religionsfreiheit in den EU-Staaten ist Art. 6 Abs. 2 EUV, wonach

die Europäische Union die Grundrechte achtet, wie sie in der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK) gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedsstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts ergeben¹⁶.

Diese Formulierung gewährleistet die Ermöglichung unterschiedlicher Rechtstraditionen bei gleichzeitiger Anerkennung der Grundtatsache, dass Religionsfreiheit als bipolares Grund- und Menschenrecht unbedingter Anerkennung aller Staaten bedarf, die in der EU vereint sein wollen. Auf europarechtlicher Ebene kommt sodann Art. 10 Abs. 1 der Charta der Grundrechte der EU (GRCh)¹⁷ in den Blick, der grundlegend, wie die überwiegende Mehrheit der nationalen Verfassungen der Mitgliedsstaaten, Religionsfreiheit nahezu textgleich mit der Formulierung in Art. 4 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (GG) gewährleistet.

Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit

Art. 10 GRCh	Art. 4 GG
(1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und <i>Religionsfreiheit</i> . Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung <i>einzelnd oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen</i> .	(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die <i>Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses</i> sind unverletzlich.
	(2) Die <i>ungestörte Religionsausübung</i> wird gewährleistet.
(2) Das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird nach den einzelstaatlichen Gesetzen anerkannt, welche die Ausübung dieses Rechts regeln.	(3) 1 Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. 2 Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.

¹⁶ Katharina STÜRZ, Die staatliche Förderung der christlichen karitativen Kirchentätigkeit im Spiegel des europäischen Beihilferechts, Gießen 2007, S. 37.

¹⁷ Charta der Grundrechte der Europäischen Union, Abl. der Europäischen Gemeinschaften v. 18.12.2000 [DE], C 364/01.

Juristisch entscheidend erscheint hier der Hinweis, dass es, abweichend von manchen eher unpräzisen Formulierungen in der Literatur¹⁸, darauf ankommt, dass es sich nicht etwa um eine »Gewährung« dieses Freiheitsrechtes handelt, sondern eine »Gewährleistung« eines bereits vorkonstitutionell bestehenden Menschenrechts, das dem Individuum allein und in seinen Vergemeinschaftungen unmittelbar zusteht. Schließlich handelt es sich um ein Recht, dass als unmittelbarer Ausfluss aus der Menschenwürde erkannt werden kann, ganz unabhängig davon, nach welchen philosophischen oder theologischen Denkrichtungen, dem Einzelnen seine unbedingte Menschenwürde zuerkannt wird¹⁹. Diese Einsicht wird noch durch die Tatsache verstärkt, dass das weltliche Verfassungsrecht im Unterschied zum Beispiel zum kanonischen Recht der katholischen Kirche ein ganz und gar positives Recht darstellt²⁰, das im Letzten, jenseits der Debatte um die Unveränderbarkeit der Grundrechtsartikel 1–19 des Grundgesetzes, der freien gesetzgeberischen Verfügbarkeit des obersten Volkssouveräns unterliegt. Dieser Linie entspricht auch die Formulierung von Art. 19 Abs. 2 GG, wonach lediglich der Wesensgehalt eines Grundrechts nicht angetastet werden darf. Was aber der Wesensgehalt genauer ist, unterliegt oftmals auch der zeitgebundenen Auslegung der Verfassung durch Lehre und Rechtsprechung²¹. Mit Blick auf die Umschreibung des Schutzbereichs der Menschenwürde kann im Verlauf der Kommentierung des Art. 1 GG in den letzten 20 Jahren eine Entwicklung wahrgenommen werden, die je nach Standpunkt, durchaus als eine Aushöhlung des Kerngedankens der Unverfügbarkeit in Richtung auf eine Verzwecklichung aufgefasst werden kann²². Hier weichen dann weltliche Staatsrechtslehre und kanonische Rechtslehre über die Frage der Beurteilung der Unverfügbarkeit des Wesensgehaltes von Normen deutlich voneinander ab, weil das kanonische Recht auch die Kategorie der im göttlichen Recht verankerten Normen kennt und die Unverfügbarkeit der Menschen-

18 So etwa bei Markus GRAULICH, Christentum und Europa – die Perspektive des kanonischen Rechts, in: Günter BUCHSTAB / Rudolf UERTZ (Hg.), Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität, Freiburg 2008, S. 72–94, hier S. 77.

19 Vgl. den positivistisch-autonomistischen Ansatz von Stephan GOERTZ, Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte, in: HerKorr 67 (2013), S. 78–83; dagegen klassisch kantianisch-deontologisch Karl-Heinz MENKE, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017, S. 16.

20 Vgl. Otto DEPENHEUER, Die Säkularität des Staates und die religiösen Werthaltungen des Bürgers, in: BUCHSTAB / UERTZ (Hg.), Was eint Europa?, S. 56–71, hier S. 57.

21 Vgl. Jarass, in: JARASS / PIEROTH (Hg.), Grundgesetz, S. 471.

22 So etwa Matthias HERDEGEN, Kommentar zu Art. 1 GG in: Theodor MAUNZ / Günter DÜRIG, Grundgesetz, ⁸¹2017; grundlegend anders: Günter DÜRIG, in: Theodor MAUNZ / Günter DÜRIG, Grundgesetz, Sonderdruck München 2004.

würde in der der Schöpfungsordnung bzw. der Offenbarung verankert. Aufgrund der Unterschiedlichkeit der Ordnungskonzeptionen bleibt die Kluft unüberwindbar.

Die GRCh ist aber auch bei der Durchführung von Unionsrecht, bzw. seiner Umwandlung in nationales Recht durch die Mitgliedsstaaten zu beachten. Zu diesen Normen tritt die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) von 1950, die in drei wichtigen Bestimmungen auf das Religionsrecht eingeht. Die EMRK ist in allen europäischen Ländern unmittelbar geltendes Recht, d. h., Teil-Nebenverfassungsrecht. Art. 9 garantiert umfassend die Religionsfreiheit²³.

In der umständlichen Formulierung des Art. 9 Abs. 1 EMRK kommt die Absicht zum Ausdruck, die Religions- und Weltanschauungsfreiheit möglichst umfassend zu schützen. Grundsätzlich sollen alle Ausdrucksformen und Betätigungen vom Schutzbereich erfasst sein, solange nur ein religiöser oder weltanschaulicher Kern vorliegt²⁴.

Demgegenüber erscheint Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEM) deutlich griffiger und nicht weniger konsistent.

Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit

Art. 9 EMRK	Art. 18 AEM
(1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.	Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.
(2) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.	

²³ Weiterführend dazu: Antje VON UNGERN-STERNBERG, Religionsfreiheit in Europa, Tübingen 2008, S. 43–75.

²⁴ Pascal HECTOR, Zur Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, in: FS Europainstitut, S. 249–267, hier S. 249.

Der Textvergleich mit der UN-Menschenrechtsdeklaration zeigt, dass es sich in Art. 9 Abs. 1 EMRK der Sache nach um eine inhaltliche Übernahme der 1948 in Art. 18 AEM gefundenen Formel handelt. Diese Nähe plausibilisiert zudem die These von der gemeinsamen Geschichte von Art. 18 AEM und Art. 9 EMRK²⁵.

Mit Blick auf das deutsche Grundgesetz werden aber auch Unterschiede deutlich. Ein staatliches Identifikationsverbot mit dem Religiösen und den Religionen, wie es etwa das Neutralitäts- und Paritätsgebot des Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) formuliert, kennt die EMRK nicht²⁶. Das hat freilich seinen Grund in den unterschiedlichen Nähe- und Distanzverhältnissen der europäischen Staaten vor allem zu ihren traditionellen Religionen und Bekenntnissen. Ebenso, wie die nationalen Verfassungen, schützt Art. 9 EMRK in erster Linie das Individuum vor staatlichen Eingriffen sowohl hinsichtlich der positiven als auch der negativen Religionsfreiheit. Die Rechtsprechung des EGMR weist deutlich in diese Richtung²⁷. Dabei sind sich das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) und der EGMR im Unterschied zum EuGH in der Sache einig, dass religiöse Neutralität nicht zu verwechseln ist mit öffentlicher Unsichtbarmachung des Religiösen²⁸. Letzterer gewichtete in seiner sog. Kopftuchentscheidung (14.3.2017) im Hinblick auf religiöse Bekleidungsvorschriften die unternehmerische Freiheit höher als die individuelle Religionsfreiheit der Betroffenen²⁹.

Im Hinblick auf die kollektive Religionsfreiheit im Lichte des staatlichen Neutralitätsgebotes ist ferner zu berücksichtigen, dass bisher Religionsgemeinschaften keine Klage aufgrund von Art. 9 EMRK in Straßburg eingereicht haben. Das veranlasst einige Autoren zu der Einschätzung, dass die Frage der Konventionsfähigkeit der Religionsgemeinschaften durch die Rechtsprechung nicht hinreichend gesichert geklärt sei und man daher diese Frage letztlich nicht uneingeschränkt bejahen könne³⁰. Dagegen wird man schon aus positiv rechtlicher Perspektive einwenden müssen: Auch wenn die EMRK strukturell vom Individuum her diesen religionsrechtlichen Grundrechtsschutz entwickelt, handelt es sich bei Art. 9 EMRK auch um ein kor-

25 Vgl. Hans-Tjabert CONRING, Korporative Religionsfreiheit in Europa, in: Schriften zum internationalen und zum öffentlichen Recht 22 (1998), S. 333, mit weiteren Nachweisen.

26 Vgl. HENSE, Auf dem Weg, S. 186.

27 Vgl. HECTOR, Zur Religionsfreiheit, S. 267.

28 Vgl. Hans Michael HEINIG, Säkular, aber nicht säkularistisch, in: FAZ vom 8. Januar 2018, S. 6.

29 Vgl. EuGH C-157/15 v. 14.03.2017, URL: <<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=188852&pageIndex=0&doclang=DE&mode=req&dir=&occ=first&part=1>> (08.01.2018).

30 Vgl. STÜRZ, Die staatliche Förderung, S. 46.

porationsrechtliches Grundrecht, das auch Personenmehrheiten jedweder juristischen Organisationsform, sei es ein Verein oder eine Körperschaft, ein Abwehrrecht verschafft, da in der Literatur unumstritten ist, dass auch juristischen Personen prinzipiell die Konventionsrechtsfähigkeit zuzusprechen ist³¹. Es wäre nicht einsichtig nur mit Blick auf die Religionsfreiheit die Rechtsfähigkeit der Religionsgemeinschaften auszuschließen. Diese Ansicht unterstützt, dass sich die EU-Kommission mit zahlreichen Beschwerden von Religionsgemeinschaften zu befassen hatte, in denen diese als Beschwerdeführer auftraten³². Schließlich könnte man auch außerhalb der streng juristischen Argumentation auf das freilich auch juristisch zu berücksichtigende Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften abstellen. Hier gilt für viele als Konstitutivum, dass Religion nicht nur einzeln, sondern auch in Gemeinschaft ausgeübt wird.

Art. 14 EMRK spricht sich auch im Hinblick auf die Religion und Weltanschauung für ein Diskriminierungsverbot aus³³:

Der Genuss der in dieser Konvention anerkannten Rechte und Freiheiten ist ohne Diskriminierung insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt oder eines sonstigen Status zu gewährleisten.

Dabei darf dieses Diskriminierungsverbot nicht in ein Gleichbehandlungsgebot umgedeutet werden. Art. 14 EMRK lässt eine Ungleichbehandlung zu, verlangt dafür aber eine hinreichende Begründung. Lediglich eine Ungleichbehandlung ohne sachliche Begründung erfüllt den Tatbestand der Diskriminierung. Dabei zeigen die Entscheidungen des EGMR dass Ungleichbehandlungen aufgrund von Religionszugehörigkeit besonders streng bewertet werden. In einem österreichischen Fall wurde es als nicht gerechtfertigt angesehen, dass einer Religionsgemeinschaft als Erfordernis für die Anerkennung aufgegeben wurde, über einen bestimmten Mindestzeitraum bestanden zu haben³⁴. Besonders interessant sind die Entscheidungen zu Ungleichbehandlungen von Muslimen und Muslimas in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen. Dabei darf die Religionszugehörigkeit bei Entscheidungen über Einstellung, Versetzung, Kündigung etc. nicht berücksichtigt werden, außer wenn es sich um Religionsgemeinschaften als Arbeitgeber handelt, die hier

31 Vgl. Wolfgang PEUKERT, Kommentar zu Art. 25 Rn. 9, in: Jochen FROWEIN/Wolfgang PEUKERT, Europäische Menschenrechtskonvention, EMRK Kommentar, München³ 2009, passim.

32 Vgl. CONRING, Korporative Religionsfreiheit, S. 339–352.

33 Ebd., S. 79–86.

34 Vgl. EMRK, Zeugen Jehovas v. Austria, Entscheidung vom 31. Juli 2008.

religionsbezogene Notwendigkeiten namhaft machen können. Im öffentlichen Dienst sind Einschränkungen aufgrund des Tragens religiöser Symbole nur dann gerechtfertigt, wenn das Tragen des Symbols mit dem hoheitlichen Handeln konkurriert, oder der staatliche Erziehungsauftrag für die Jugend – mit Ausnahme des Religionsunterrichts – nicht mehr religionsneutral gewährleistet erscheint. In allen Fällen bedarf es aber zur gerechtfertigten Ungleichbehandlung einer gesetzlichen Grundlage. Andernfalls läge ein Tatbestand der Diskriminierung vor³⁵.

Das 1952 verabschiedete Zusatzprotokoll zur EMRK sichert, in weiterer Entfaltung des in der Religionsfreiheit schon immanenten Rechts, in Art. 2 den Eltern oder ihnen rechtlich gleichstehenden Personen das Recht auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu³⁶. Diese Bestimmung entspricht sachlich dem umfassenden elterlichen Erziehungsrecht aus Art. 6 GG, das im Hinblick auf die religiöse Erziehung in der Schule in Art. 7 Abs. 3 GG noch seine Spezialisierung entfaltet. Insofern stimmen hier Unionsrecht und das nationale deutsche Recht weitestgehend miteinander überein, wobei die nationalen Regelungen für Deutschland spezifischer erscheinen, als die europarechtlichen.

Art. 10 Abs. 1 GRCh entspricht auch in seiner deklaratorischen Sprachform dem durch Art. 9 EMRK garantierten Recht auf Religionsfreiheit. Die Vertragsschließenden von Lissabon haben nach langem Ringen um einen europäischen Verfassungsvertrag doch schließlich ein wiederholtes Mal Einigkeit darüber erzielt, dass das Freiheitsrecht der Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit in einer offenen religionsneutralen staatlichen Ordnung nicht zur Disposition gestellt werden darf. Der Staat hat in seiner notwendigen Säkularität die religiösen und weltanschaulichen Werthaltungen seiner Bürgerinnen und Bürger zu achten. Freilich gilt das nicht schrankenlos.

3. Schranken der Religionsfreiheit im Europäischen Ordnungssystem

Grenzen individueller und korporativer Religions- und Weltanschauungsfreiheit legt Art. 1 Abs. 1 GRCh nicht vor. Das erscheint hier auch nicht notwendig, weil der Verfassungsvertrag von Lissabon nicht direkt auf die Gewährleistung der angesprochenen Freiheitsrechte für die EU-Bürger oder ggf. alle Menschen gerichtet ist, sondern auf das Setzen von Standards für die

³⁵ Vgl. Dorothee FRINGS, Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben – Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen Diskriminierungen von Musliminnen und Muslimen im Arbeitsleben und das AGG, Berlin 2010, Zusammenfassung.

³⁶ Vgl. CONRING, Korporative Religionsfreiheit, S. 75–79.

Gemeinschaft der einzelnen souveränen Staaten und deren verfassungsmäßigen Ordnungen. Das wurde gerade im Zuge der Osterweiterung der EU nach dem Fall des Eisernen Vorhangs erforderlich. Mitglieder der EU verpflichten sich auf die Einhaltung dessen, was in Lissabon 2007 vereinbart wurde. Wer später hinzukommt, hat dem Vertrag, ebenso wie anderen Regelwerken der Gemeinschaft beizutreten. Die Schranken der in Art. 10 Abs. 1 GRCh formulierten Rechte werden in Art. 9 Abs. 2 EMRK näher beschrieben:

Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.

Auch diese Formulierung erscheint im Lichte der ständigen Rechtsprechung des BVerfG zu Art. 4 in Verbindung mit Art. 19 GG nicht neu. Sie ist auch notwendig. Das gilt insbesondere mit Blick auch die in Europa ansteigende Bereitschaft zu religiös motivierter Radikalisierung, gegen welche sich ein säkularer Staat zur Wehr setzen können muss. Allerdings muss auch betont werden, dass der Schutzzweck der Grundrechte zum Persönlichkeitsschutz, zu dem auch die Religionsfreiheit gehört, sich gegen Eingriffe durch die Unionsorgane und die Mitgliedsstaaten richtet³⁷, nicht aber einen Abwehranspruch des Bürgers gegen andere Bürger begründet.

Auf der Ebene des deutschen Grundgesetzes stellen wir fest, dass Art. 4 GG verfassungsimmanente Schranken enthält, die vor allem im Hinblick auf die Grundrechte anderer und den Schutz der verfassungsmäßigen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland Gestalt gewinnen. Die zum Wesen von Religionen gehörenden Wahrheitsansprüche können sich daher nur an den individuellen Gläubigen im Schutzraum seines Bekenntnisses richten, nicht aber als Forderung zur gesellschaftlichen Durchsetzung geltend gemacht werden. An dieser Stelle hat der Staat eine Schutzpflicht, allen seinen Bürgern eine Pluralität von religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen zu ermöglichen und etwaige Übergriffe abzuwehren³⁸. Unter dieser Rücksicht erscheint das deutsche verfassungsrechtliche Gebot der Neutralität und Parität des Staates gegenüber allen Religionen geradezu als Garant individueller und kollektiver Religionsfreiheit, welche Diskriminierungsverbote, seien sie

³⁷ Vgl. Dirk EHLERS (Hg.), Europäische Grundrechte und Grundfreiheiten, Berlin/Boston ⁴2014, S. 70.

³⁸ Vgl. Dieter GRIMM, Grundgesetzlich irrelevant, in: FAZ vom 22.04.2016, URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islam-vs-grundgesetz-debatte-ueber-religionsfreiheit-14191706-p2.html?printPageedArticle=true#pageIndex_1> (12.10.2019).

staatlich oder von Religionen veranlasst, grundsätzlich ausschließt³⁹. Insofern erscheint das Thema Religionsfreiheit und seine rechtliche Ausgestaltung im europäischen Freiheitsrechtsraum weiterhin gestaltungsoffen. Denn auch für das europäische Verfassungsrecht gilt, was für das nationale Verfassungsrecht längst anerkannt ist. Es ist ein dynamisches Recht, das angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen auszulegen und zu entfalten ist, ohne dass der freiheitsrechtliche Kern der menschenrechtlichen Gewährleistungen angetastet werden darf.

4. Fazit

Die Frage des Schutzraumes der Religionsfreiheit im europäischen Grundrechtsraum lässt sich mit dem ehemaligen Richter am Bundesverfassungsgericht, Dieter Grimm, kurz und präzise auf folgende Formel bringen: »Kein Glaube muss mit dem Grundgesetz vereinbar sein, aber nicht alles, was ein Glaube fordert, darf unter dem Grundgesetz verwirklicht werden«⁴⁰. Was hier für das deutsche Grundgesetz formuliert ist, gilt im Lichte von Art. 9 EMRK und Art. 10 GRCh in gleicher Weise für den gesamten europäischen Grundrechtsraum, unbeachtlich der Beantwortung der Frage, welches der drei Grundmodelle des Verhältnisses von Staat und Religion, wie auch immer in dem jeweiligen Gemeinwesen verwirklicht ist. Dabei muss man sich bewusst bleiben, dass die EMRK und die sie auslegende Rechtsprechung des EGMR darauf angelegt sind, die von den Signataren konsentierten religionsrechtlichen Mindeststandards im europäischen Grundrechtsraum zu gewährleisten⁴¹. Alles Weitere bleibt den Nationen mit ihren unterschiedlichen Verfassungsrechtstraditionen überlassen. Auch das ist ein Kennzeichen bleibender staatlicher Autonomie und Souveränität in der europäischen Staatengemeinschaft.

Der europäische Grundrechtsraum muss ein Ort sein, in dem eine Pluralität von Weltanschauungen und Religionen individuell und kollektiv ohne Bedrohungen von außen oder innen gelebt werden kann. Aufgabe der Staaten und der europäischen Staatengemeinschaft ist es, diesen Rechtsraum zu bewahren und seine Bürger hinlänglich zu schützen, wissend, dass es absoluten Schutz und absolute Sicherheit nicht geben kann.

³⁹ Vgl. HEINIG, Säkular, in: FAZ vom 8. Januar 2018, S. 6.

⁴⁰ GRIMM, Grundgesetzlich irrelevant.

⁴¹ Vgl. HENSE, Auf dem Weg, S. 187f.

Traugott Jähnichen

Leitbild »soziales Europa«

Religiös-kulturelle Wurzeln, sozialpolitische Entwicklungen,
ordnungspolitische Grundsätze

Dass Europa ungeachtet aller internen Differenzierungen auf Grund einer spezifischen Ausprägung seiner politischen Institutionen in einer pointierten Weise als »sozial« angesehen werden kann, beschreibt eine Besonderheit der europäischen Kultur. Dies gilt insbesondere dann, wenn man Europa innerhalb der Triade der gegenwärtig dominanten Akteure der ökonomischen Globalisierung mit den anderen hoch entwickelten Weltregionen, mit den USA und mit Ostasien, vergleicht. In einem ersten Schritt werden in diesem Vortrag die historischen und in diesem Kontext vorrangig die religiös-kulturellen Hintergründe dieser Besonderheit skizziert. Ausgehend von dieser Tradition werden die wichtigsten sozialpolitischen Entwicklungen und mögliche Zukunftsszenarien des Sozialraumes Europa dargestellt, bevor in einem letzten Schritt die Frage nach den ordnungspolitischen Grundsätzen für die weitere Ausgestaltung des Wirtschafts- und Sozialraums der EU diskutiert und im Blick auf aktuelle wirtschafts- und sozialetische Herausforderungen konkretisiert werden soll. In einem Ausblick wird in einer Zuspitzung auf die grenzüberschreitenden Perspektiven der europäischen Solidarität nach der sozialpolitischen Verantwortung über Europa hinaus gefragt.

1. Die religiös-kulturellen Wurzeln der Sozialpolitik in Europa

Zur Begriffsgeschichte und den normativen
Wurzeln der Sozialpolitik in Europa

Der Begriff »sozial« ist untrennbar mit der europäischen Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts verknüpft, ihm eignet seit Anbeginn eine »polemische, gegen den gesellschaftlichen und politischen Status quo gerichtete Tendenz«¹. Ausgangspunkt dieser Debatten ist seit dem frühen 19. Jahrhundert die Thematisierung der »sozialen Frage« – zunächst

1 Ernst FORSTHOFF, Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates, Berlin 1954, S. 25.

in Frankreich unter dem Begriff *question sociale* – als kritischer Protest gegen die Verweigerung von Emanzipationschancen der verarmten Bevölkerungsschichten. Die soziale Frage bezeichnete in diesem Sinn

die Krisendiagnosen und entsprechende Bewältigungsstrategien angesichts der Herausbildung der Industriegesellschaft. [...] Systematisch lassen sich insbesondere eine Industrialisierungskrise, eine Krise der Institutionen sozialer Sicherung und eine Emanzipationskrise unterscheiden².

Konstruktiv reagierten viele europäische Staaten auf dieses Krisenszenario der sozialen Frage mit der Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Modelle, zumeist allerdings erst – von Deutschland abgesehen – im Verlauf des 20. Jahrhunderts. In diesem Horizont lassen sich gemäß der klassisch gewordenen Typologie von Gösta Esping-Andersen drei sozialstaatliche Modelle in Europa unterscheiden: Es sind dies das skandinavische Modell, das auf der Basis der Steuerfinanzierung ein hohes Maß an Umverteilung aufweist, das angelsächsisch-liberale Modell, das – insbesondere seit der sozialpolitischen »Wende« unter Margaret Thatcher in den 1980er Jahren – im Sinn der Armutsvermeidung auf eine relativ basale Grundsicherung zielt, sowie das kontinental-europäische Modell, das als einkommensbezogen und lebensstandardsichernd charakterisiert werden kann, da es auf die Sicherung der Lohnabhängigen ausgerichtet ist und im Blick auf die Rente das Ausmaß der Leistungen in Entsprechung zu den Einkommen differenziert³. Die weiterführende Debatte dieser Typologie hat Argumente insbesondere für die ergänzende Beachtung eines südeuropäischen Modells angeführt, welches stärker durch genossenschaftliche und familiäre Selbsthilfe charakterisiert werden kann⁴.

Trotz der durchaus beträchtlichen Unterschiede dieser Modelle haben sich die entsprechenden Sozialpolitiken in Europa nicht allein in einer zweckrationalen, sondern zugleich in einer wertrationalen Perspektive entwickelt. Sie sind stets normativ, teilweise explizit mit christlichen Bezügen, begründet worden und zielten über einzelne Maßnahmen hinausgehend in

² Traugott JÄHNICHEN, Art. »Soziale Frage«, in: RGG, Bd. 7, Tübingen ⁴2004, Sp. 1473f.

³ Vgl. Gösta ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990.

⁴ Vgl. Stephan LESSENICH, »Three Worlds of Welfare Capitalism« – oder vier? Strukturwandel arbeits- und sozialpolitischer Regulierungsmuster in Spanien, in: *Politische Vierteljahrsschrift* 2 (1994), S. 224–244; Maurizio FERRARA, *Reconstructing the Welfare State in Southern Europe*, in: Stein KUHNLE (Hg.), *Survival of the European Welfare State*, London 2000, S. 166ff. Über den europäischen Horizont hinaus ist Ostasien ein konfuzianischer Wohlfahrtsstaatstyp zugeordnet worden, vgl. dazu: Elmar RIEGER/Stephan LEIBFRIED, *Kultur versus Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2004.

der Regel auf die Neuordnung der Gesellschaft insgesamt, so dass das »Soziale« zu einer wirkmächtigen Integrationsformel im Europa des 19. und des 20. Jahrhunderts geworden ist. »Soziale Sicherheit« wurde in diesem Prozess zu einer bestimmenden »Wertidee«⁵, zumeist verbunden mit einem optimistischen Fortschrittswillen, der Armut und Not gänzlich beseitigen wollte⁶. Im 19. und im 20. Jahrhundert wurde dementsprechend eine aktivierende Arbeitsethik – sowohl in einer liberalen wie in einer revolutionär-sozialistischen Ausprägung – als die Basis einer Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft propagiert mit dem Ziel der Überwindung bisheriger materieller und immaterieller Schranken der Entwicklung der Menschheit. Ethische Kategorien wie die Würde des Menschen und die Entfaltung von Individualität wurden in Verbindung mit dem Solidaritätsgedanken zu Fixpunkten einer sozialpolitisch zu lösenden Spannung zwischen dem defizitären status quo und der Hoffnung auf eine neue, bessere Gesellschaftsordnung.

Christliche Prägungen und Tiefendimensionen der europäischen Sozialpolitiken

Im Verlauf der Begründung und Entwicklung sozialpolitischer Konzeptionen lassen sich deutlich christliche Vorstellungen, teilweise in säkularisierter Form, entdecken. Die Basis der Leitidee der »sozialen Sicherheit« bildet ein auf ein Höchstmaß an Egalität zielendes universalistisches Ethos, das in der Konzeption der Menschenrechte und schließlich in der Entwicklung einer demokratischen Ordnung des Gemeinwesens seinen Ausdruck fand⁷. Dies gilt in ähnlicher Weise für die Entwicklung des Sozialrechts, das die im 19. und frühen 20. Jahrhundert weitgehend dem Militärwesen entlehnten betrieblichen Unterwerfungsverhältnisse begrenzen und damit einen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber einer unbedingten Herrschaftsausübung von Menschen über Menschen zum Ausdruck bringen sollte.

Diese sozialpolitischen Grundsätze in Verbindung mit einer individuellen Gewissensmoral sowie den Ideen eines freiheitlichen und solidarischen Zusammenlebens sind nach Jürgen Habermas »unmittelbar ein Erbe der

5 Franz-Xaver KAUFMANN, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, Stuttgart 1970.

6 Vgl. RIEGER/LEIBFRIED, Kultur, S. 20.

7 In historischer Perspektive sieht Habermas in den englischen Levellers »erste(n) Freiheitskämpfer« für die Durchsetzung der Menschenrechte, die ihre Erfahrungen »im Lichte eines christlich-egalitär geprägten Verständnisses von Menschenwürde« interpretiert haben. In: Jürgen HABERMAS, Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Frankfurt a. M. 2011, S. 31.

jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik«⁸. Insbesondere der christlich begründete Vorrang der Solidarität vor der Gerechtigkeit impliziert ein »Element der Hingabe an den leidenden Anderen, das auch in einer intersubjektivistisch begriffenen Gerechtigkeitsmoral zu kurz kommt«⁹. Die in diesem Ideenkomplex wurzelnden sozialen Vorstellungen fundieren bis heute – den Akteuren nicht immer bewusst – das europäische Sozialdenken. Nicht zuletzt angesichts der gegenwärtigen postnationalen Konstellation in Europa »zehren wir nach wie vor von dieser Substanz«¹⁰.

Über die Verankerung von grundsätzlichen ethischen Leitbildern hinaus spielen säkularisierte christliche Weltdeutungen für die Sozialpolitik insofern eine Rolle, als Sozialpolitik im Sinn einer Lösung der »sozialen Frage« teilweise geradezu zu einer Heilslehre mit einem diesseitigen Erlösungsgedanken werden konnte. Die Versprechen sozialer Hilfe und die allmähliche Erleichterung des Existenzkampfes enthalten einen utopischen Überschuss, indem stets neue sozialpolitische Hoffnungen geweckt und entsprechende Reformanstrengungen in der Zukunft anvisiert werden. Elmar Rieger und Stephan Leibfried sprechen diesbezüglich von »eschatologischen Elementen der sozialpolitischen Theorie«¹¹, welche die religiöse Tiefendimension der Konzeptionen europäischer Wohlfahrtsstaatlichkeit ausmacht. Darüber hinaus wird in der modernen Sozialpolitik die Lösung sozialer Probleme in einer Form behandelt, welche Grundbegriffe des Religiösen aufgreift, etwa indem in der Wertidee der »Sicherheit« indirekt eine »Verwandlung des christlichen Grundproblems der Heilsgewissheit«¹² zu erkennen ist.

Der Aufstieg des Wohlfahrtsstaates und die Erfolge der Sozialpolitik in Europa sind in dieser Perspektive nicht allein im Rahmen einer funktionalen Analyse zu begreifen, sondern verdanken sich weltanschaulichen Grundüberzeugungen, wobei neben dem humanitären Ethos der Aufklärung vor allem ihre jüdisch-christlichen Tiefendimensionen von höchster Relevanz sind. Diese Dimension verleiht der Sozialpolitik ihr besonderes Pathos und liefert wesentliche Motive der Legitimität, indem sie sinnhafte Grundlagen zu stiften versucht. Die kaum zu überschätzende Legitimations- und Sanktionsbedürftigkeit der Sozialpolitik wird auf diese Weise konstruktiv bearbeitet. Zugleich ist in diesem Sachverhalt das stark polemische Potenzial der Sozialpolitik begründet, was nicht zuletzt im quasi-missionarischen Charak-

8 Jürgen Habermas und Eduardo Mendieta im Gespräch: Jerusalem, Athen und Rom. Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: Jürgen HABERMAS, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a.M. 2001, S. 173–196, hier S. 175.

9 Ebd., S. 192.

10 Ebd., S. 175.

11 RIEGER / LEIBFRIED, *Kultur*, S. 52.

12 Ebd., S. 42.

ter vieler Projekte deutlich wird. Auf kaum einem anderen politischen Feld ergeben sich ähnlich wechselvolle Beziehungen zwischen Politik und Religion wie auf dem der Sozialpolitik.

Für die Theologie liegt in dieser Konstellation die reizvolle Herausforderung, genuin theologische Traditionselemente und ihre Bedeutungen in modernen sozialpolitischen Diskursen zu entdecken und nicht zuletzt deren häufig säkularisiert-utopische Gehalte kritisch zu reflektieren.

2. Entwicklungen und Herausforderungen zur Schaffung einer europäischen Sozialordnung

Die sozialpolitische Kompetenz der Nationalstaaten und der Wirtschafts- und Sozialraum der EU

Die europäischen Sozialstaatsmodelle des 19. und des 20. Jahrhunderts basieren auf einem handlungsfähigen Nationalstaat, der über eine wirksame Kontrolle seiner Außengrenzen verfügt und auf diese Weise die der jeweiligen nationalen Tradition entsprechenden sozialpolitischen Sicherungssysteme durchzusetzen und abzusichern vermag. Auf Grund der tendenziellen »Entmächtigung des Nationalstaates«¹³ im Sinn eines Verlustes staatlicher Kontrollfähigkeiten sowie einer zunehmenden »Unfähigkeit, legitimationswirksame Steuerungs- und Organisationsleistungen zu erbringen«¹⁴, kommt es in der Konsequenz der Globalisierungsprozesse und gegenwärtig vor allem der Digitalisierung wirtschaftlichen Handelns zu deutlich eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten der nationalen Politiken¹⁵, was sich insbesondere auf die Möglichkeiten der Ausgestaltung der Sozialpolitik negativ auswirkt. In letzter Konsequenz ist von einer »Relativierung des Nationalstaates«¹⁶ zu sprechen, in dessen Rahmen sich der demokratische Rechts- und Sozialstaat der Moderne¹⁷ und in Deutschland die besondere Ordnungskonzeption der sozialen Marktwirtschaft mit einer hohen Integration sozialer Sicherungssysteme in die Gesellschaftsordnung entwickelt haben.

13 HABERMAS, Zeit der Übergänge, S. 90.

14 Ebd.

15 Damit soll nicht das Ende des Nationalstaates beschworen werden, wohl aber die Umgestaltung politischen Handelns, die uns »mit einer weitaus komplexeren politischen Situation konfrontiert« als zuvor. David HELD, Mythen der Globalisierung, in: Ulrich BECK (Hg.), Generation Global, Frankfurt a. M. 2007, S. 12–26, hier S. 18f.

16 Franz-Xaver KAUFMANN, Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a. M. 1997, S. 114.

17 Vgl. Jürgen HABERMAS, Der europäische Nationalstaat, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1996, S. 128ff; im Blick auf den Sozialstaat: KAUFMANN, Herausforderungen, S. 114ff.

Die Rahmenbedingungen der nationalen Wirtschafts- und Sozialpolitiken haben sich für die betreffenden Mitgliedsländer der EU seit dem 1992 geschaffenen EU-Binnenmarkt – mit einem freien Personen-, Waren-, Dienstleistungs- und Kapitalverkehr – sowie der in der Mehrzahl der EU-Staaten eingeführten Währungsunion deutlich verändert, indem erhebliche Regelungskompetenzen auf die Ebene der EU verlagert worden sind. Dies gilt auf Grund der Logiken des Binnenmarktes und der Währungsunion allerdings in erster Linie für wirtschafts- und weniger für sozialpolitische Entscheidungen, weshalb generell eine Dominanz der Wirtschafts- über die Sozialpolitik auf der Ebene der EU zu konstatieren ist.

Mit dem EU-Binnenmarkt ist der größte integrierte Wirtschaftsraum der Welt, gegenwärtig fast 10% größer als die US-Volkswirtschaft, geschaffen worden¹⁸. Während die nationalen Regierungen mit den tradierten Instrumenten die Wirtschaftspolitik nur noch eingeschränkt beeinflussen können, wächst die Gestaltungskraft der EU zur Regulierung der wirtschaftlichen Entwicklung, da die EU-Kommission den Ordnungsrahmen und die Wirtschaftspolitik des Binnenmarktes, in dessen Rahmen der größte Teil des Handels und auch der Direktinvestitionen der Mitgliedsstaaten abgewickelt wird, regelt. Als bedeutendster Wirtschaftsraum der Welt hat die EU – wenngleich dies in der konkreten Politik nicht immer deutlich wird – wirksame Möglichkeiten, durch ihre Handelspolitik mitgestaltend auf den Globalisierungsprozess einzuwirken.

Auch wenn insbesondere unter dem EU-Kommissionsvorsitz von Jacques Delors in den 1990er Jahren mit Nachdruck der Begriff des Europäischen Sozialmodells geprägt worden ist, konnte die auf der Grundlage der Wirtschafts- und Währungsunion erfolgte Binnenmarktgesetzgebung nicht mit einer entsprechenden sozialpolitischen Kompetenz der EU verknüpft werden. Anfänglich beschränkte sich die EU-Sozialpolitik auf den Arbeits- und Gesundheitsschutz für Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen, seit den 1970er Jahren entfaltete die EU erste armutspolitische Initiativen, die auf der Basis von empirischen Untersuchungen zu Armutsentwicklungen in den Ländern der EU die politische Zielsetzung und die entsprechende Ausbildung von Instrumenten der Armutsbekämpfung nach sich zogen. So sind seit den 1990er Jahren wichtige politische Weichenstellungen vorgenommen worden, insbesondere die Verabschiedung des sog. Amsterdamer Vertrags, der die demokratischen und sozialstaatlichen Grundlagen der EU gestärkt hat. Grundlegend sind bis heute die im Jahr 2000 auf dem Gipfel von Lissabon formulierten Beschlüsse, worin sich die EU-Kommission und die nationalen Regierungen für den Zeitraum 2000 bis 2010 das Ziel gesetzt haben,

18 Vgl. Eberhard EICHENHOFER, *Geschichte des Sozialstaats Europa. Von der »sozialen Frage« bis zur Globalisierung*, München 2007, S. 80ff.

»die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum in der Welt« bei dauerhaftem »Wirtschaftswachstum mit mehr und besseren Arbeitsplätzen und einem größeren sozialen Zusammenhalt«¹⁹ weiter zu entwickeln. Zur weiteren Stärkung der sozialen Dimension der EU hat die Kommission im Juli 2008 eine Sozialagenda vorgestellt, die unter anderem Verbesserungen der Qualifizierung, Partizipation und Gleichstellung im Arbeitsleben sowie eine stärkere Zusammenarbeit der Mitgliedsstaaten bei Maßnahmen gegen Armut und soziale Ausgrenzung beinhaltet. Gegenwärtig wird in Fortsetzung der Lissabon-Strategie 2000-2010 im Rahmen der EU-2020-Strategie der Versuch unternommen, eine wirtschafts- und vor allem beschäftigungspolitische Koordinierung durch das Erstellen von nationalen Aktionsplänen, durch die Erarbeitung eines »Gemeinsamen Berichts zur sozialen Eingliederung« und durch mehrjährige EU-Programme zur Förderung der Zusammenarbeit auf sozialpolitischem Gebiet zu erreichen²⁰.

Als besonders wirksam hat sich bisher vor allem die aus dem Gleichstellungsprogramm hervorgegangene Antidiskriminierungspolitik erwiesen, die auf Grund einer entsprechenden europäischen Rechtsprechung – insbesondere durch den Europäischen Gerichtshof – relativ strikte Vorgaben für die Umsetzung in das jeweils nationale Recht gesetzt hat. Weniger erfolgreich waren bisher die koordinierten Maßnahmen gegen Armut und soziale Ausgrenzung, insbesondere im Blick auf Süd- und Südosteuropa, wenngleich auch hier in einzelnen Bereichen Verbesserungen zu konstatieren sind.

Die Zielperspektive eines »Sozialen Europas« hat sich darüber hinaus in einer Vielzahl von Gesetzgebungsmaßnahmen, auch im Blick auf die Sozialgesetzgebung, konkretisiert. Die inzwischen vollzogenen Erweiterungen des europäischen Wirtschaftsraumes und die weitergehende Stärkung der Arbeitnehmerfreizügigkeit bedeuten neue Herausforderungen angesichts dieser ambitionierten Zielsetzungen, da sich durch die Aufnahme neuer Mitgliedsstaaten das Wohlstandsgefälle innerhalb der EU deutlich vergrößert und damit auch der Standort-Wettbewerb noch einmal verstärkt hat.

Die speziell durch den Erweiterungsprozess verursachten sozialpolitischen Problemstellungen wie auch die Gestaltungschancen lassen sich exemplarisch anhand der Auseinandersetzungen um die Dienstleistungsrichtlinie erkennen. Der ursprünglich in der sog. Bolkestein-Richtlinie²¹ vorgeschla-

19 Schlussfolgerungen des Vorsitzes des Europäischen Rates von Lissabon, 23./24. März 2000. Vgl. dazu Benjamin BENZ, Armutspolitik der Europäischen Union, in: Ernst-Ulrich HUSTER u. a. (Hg.), Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, S. 522–540, hier insbesondere S. 536f.

20 Vgl. BENZ, Armutspolitik, S. 759–782, hier S. 776.

21 Frederik Bolkestein aus den Niederlanden (Partei: VVD) war von 1999 bis 2004 EU-Kommissar und für die Dienstleistungsrichtlinie verantwortlich.

gene Modus, das Herkunftslandprinzip als Maßstab für die Entlohnung und die sozialen Standards zur Erbringung von Dienstleistungen EU-weit durchzusetzen, was zu massiven Einschränkungen von Arbeitnehmerrechten in den EU-Kernländern geführt hätte, konnte durch gemeinsame politische Initiativen von Parteien, Gewerkschaften und Zivilgesellschaft verhindert werden. Nunmehr gelten Mindeststandards, die durch Tarifverträge oder Mindestlöhne je nach den Bestimmungen in den einzelnen Mitgliedsländern geregelt werden²². Auf diese Weise wird eine an den niedrigsten Standards orientierte Absenkung von Löhnen und Bestimmungen sozialer Sicherheit ausgeschlossen, ohne dass die Arbeitnehmerfreizügigkeit und ein EU-weiter Wettbewerb eingeschränkt werden.

Dieses Beispiel zeigt, dass der Prozess der europäischen Einigung sozial gestaltbar ist und damit auch die Chance beinhaltet, wichtige sozialpolitische Errungenschaften aus der nationalstaatlichen Tradition auf einer neuen, transnationalen Ebene zu implementieren. In einer grundsätzlichen, sozialphilosophischen Perspektive hat Jürgen Habermas die Aufgabe einer bewussten politischen und in diesem Kontext insbesondere sozialen Gestaltung der Integration Europas skizziert.

Sozialphilosophische Impulse für eine sozialstaatliche Politik auf der Ebene der EU

Nach Jürgen Habermas lässt sich die europäische Geschichte seit dem hohen Mittelalter in einem groben Überblick durch eine charakteristische Abfolge von Phasen einer lebensweltlichen »Öffnung« mit weitreichenden Liberalisierungsprozessen und Phasen der »Schließung« der Kommunikation mit dem Aufbau von geschlossenen Formen sozialer Integration kennzeichnen²³. Im Blick auf die jüngere Gegenwart interpretiert Habermas die wohlfahrtsstaatliche, den Markt regulierende Politik der Nachkriegszeit als »Arrangement einer gelungenen politischen Schließung«²⁴, das durch die Phase der Liberalisierungstendenzen im Zuge der zweiten Globalisierung seit dem Ende der 1970er Jahre faktisch beendet worden ist. Angesichts der vielfach problematischen Konsequenzen der weitreichenden Formen der Öffnung durch die zweite Globalisierung, wie wirtschaftliche Deregulierung, Erhöhung der Mobilität, Privatisierungstendenzen u. a., ist für die Zukunft eines

²² Vgl. FAZ vom 08.01.2007.

²³ Vgl. Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, insbesondere Kap. 12; ders., *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*, in: Ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a. M. 1998, S. 125ff.

²⁴ Ders., *Die postnationale Konstellation*, S. 129.

demokratischen und sozialen Gemeinwesens unter den Bedingungen der neuen, postnationalen Konstellation die Möglichkeit einer demokratischen und sozialen Politik jenseits des Nationalstaates zu prüfen, wofür sich das Beispiel der EU anbietet. Die Europäische Union weiß sich seit der Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft zum 1. Januar 1958 demokratischen und sozialen Werten verpflichtet, sodass die EU »als die erste Gestalt einer postnationalen Demokratie«²⁵ angesehen werden kann.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sieht Habermas in der EU das mögliche Projekt einer neuen politischen Schließung, der insbesondere die Aufgaben einer neuen Vermittlung von Markt und sozialer Gerechtigkeit und damit die Entwicklung einer transnationalen Sozialpolitik aufgegeben ist. Während der europäische Binnenmarkt seit seiner Einführung 1992 nach Habermas jedoch vorrangig die Ungleichheit reproduziert und sogar zu einer zunehmenden sozialen Spreizung in Europa geführt habe²⁶, stellt sich angesichts der gegenwärtigen sozialpolitischen Herausforderungen die Frage, ob die Europäische Union in der Lage sein wird, »in wichtigen Fragen der Sozial-, Arbeitsmarkt- und Steuerpolitik zu einer ›Harmonisierung‹ zu gelangen«²⁷. Die entscheidende Aufgabe hat Habermas darin gesehen, dass die EU im Rahmen einer Sozial- und Strukturpolitik marktkorrigierende Entscheidungen angesichts der Gefahr einer Angleichung nach unten zu treffen und durchzusetzen hat. Die skizzierten Auseinandersetzungen um die Dienstleistungsrichtlinie zeigen immerhin, dass eine Abwendung solcher Gefahren in der EU möglich und durchsetzbar ist.

Die Perspektive einer europäischen Sozialpolitik, welche eine wesentliche Voraussetzung der sich entwickelnden postnationalen Demokratie in der EU darstellt, hängt wesentlich davon ab, »ob Europa als politisches System die notwendigen politischen Ressourcen aufbringen kann, um mächtigen Teilnehmern am Markt umverteilende Pflichten aufzuerlegen«²⁸. Damit wird die Sozialpolitik gleichsam zum entscheidenden Testfall einer weitergehenden politischen Integration der EU.

25 Ebd., S. 135.

26 Ebd., S. 137ff.

27 Ebd., S. 146f.

28 Wolfgang STREECK, Vom Binnenmarkt zum Bundesstaat? Überlegungen zur politischen Ökonomie der europäischen Sozialpolitik, in: Stephan LEIBFRIED / Peter PIERSON (Hg.), Standort Europa. Europäische Sozialpolitik, Frankfurt a. M. 1998, S. 391.

Möglichkeiten und Grenzen der
Übertragbarkeit nationaler Sozialpolitiken auf die Ebene der EU –
Das Beispiel der bundesdeutschen sozialen Marktwirtschaft

In Deutschland ist es nach 1945 relativ gut gelungen, umverteilende Pflichten – mit Einschränkungen auch gegenüber »mächtigen« Teilnehmern – gesellschaftspolitisch durchzusetzen. Dafür steht in Deutschland das auf eine relativ stabile soziale Sicherung und eine Verbreiterung des Wohlstands zielende Modell der sozialen Marktwirtschaft. Vergleicht man die wesentlichen theoretischen Grundpfeiler der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft mit der bisherigen politischen Entwicklung der EU, lässt sich ungeachtet vieler sozialpolitischer Defizite insgesamt dennoch eine verhalten optimistische Bilanz ziehen. Seit der Schaffung der europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 1958 und vor allem durch den Binnenmarkt ist in Europa ein einheitlicher, freier Markt institutionalisiert worden, der auf dem Prinzip des Leistungswettbewerbs und der Freizügigkeit der Arbeitnehmer beruht. Insbesondere seit der Schaffung des Binnenmarktes ist eine starke Wettbewerbsordnung mit Sanktionsmöglichkeiten eingerichtet worden, welche dem Gedanken der ordnungspolitischen Sicherung des Wettbewerbs durch die Begründer der Sozialen Marktwirtschaft sehr nahe kommt und der bisher zu mehreren weiterführenden Novellierungen des bundesdeutschen Kartellrechts geführt hat, sodass die bundesdeutsche Wettbewerbsordnung durch die EU sogar verbessert worden ist. In enger Anlehnung an das deutsche Modell ist ferner die europäische Währungspolitik mit dem Ziel der Geldwertstabilität durch eine unabhängige Notenbank entwickelt worden.

Neben der Verankerung dieser marktwirtschaftlichen Grundsätze hat die Europäische Union jedoch auch die soziale Dimension des Wirtschaftsraums Europa – wenngleich nur in kleinen Schritten – weiter entwickelt. Dies begann bereits vor der Schaffung des Binnenmarktes, als Anfang der 1970er Jahre erstmals ein europäisches Sozialbudget erstellt und im November 1974 der Öffentlichkeit vorgelegt wurde. Seither wurden Initiativen vor allem zur Schaffung von Vollbeschäftigung wie zur Angleichung der Lebensverhältnisse in der EU gestartet, mit unterschiedlichem Erfolg²⁹. Mit der Schaffung des Binnenmarktes ist die Perspektive einer Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen in der EU noch stärker unterstrichen worden, wie bereits das erste *Grünbuch über die europäische Sozialpolitik* des Jahres 1993 unterstreicht.

Aus diesen Überlegungen heraus entwickelten sich die regional- und strukturpolitischen Maßnahmen in der EU, um einerseits wirtschaftlich wenig entwickelte Regionen zu fördern und um andererseits die Prozesse des

29 Vgl. EICHENHOFER, Sozialstaat in Europa, S. 76f.

Strukturwandels in den von der Schwerindustrie geprägten Gebieten menschengerecht zu gestalten. Seit Ende 2006 ist insbesondere mit der Schaffung des Globalisierungsfonds ein neues soziales Förderinstrument aufgelegt worden, das finanzielle Hilfen für Arbeitnehmer bereit stellt, die im Zuge der Globalisierung ihren Arbeitsplatz verloren haben³⁰. Höchstens ein Jahr lang können betroffene Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen Fördermittel bei der Suche nach einer neuen Stelle oder beim Schritt in die Selbstständigkeit erhalten.

Neben solchen strukturpolitischen Maßnahmen, die wesentlich der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit dienen, ist insbesondere in den 1990er Jahren in umfassender Weise der Arbeitsschutz in der EU vereinheitlicht worden. Auch wenn die Aufgaben der Sicherheit und Gesundheit am Arbeitsplatz stark auf technischen Angleichungsmaßnahmen beruhen, ist damit ein einheitliches, hohes Schutzniveau in Europa verwirklicht worden. Als weitere sozialpolitisch relevante Maßnahme, die sogar das bundesdeutsche Recht überbietet, ist die Antidiskriminierungsgesetzgebung zu verstehen, welche sich wesentlich aus den Erfahrungen der neuen sozialen Bewegungen entwickelt hat³¹.

Im Blick auf die sozialpolitischen Kernaufgaben, den sozialen Schutz im Alter, bei Krankheit, Pflege und Arbeitslosigkeit, ist an die eingangs skizzierte Vielfalt der historisch entwickelten Modelle in Europa zu erinnern. Angesichts dieser Vielfalt ist es zunächst als eine nicht zu unterschätzende Leistung zu würdigen, dass in der EU nach und nach ein koordinierendes Sozialrecht entwickelt worden ist, das seit Jahrzehnten Alters- und Hinterbliebenenrenten von Menschen, die ihr Arbeitsleben in mehreren EU-Mitgliedstaaten verbracht haben, ebenso regelt wie den Rentenbezug in einem anderen EU-Land oder Erstattungsmöglichkeiten medizinischer Behandlungen.

Seit dem Jahr 2000 besteht eine Zuständigkeit des EU-Rates zur Modernisierung der Sozialsysteme, wobei vorrangig die nationalen Modelle der Sozialpolitik auf ihre langfristige Vereinbarkeit und Tragfähigkeit überprüft werden. Inwieweit sich aus diesen Initiativen ein eigenständiges europäisches Sozialmodell entwickelt, ist umstritten. Verfechter eines graduellen Weges in Richtung einer einheitlichen EU-Sozialpolitik vertreten die Ansicht, dass die verschiedenen Neuorientierungen, welche sich für die Sozialpolitik aufgrund von EU-Vorgaben ergeben, nicht lediglich eine Aneinanderreihung von Einzelvorschlägen bedeuten, sondern eine grundsätzliche Neuausrichtung der

30 In drei Fällen können Arbeitnehmer Hilfen aus diesem Fonds beantragen: Wenn die Einfuhren in einem Sektor stark ansteigen, der Anteil einer Branche am EU-Markt rapide sinkt oder viele Arbeitsplätze in Drittländer verlagert werden. Vgl. FAZ vom 12.12.2006.

31 Vgl. EICHENHOFER, Sozialstaat in Europa, S. 112ff.

EU-Sozialpolitik im Sinn eines investiven, vorsorgenden und aktivierenden Sozialstaates erfordern³². Allerdings bedarf die dahinter stehende These, dass sich der konsumtive Sozialstaat überlebt habe und allein ein aktivierender Sozialstaat mit der Perspektive einer Wiedereingliederung in die Erwerbsgesellschaft zukunftsfähig sei, einer kritischen Prüfung. Die mit dieser Perspektive in der Regel verknüpften Tendenzen der Privatisierung sozialer Vorsorge³³ stehen mit der von Habermas aufgezeigten Perspektive einer umverteilenden EU-Sozialpolitik in einer deutlichen Spannung. Nach wie vor steht eine Klärung der Ziele der zukünftigen sozialpolitischen Entwicklung in den europäischen Nationalstaaten wie auch europaweit insbesondere unter ethischen Gesichtspunkten an. Es geht darum, ob und inwieweit eine erneute »Schließung« im Sinn der Habermasschen Diktion nach mehr als drei Jahrzehnten weitgehend neoliberal inspirierter »Öffnungen« zur Wiederherstellung eines auskömmlichen Maßes sozialer Sicherheit durchgesetzt werden kann.

Ungeachtet der Frage, wie sich eine Weiterentwicklung der EU-Sozialpolitik ausrichten soll, ist mit Nachdruck das »Dass« einer solchen Politik, das heißt der soziale Gehalt der bisherigen EU-Politik herauszustellen. Die europäische Integration ist trotz einer teils technokratischen und oft zugleich wirtschaftsliberal ausgerichteten Politikagenda kein bloßes Wirtschaftsprojekt, sondern zielt auf die Integration von wirtschaftlicher Entwicklung und sozialer Wohlfahrt.

Ein weiteres Kennzeichen der Sozialen Marktwirtschaft, die Sozialpartnerschaft, findet ihre Entsprechung auf der EU-Ebene in der Verankerung des »sozialen Dialoges«. Die Regeln über den sozialen Dialog ermöglichen es den beteiligten Sozialparteien, im Rahmen von Kollektivverträgen wesentliche Elemente eines europäischen Arbeits- und Sozialrechts selbstständig zu entwickeln. Zwar wirken diese Verträge nicht unmittelbar, sondern sind von den Mitgliedstaaten jeweils umzusetzen, dennoch wird so etwa im Blick auf das Tarifrecht, berufliche Bildungsmaßnahmen sowie auch im Blick auf die Mitbestimmung – etwa die Schaffung der Institution des Europäischen Betriebsrates – soziales Recht gesetzt. Zwar sind auf diese Weise bisher eher Mindest- oder Einheitsregelungen geschaffen worden, welche nicht an das Niveau der bundesdeutschen Gesetzgebung heranreichen, dennoch begibt sich die EU mit dem Instrument des »sozialen Dialoges« auf den Weg einer stärkeren Beteiligung der Sozialparteien auf der Grundlage des Gedankens der Sozialpartnerschaft³⁴.

32 Vgl. ebd., S. 139ff.

33 Vgl. ebd., S. 149.

34 Vgl. ebd., S. 116f.

Die Frage, in welcher Weise sich das von Jacques Delors eingeforderte europäische Sozialmodell herausbildet, ist noch offen und eine Frage der weiteren Ausgestaltung.

3. Die Perspektive einer ordnungspolitischen Erneuerung der EU-Wirtschafts- und Sozialpolitik

Die Notwendigkeit transnationaler Ordnungspolitiken als Konsequenz eines Primates der Politik

In den wirtschaftswissenschaftlichen Diskussionen um die Zukunft und Leistungsfähigkeit unterschiedlicher kapitalistisch-marktwirtschaftlicher Modelle³⁵ kann durch die weitere Entwicklung der EU ein wichtiger Akzent gesetzt werden, da hier auf transnationaler Ebene eine wirtschafts- wie sozialpolitische Gestaltungsfähigkeit zumindest potenziell eröffnet ist, welche die Ausprägungen der nationalen europäischen Sozialmodelle zugleich bewahrt und konstruktiv weiter entwickeln kann. Dies ist gerade unter Berücksichtigung der kulturell-religiösen Tiefendimensionen möglich, weil der moderne Sozialstaat wesentlich als eine »Hervorbringung Europas«³⁶ charakterisiert werden kann, der auf den Wurzeln des Christentums und der Aufklärung beruht. Dieses Modell könnte sich mittelfristig sowohl dem stärker individualistischen, tendenziell marktradikalen Modell der USA wie auch den etatistisch-sozialdisziplinierenden Modellen in Ostasien sowohl in sozialer wie auch in ökonomischer Hinsicht als überlegen erweisen. Allerdings müsste über die bisherigen, vor allem sozialpolitisch eher punktuellen Maßnahmen hinaus eine europäische Ordnungspolitik geschaffen werden, die – dem deutschen Modell der sozialen Marktwirtschaft vergleichbar – eine Integration individueller Freiheiten, wirtschaftlicher Effizienz und sozialer Sicherheit zu leisten vermag.

Die Bedeutung einer solchen Ordnungspolitik – und dementsprechend mit Nachdruck ein Primat der Politik – ist vor einiger Zeit von den beiden großen deutschen Kirchen als Grundlage der Gestaltung einer europäischen Solidaritäts- und Verantwortungsgemeinschaft auf transnationaler Ebene eingefordert worden³⁷. Angesichts der ökonomischen Integration des EU-Binnenmarktes und einer gemeinsamen Währung liegen die Probleme einer ungelösten Anpassung oder gar Harmonisierung der Steuer- und Fiskalpo-

³⁵ Vgl. James FULCHER, *Kapitalismus*, Stuttgart 2007, S. 91ff. Auch das »staatssozialistisch-chinesische« Konzept ist als eine Ausprägung der o. g. Modelle zu verstehen.

³⁶ Ebd., S. 36.

³⁷ Vgl. EKD/DBK (Hg.), *Gemeinsame Verantwortung* 10 (2014), passim.

litik sowie die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der EU-Sozialpolitik auf der Hand. Daher kommt es für die Zukunft darauf an, die unterschiedlichen nationalen Traditionen – aus deutscher Perspektive: das bundesdeutsche Modell der sozialen Marktwirtschaft – in einen Dialog mit jeweils anderen Traditionen zu bringen mit dem Ziel, ein gemeinsames europäisches Modell zur gesellschaftlichen Einbettung der kapitalistischen Dynamik zu entwickeln. Auf diese Weise könnte die EU ein transnationales wirtschafts- und sozialpolitisches Ordnungsmodell erstellen, das verschiedene Elemente der Konzeption der sozialen Marktwirtschaft integriert.

Ähnliche Überlegungen finden sich als sozialetische Maxime bereits in dem klassischen Werk evangelischer Wirtschaftsethik von Arthur Rich, der angesichts der ersten Entwicklungsschübe einer neuen Globalisierungsdynamik in der Mitte der 1980er Jahre mit Nachdruck auf das Fehlen eines konstitutiven Ordnungsrahmens auf weltwirtschaftlicher Ebene hingewiesen hat. Im Fehlen eines solchen Ordnungsrahmens sah Rich den wesentlichen Grund der sich bereits damals abzeichnenden, höchst problematischen Tendenzen einer »konfrontativen Unordnung«³⁸ des internationalen Wirtschaftsgeschehens. Um dieser Unordnung erfolgreich entgegenzuwirken und die Kriterien des Menschengerechten, insbesondere soziale Absicherungen, Partizipation und eine Verantwortung für die ökologische Umwelt, wirksam verankern zu können, hielt Rich die Entwicklung von »weltwirtschaftlichen Marktregulierungen«³⁹ für unabdingbar. Angesichts der nach wie vor starken Dominanz neoliberaler Ökonomie- und Politikmodelle konnten solche Marktregulierungen bisher weltweit so gut wie gar nicht durchgesetzt werden. Nichtsdestoweniger ist die von Rich vorgelegte Analyse, die sich in diesem Punkt im Übrigen weitgehend mit den konzeptionellen Überlegungen der EKD-Denkschriften und der gemeinsamen Stellungnahmen der beiden großen deutschen Kirchen trifft, gültig und die damit beschriebene Gestaltungsaufgabe ist dringender denn je. Da die Ebene weltwirtschaftlicher Regulierungen aus verschiedenen Gründen nicht realistisch erscheint, kommt größeren regionalen Akteuren, vor allem der EU, eine umso größere Bedeutung und Verantwortung für eine gesellschaftliche Einbettung der kapitalistischen Wirtschaftsdynamik angesichts der aktuellen Herausforderungen zu.

Wenn man in diesem Horizont aus deutscher Perspektive ordnungspolitische Grundeinsichten des Konzepts der sozialen Marktwirtschaft ernstnehmen und weiterführen will, kann man dies nur auf der Ebene eines transnationalen Konzepts, konkret auf der Ebene der EU, diskutieren. Auch wenn die

38 Arthur RICH, *Wirtschaftsethik*, Bd. II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft, Gütersloh 1990, S. 362.

39 Ebd.

soziale Marktwirtschaft ein eng mit der deutschen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte verknüpftes Ordnungsmodell ist, deren religiös-kulturelle und gesellschaftliche Rahmenbedingungen nicht ohne weiteres ignoriert werden können, ist dieses Konzept als ein wesentliches Grundmuster neben anderen bei der Suche und Etablierung transnationaler wirtschaftspolitischer Ordnungsmodelle in den Blick zu nehmen. Bereits im Jahr 1989 hat der damalige Staatssekretär im Bundeswirtschaftsministerium, Otto Schlecht, die dementsprechende Zielsetzung formuliert, dass eine Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft nur eine »Erneuerung in Richtung Europa«⁴⁰ sein kann. Ob man allerdings so weit gehen soll, wie es Wolfgang Huber im Jahr 2008 als damaliger Ratsvorsitzender in seinem Vorwort zur »Unternehmer-Denkschrift« getan hat, die soziale Marktwirtschaft als »Maßstab für die weltweite wirtschaftliche Entwicklung«⁴¹ zu bezeichnen, dürfte aus verschiedenen Gründen fragwürdig sein. Sicherlich sollte auf den sehr »deutsch« geprägten Begriff der sozialen Marktwirtschaft weitgehend verzichtet werden. Eher könnte man erneut an die von Michel Albert in den 1990er Jahren ins Spiel gebrachte Formulierung eines »rheinischen Kapitalismus« anknüpfen⁴². Noch zukunftssträchtiger wäre es, einen auch für die EU-Länder Südeuropas anschlussfähigen Begriff zu suchen. Die EU als der weltweit größte integrierte Wirtschaftsraum hat die Chance, vor allem intern, aber auch durch das Aufstellen von Rahmenvereinbarungen mit anderen Wirtschaftsräumen ordnungspolitische Spielregeln mit zu bestimmen. Dies setzt allerdings einen entsprechenden politischen Willen voraus. Die EU benötigt daher dringend einen ordnungspolitischen Neustart, um die tiefgreifenden wirtschafts-, fiskal- und sozialpolitischen Herausforderungen zu bewältigen und auf diese Weise ihrer politischen Verantwortung gerecht zu werden.

40 Otto SCHLECHT, Soziale Marktwirtschaft vor neuer Herausforderung, in: Sozial-ethisches Kolloquium 1989. Soziale Marktwirtschaft – wohin? Studienkreis Kirche/Wirtschaft NRW, Düsseldorf 1989, S. 34.

41 Wolfgang HUBER, Vorwort des Ratsvorsitzenden, in: Unternehmerisches Handeln in evangelischer Verantwortung, Gütersloh 2008, S. 10.

42 Vgl. Michel ALBERT, Kapitalismus contra Kapitalismus, Frankfurt a.M./New York 1992.

Sozialethische Überlegungen zu aktuellen wirtschafts- und sozialpolitischen Herausforderungen der EU

Die im Sinn der skizzierten Notwendigkeit einer Ordnungspolitik nach wie vor grundlegende Bedeutung der Setzung eines politischen Rahmens für ökonomisches Handeln wurde in besonderer Weise während der Krise der internationalen Finanzmärkte in den Jahren 2007/08 deutlich. Ohne das Eingreifen der Politik zur Stabilisierung der Finanzmärkte durch sog. »Rettungsschirme« in Form von garantierten Krediten wären die Auswirkungen dieser Krise auf die Realwirtschaft noch weitaus dramatischer gewesen. Die zuvor erfolgten institutionellen Veränderungen der Finanzmärkte, insbesondere die weitreichenden Deregulierungen, haben sich als wenig nachhaltig erwiesen und gerieten ausgerechnet in einer Zeit einer abflachenden Weltkonjunktur in die Krise. Problematisch ist aus Sicht der Ordnungspolitik, dass die als »systemrelevant« eingestuften Finanzmarktakteure, speziell große Banken, staatlich gestützt und teilweise »gerettet« worden sind. Dies ist im Kern ein systemwidriges Staatshandeln, das auf Grund der Relevanz des Bankensektors für die gesamte Volkswirtschaft vermutlich schwer zu umgehen war. Als Folge der Finanzmarktkrise hat sich für die sog. »systemrelevanten« Banken faktisch eine Staatsgarantie ergeben, weshalb das grundlegende Prinzip der Haftung für wirtschaftliches Verhalten letztlich außer Kraft gesetzt wurde⁴³. Immerhin hat die EU im Rahmen der im Frühjahr 2014 ratifizierten Bankenunion festgelegt, dass in erster Linie Eigentümer und Gläubiger für eine Bankenrettung haften sollen. Eine Umsetzung dieses Projekts ist bisher nur in Ansätzen erfolgt.

Insgesamt hat die Finanzmarktkrise klar die Notwendigkeit der Schaffung von verlässlichen Rahmenbedingungen deutlich gemacht, wie es ordnungspolitischen Grundsätzen entspricht. Allerdings ist es bisher nur im nationalen Rahmen und lediglich in Ansätzen auf der EU-Ebene gelungen, relevante Maßnahmen durchzusetzen. Eine weltweit wirksame Regulierung der Finanzmärkte ist trotz eines gewissen politischen Aktionismus nicht erfolgt und kaum absehbar. Immerhin ist ein internationales Regelwerk im Blick auf eine bessere Risikoabsicherung der Banken, vor allem durch eine höhere Eigenkapitaldeckung, umgesetzt worden. In Europa sind zudem die Aufsichtsbehörden für Banken, Wertpapiere und Versicherungen aufgewertet und besser vernetzt worden, wodurch bei effizienter Arbeit der Behörden Krisen besser vorgebeugt werden kann.

⁴³ Vgl. die Kritik an dieser Konstellation durch die Sozialinitiative der Kirchen, EKD/DBK (Hg.), *Gemeinsame Verantwortung*, S. 24ff.

Als gesellschaftspolitisch zentrale Herausforderung ist gegenwärtig das Problem wachsender sozialer Ungleichheit seit rund drei Jahrzehnten in fast allen EU-Staaten – ebenso in den OECD-Staaten und auch im weltweiten Maßstab – anzusehen. Auch die Sozialinitiative der Kirchen hat diese Thematik explizit angesprochen⁴⁴ und die wachsende Ungleichheit in der EU als einen Skandal bezeichnet: Es werden dadurch einerseits wirtschaftliche Wachstumspotenziale nicht ausgeschöpft und es droht andererseits eine Verschärfung von sozialen Konflikten, welche die gesellschaftliche Desintegration vertiefen und nicht zuletzt rechtspopulistischen, antieuropäischen Strömungen Auftrieb verschaffen. Dem entgegenzuwirken und mit Nachdruck die Ermöglichung von gerechter Teilhabe, freiheitlichen Verwirklichungschancen der Individuen sowie eine Stärkung des sozialen Zusammenhalts in ganz Europa zu fördern, ist spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein besonderes Anliegen der christlichen Kirchen.

In diesem Sinn gilt es, das seit dem Beginn der europäischen Integration nach dem Zweiten Weltkrieg wachsende Bemühen um eine Überwindung aller nationalen Egoismen in Europa in neuer Weise zu stärken mit dem Ziel, eine »europäische Solidarität«⁴⁵ zu praktizieren. Dies bedeutet in besonderer Weise eine »Solidarität für die armen Regionen Europas«⁴⁶ – so bereits die EKD-Denkschrift *Soziales Europa* 1991 – zu entwickeln, wobei vor allem für die Jugendlichen im Süden und im Osten der EU angemessene Chancen der Integration in den Arbeitsmarkt und damit gute Lebensperspektiven zu eröffnen sind. Politisch bedeutet dies, einen Politikwechsel weg von dem vorherrschenden, tendenziell »postdemokratischen Exekutivföderalismus«⁴⁷ hin zu einer transnationalen, demokratisch legitimierten Handlungsfähigkeit der EU auf den Weg zu bringen.

Die Perspektive wachsender Integration und verbindlicher Solidarität sollte jedoch keinen Konformitätsdruck aufbauen, denn Europa ist und bleibt ein Kontinent der Vielfalt und der Mehrdeutigkeit, auch in seinen sozial- und gesellschaftspolitischen Optionen. Eine gemeinsame europäische Option in dieser Vielfalt hat darin ihre Basis, dass eine grundlegende europäische Solidarität dem Selbstverständnis Europas und seiner universalistisch angelegten Werte entspricht. Diese Perspektive ist insbesondere von den christlichen Kirchen angesichts der immer auch aufweisbaren Egoismen der National-

44 EKD/DBK (Hg.), *Gemeinsame Verantwortung* 7 (2014), passim.

45 Paul NOLTE, *Europäische Ökumene. Historische Erfahrung und evangelischer Auftrag*, in: »So wirst du leben.« (Lk 10,28) Europa in Solidarität – Evangelische Impulse, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2016, S. 24–34, hier S. 28.

46 Rat der EKD (Hg.), *Verantwortung für ein soziales Europa. Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses*, Gütersloh 1991, S. 15.

47 HABERMAS, *Verfassung Europas*, S. 48.

staaten in der EU zu stärken, denn in theologisch-sozialethischer Perspektive darf Solidarität nie nur nach innen beschränkt sein als »Solidarität unter Freunden«, sondern impliziert stets die Solidarität mit Anderen und ist daher auf das Überschreiten von Grenzen angelegt.

Ausblick

Als Konsequenz der universalistischen Tendenz der europäischen Solidarität darf diese nicht an den Grenzen der EU aufhören, sondern hat sich wesentlich auch »in der Solidarität [...], in der Zuwendung zu denen, die Freiheit und Sicherheit in Europa, in Deutschland, in unserer Nachbarschaft suchen«⁴⁸, zu erweisen. Gerade dieser Aspekt ist in der EU in seiner konkreten Umsetzung jedoch höchst umstritten. Der große Gewinn der Freizügigkeit des offenen Raumes des Schengen-Abkommens ist angesichts der Flüchtlingskrise zunehmend von einzelnen Mitgliedsstaaten und darüber hinaus von vielen EU-Bürgern und -Bürgerinnen hinterfragt worden, was deutlich macht, dass und wie in Europa immer wieder ein Rückfall in nationale Egoismen droht.

Ungeachtet der Defizite seiner Geschichte und seiner gegenwärtigen politischen Gestaltungskraft »ist Europa ein Raum der Hoffnung für viele Menschen aus anderen Teilen der Welt geworden«⁴⁹. Gerade der christliche Glaube hält trotz vieler Widerstände daran fest, dass der Auftrag zur Grenzüberschreitung nicht prinzipiell in Frage gestellt werden darf. »Dem europäischen wie dem christlichen Geist entspricht es gleichermaßen, sich selbstbewusst zu öffnen und Grenzen zu überschreiten«⁵⁰. Dies beinhaltet zumindest für die europäischen Kirchen eine bleibende Verpflichtung zur weltweiten Verantwortung. Diese Verantwortung haben die europäischen Kirchen gerade auch gegenüber der EU wahrzunehmen und sie haben nicht zuletzt im Blick auf die Katastrophen, die sich an den Außengrenzen und in der Nähe der EU abspielen, dem universalen Ethos der Humanität Europa entsprechende Politikkonzepte einzufordern und anzuregen.

48 NOLTE, Europäische Ökumene, S. 28.

49 Ebd., S. 33.

50 Ebd.

Walter Lesch

Migration und Integration

Eine gemeinsame Aufgabe Europas?

Kontroverse Diskussionen über eine gemeinsame Migrations- und Asylpolitik in der Europäischen Union sind gute Beispiele dafür, dass dieses transnationale politische Gebilde noch auf der Suche nach seiner institutionellen Identität ist. Denn Zuwanderungsfragen liegen ja klassischerweise im Kompetenzbereich von Nationalstaaten, die souverän über den Zugang zum Territorium und die Zugehörigkeit der Bewohner entscheiden wollen. Gerade diese Definitionsmacht gehört zu den Merkmalen von Nationen, die auf den Schutz ihrer Grenzen und auf die behördlich korrekte Kontrolle des Aufenthalts von Fremden stolz sind. Das geht allerdings auch immer mit einer gewissen Flexibilität einher, da die Präsenz von Staatsangehörigen außerhalb der Grenzen und von Fremden innerhalb der Grenzen in Zeiten internationaler Mobilität in fast allen Ländern eine gesellschaftliche Normalität und eine wirtschaftliche Notwendigkeit darstellt. Lückenlos überwachte Grenzen, die nur mit gültigen Ausweispapieren passierbar sind, gibt es nur in einer perfekt verwalteten Welt, die keine Schlupflöcher für Irregularitäten und Ausnahmen lässt. Was am Nadelöhr der mit neuester Technologie ausgerüsteten Sicherheitsschleusen von Flughäfen funktioniert, ist an grünen Grenzen, Flüssen und Meeren schon viel komplizierter.

In einem Verbund von 28 und nach dem Brexit 27 Mitgliedsstaaten sind die historischen Voraussetzungen für die Aufnahme und Integration von Fremden sehr unterschiedlich. In den Köpfen der Geflüchteten gibt es vermutlich Bilder von gewünschten Zielorten und mehr oder weniger attraktiven Ländern, nicht aber von der übergeordneten Größe namens Europäische Union. Doch diese Union ist migrationsrechtlich eine nicht mehr zu ignorierende Realität auf dem Weg in ein Aufnahmeland. Sie ist auch ein wesentlicher Faktor bei der Einschätzung der Erfolgsaussichten eines Asylantrags. Selbst wenn die konkreten Entscheidungen nicht in der Kompetenz europäischer Behörden liegen, so werden doch wichtige Abläufe europäisch koordiniert und reguliert, was von außen betrachtet eine ungewöhnlich komplexe Angelegenheit ist, jedenfalls im Vergleich zu der direkten Migration von einem Herkunftsland A zu einem Zielland B.

Falls sie überhaupt die Gelegenheit zu solchen Erkundungen haben, treffen Migrant*innen in ihren Herkunftsländern auf diplomatische Vertretungen

einzelner Länder, nicht aber auf Repräsentanten der Europäischen Union, die jedoch im Fall einer irregulären Einreise nach Europa zu einem wichtigen Faktor bei der Regulierung der Zuständigkeit wird. Im Überlebenskampf der Geflüchteten sind die Prioritäten klar: erst einmal den vermeintlich sicheren Boden der Europäischen Union erreichen, ganz gleich in welchem Land. Alle weiteren Entscheidungen ergeben sich dann später. In dieser Hinsicht ist also das diffuse Sehnsuchtsziel »Europa« doch schon in den Köpfen der Betroffenen vorhanden, ohne die Widerstände eines verschachtelten Systems von Grenzen im Detail zu kennen¹. Europa steht dann einfach für die Hoffnung auf Sicherheit, faire und rechtsstaatliche Überprüfung von Ansprüchen, Menschenrechtsschutz und menschenwürdige Behandlung von Personen in prekären Lebenslagen.

Wer einer verstärkten Zuwanderung skeptisch oder ablehnend gegenübersteht, kritisiert entsprechend lautstark europarechtliche Regelungen, die als skandalöse Einschränkungen nationaler Souveränität gewertet werden. Kaum ein Thema polarisiert in europäischen Gesellschaften heute so sehr wie das globale Phänomen der Migration. Es ist zum Kristallisationspunkt von Identitätsdebatten geworden, in denen sich im Extremfall Fremdenfeindlichkeit und Europafeindlichkeit zu einem explosiven Gemisch verbinden. Deshalb ist es eher Wasser auf die Mühlen der Skeptiker, wenn die Vorrangigkeit »europäischer Lösungen« beschworen wird, die von den Kritikern zu den Wurzeln des Übels eines politischen Kontrollverlusts gezählt werden, von Befürwortern hingegen als Weg zu einer solidarischen und fairen Steuerung von Aufgaben favorisiert wird, die ohnehin nicht mehr im nationalen Alleingang zu lösen sind. Europa ersetzt also nicht nationalstaatliche Souveränität, sondern wirkt letztlich mit flankierenden Maßnahmen sogar zu deren Gunsten. Es ist aber genau die Verschränkung der Handlungsebenen und Zuständigkeiten, die zur Originalität des politischen Profils von Europa als einem rechtlich gestalteten Raum (Rechtsgemeinschaft) und als einer normativen Idee (Wertegemeinschaft) beiträgt.

Am Beispiel der Europäisierung migrationsrechtlicher Normen lässt sich besonders gut ablesen, dass es sich bei der Europäischen Union um ein *work in progress* handelt, das sich zwischen den Polen eines Interessenverbunds der Einzelstaaten (Staatenbund) und eines neu entstehenden Gebildes mit einer eigenen Art von Staatlichkeit (Bundesstaat) bewegt. Doch beide Extreme werden in der Regel von den professionellen Akteuren der Europa-politik verneint. Die EU versteht sich weder als neuer Bundesstaat im Sinne

1 Zur Spannung zwischen Hoffnung und Ernüchterung Rudolf HRBEK/Martin GROSSE HÜTTMANN (Hg.), *Hoffnung Europa – Die EU als Raum und Ziel von Migration*, Baden-Baden 2017; André HÖLLMANN, *Flucht ins ungelobte Land. Die Asyl- und Migrationspolitik der Europäischen Union*, Marburg 2014.

von Vereinigten Staaten von Europa noch als bloßer Staatenbund, dessen Mitglieder nur minimale Kompetenzen an eine transnationale Zentrale abtreten. Im Umgang mit globaler Migration zeigen sich Macht und Ohnmacht europäischer Strukturen, deren institutionelle Logik nicht immer leicht lesbar ist, schon gar nicht, wenn sie sich, wie dies heute der Fall ist, in einem Umbauprozess befinden. Die gemeinsame Wahrnehmung von Verantwortung in der Migrations- und Asylpolitik gehörte nicht von Anfang an zum Kerngeschäft des europäischen Projekts. Die Notwendigkeit von Absprachen hat sich erst in einem langen und spannungsreichen Prozess ergeben, dessen Ende offen ist². Die immer wieder zu hörende Beschwörung »europäischer Lösungen« deutet darauf hin, dass die erhoffte Effizienz Europas in diesen Fragen unter erheblichem Erfolgsdruck steht. Sollte Europa eher das Problem als die Lösung darstellen, würde das die Europakritiker bestätigen, die keine Gelegenheit auslassen, das Ideal einer transnationalen Migrationspolitik zu diskreditieren. In diesem Fall würde das aus der Sicht der Opponenten weder realisierbare noch wünschenswerte Ziel einer Integration von Fremden in Europa zum Anlass einer Desintegration europäischer Strukturen, die sich mit der Rückkehr zu nationalen Alleingängen aufweichen, weil ihnen die Durchsetzungsfähigkeit fehlt.

Die folgenden Überlegungen beginnen mit einem kurzen Blick auf die Anfänge und Absichten einer koordinierten europäischen Migrations- und Asylpolitik (1). Im zweiten Abschnitt werden die Grenzen der bisher entwickelten Instrumente aufgezeigt, insbesondere im Kontext der Erfahrungen ab 2015 (2). Schließlich werden die inzwischen vorliegenden Reformpläne dargestellt, um herauszuarbeiten, von welchen normativen Leitideen eine zukünftige europäisch vereinheitliche Zuwanderungspolitik geprägt ist (3). In allen drei Abschnitten wird den ethischen Hintergrundannahmen und den Hinweisen auf verbindliche Werte besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Denn es ist ein Merkmal jeglicher Migrationspolitik, dass sie über die Durchsetzung von Kontrollmechanismen hinaus von starken moralischen Auffassungen vom angemessenen und menschenwürdigen Umgang mit den Betroffenen gekennzeichnet ist. Die ausdifferenzierten Sphären von Politik, Recht und Ethik sind in diesem Handlungsfeld eng miteinander verwoben, was eine nüchterne Analyse nicht einfacher macht.

2 Zur Rekonstruktion der Europäisierung des Politikfeldes in den 1990er-Jahren Verónica TOMEI, *Europäisierung nationaler Migrationspolitik. Eine Studie zur Veränderung von Regieren in Europa*, Stuttgart 2001.

1. Vorhandene Instrumente

Es sei einleitend daran erinnert, dass sich das visionäre Projekt des europäischen Einigungsprozesses als Reaktion auf die Zivilisationskatastrophe des Zweiten Weltkriegs versteht. Das Entsetzen angesichts der von nationalistischer Politik verursachten Gewalt war ein wesentlicher Impuls für einen Neubeginn unter den Vorzeichen von Pazifizierung durch Kooperation und engere Verzahnung der Volkswirtschaften. Der Kontinent war nach 1945 von den Folgen von Vertreibung und Flucht geprägt. Staatsgrenzen waren mit militärischer Gewalt verletzt und verschoben worden. Millionen von Menschen hatten ihre Heimat verloren, waren entweder ohne Papiere und behördliche Ansprechpartner oder wurden zwangsweise einem neuen Verwaltungsregime zugewiesen. Unter diesen Umständen wurde schmerzhaft bewusst, wie zerbrechlich die Identität eines Bürgers ist, dessen Dokumente durch die Machenschaften von Unrechtssystemen verloren gehen oder wertlos werden. Vielen Menschen blieb nur das nackte Leben – ohne Pass oder Personalausweis. Die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 ist ein völkerrechtlicher Meilenstein für die Rechtsstellung von Geflüchteten. Darunter versteht die Konvention Menschen, die in ihrem Herkunftsland (oder im Fall von Staatenlosen im Land ihres hauptsächlichen Aufenthalts) verfolgt werden: wegen ihrer politischen Überzeugungen, wegen ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit oder wegen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe. Ihre Aussagen gilt es zu überprüfen, um ihnen den Flüchtlingsstats zuzuerkennen. Bis zur Klärung des Sachverhalts ist es verboten, diese Personen in die Gefahrenzone ihres Herkunftslandes abzuschieben. Somit werden starre Grenzen aus menschenrechtlichen Gründen wieder durchlässig. Mit dem Verbot der willkürlichen Zurückweisung an der Grenze ist die Verpflichtung verbunden, legitime Ansprüche von Geflüchteten zu überprüfen, damit sie gegebenenfalls einen gesicherten Aufenthaltsstatus erhalten können, um sich auf dieser Grundlage eine neue Existenz aufzubauen. Dabei handelt es sich nicht um einen humanitären Gnadenerweis, sondern um eine rechtliche und moralische Verbindlichkeit für die Opfer einer aus den Fugen geratenen politischen Ordnung.

Die Staaten, die die Genfer Konvention von 1951 und das Zusatzprotokoll von 1967 unterzeichnet haben, bekennen sich zu völkerrechtlichen Normen, die sich unmittelbar auf das Selbstverständnis des jeweiligen Staates auswirken. Dies beinhaltet die Anerkennung von menschenrechtlichen Standards, die nicht nur für die Staatsangehörigen gelten, sondern ausdrücklich auch jene Menschen einbeziehen, denen außerhalb der Grenzen elementare Rechte vorenthalten werden. Grenzen verlieren ihren abweisenden Schrecken und werden zu osmotischen Orten der Kommunikation mit allen Menschen,

die Schutz vor Verfolgung und Diskriminierung suchen. Das funktioniert aber nur unter Beachtung restriktiver Kriterien für einen Asylstatus. Es gibt keine Automatismen und keine Abkürzungen langwieriger Prüfverfahren. Jede Anerkennung von Geflüchteten ist das Ergebnis einer individuellen Antragstellung und der individuellen Analyse von Identität und Fluchtgründen. Das Problem einer nicht immer zu erreichenden letzten Gewissheit in diesen Verfahren und die Unmöglichkeit einer detaillierten Einzelfallprüfung bei einer hohen Zahl von Anträgen haben dazu geführt, dass Sonderkontingente von als besonders schutzbedürftig anerkannten Menschen aus bestimmten Krisenregionen außerhalb der üblichen Prozeduren Aufnahme finden können. Asylverfahren sind wegen der politischen Umstände im Ausland und im Inland einem enormen Erwartungs- und Beobachtungsdruck ausgesetzt, der es nicht leicht macht, Einzelfallgerechtigkeit walten zu lassen.

Dass die individuelle Flüchtlingshilfe einzelnen Menschen die Chance auf ein besseres Leben gibt, ist in sich moralisch bedeutsam genug. Diese Hilfe bringt aber weder die Fluchtursachen noch die Probleme der Aufnahmeländer zum Verschwinden. Humanität hat keinen Preis und kann nicht an unmittelbaren kollektiven Vorteilen gemessen werden. Genau deshalb ist der Umgang mit Flucht und Asyl so herausfordernd. Er konfrontiert uns mit der fundamentalen Frage, was Menschen einander schulden – unabhängig von Status und Profit, einfach nur wegen der Bedrohung der Existenz und wegen der Unmöglichkeit, diesem Leiden gleichgültig zuzuschauen. Die einfachste Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Gedankenexperiment, sich in die Situation der Geflüchteten zu versetzen und unter vergleichbaren Bedingungen für sich selbst ein Minimum an Menschlichkeit zu erwarten. Das ist keine exklusiv europäische Erfahrung. Aber es ist eine Sensibilität für eine menschenrechtlich fundierte Politik, die auf das Ausmaß des Unrechts und der Menschenverachtung in der Zeit der europäischen Totalitarismen antwortet. Damit verbunden ist die Frage, ob die Erinnerung an historisches Unrecht ausreicht, um für heutige politische Aufgaben Orientierung zu finden. Dies ist eine nicht zu unterschätzende Komponente der meist sehr emotional geführten Debatten über Migration. Verpflichtungen, die sich aus der Geschichte ergeben könnten, werden oft schnell relativiert. Sie sind zudem an nationale Erinnerungskulturen gebunden, für die es bisher auf europäischer Ebene nur schwache Entsprechungen gibt. Daran krankt auch die Pathosformel vom europäischen Friedensprojekt, dessen Erzählungen in Abhängigkeit von nationalen Täter-Opfer-Diskursen unterschiedlich ausfallen. Wenn es gelingen sollte, die politische Gestaltung von Migration als eine gemeinsame Aufgabe Europas ins Bewusstsein zu rücken, wird dies nicht ohne eine stärkere Vernetzung unterschiedlicher geschichtlicher Erfahrungen gehen.

Mit Migration hat Europa in seinem kollektiven Gedächtnis über Jahrhunderte als Auswanderungskontinent Erfahrungen sammeln können.³ Europäerinnen und Europäer haben nahezu alle Varianten von Migration und Flucht erlebt: als Kolonisatoren, in Form einer aggressiven Expansionspolitik, als Flüchtlinge auf der Suche nach Schutz vor religiöser oder politischer Intoleranz, als Vertriebene, als Opfer von Hungerkatastrophen und als Opfer militärischer Gewalt. Doch das Langzeitgedächtnis scheint lückenhaft zu sein, da es nur eingeschränkt als Quelle der Empathie mit Menschen dient, die sich heute auf den Weg nach Europa machen. Die Gründungsphase der europäischen Einigung fällt in die Zeit des Kalten Krieges, nach dessen Beendigung geopolitisch mit der Dynamik der Globalisierung ganz neue Herausforderungen auf der Agenda standen, die sich in den 1950er und 1960er Jahren nicht absehen ließen. Die Integration von Menschen mit kriegsbedingtem Migrationshintergrund sollte jedoch als gesellschaftspolitische Aufgabe nicht unterschätzt werden. Erste binneneuropäische Erfahrungen mit Arbeitsmigration gab es mit dem Modell der »Gastarbeiter« in Deutschland und analogen Entwicklungen in anderen Ländern. Hinzu kamen die Wanderbewegungen als Folge der Auflösung alter Kolonialreiche, wie die Beispiele Frankreichs und Großbritanniens zeigen. Nach einer Phase der erfolgreichen Ausweitung des europäischen Projekts mit neuen Mitgliedsländern erfolgte mit der Zäsur von 1989/90 die Überwindung des alten West-Ost-Gegensatzes und die Neukonfiguration Europas unter dem Dach der EU. Dass dieser Integrationsprozess keineswegs abgeschlossen ist, zeigt sich an der Positionierung mittel- und osteuropäischer Staaten angesichts einer EU-Flüchtlingspolitik, die als Anmaßung und Missachtung des Volkswillens abgelehnt wird. Die Länder der Visegrád-Gruppe (Polen, Tschechien, Slowakei und Ungarn) opponieren gegen einen gesamteuropäischen Lastenausgleich in der Flüchtlingspolitik, obwohl sie die Situationen von Krieg, totalitärer Herrschaft, Vertreibung und Flucht in der eigenen Geschichte nicht vergessen haben können. Im Umgang mit globaler Migration geht ein neuer West-Ost-Riss durch Europa, trotz der Europa-Euphorie, die mit den Transformationen ab 1989 verbunden war.

Mit der Auflösung Jugoslawiens und den Balkankriegen der 1990er Jahre erlebte Europa direkt vor der Haustür blutige Auseinandersetzungen, Fluchtbewegungen und humanitäre Katastrophen, die zum politischen Handeln herausforderten und liebgewonnene Gewissheiten der Vermeidung militärischer Interventionen in Frage stellen. Die Zahl der von Bürgerkriegsflüchtlings gestellten Asylanträge stieg signifikant an und machte die Frage nach

3 Vgl. Saskia SASSEN, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt a. M. 1996; Philipp THER, *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*, Berlin 2017.

einer europaweit koordinierten Politik im Umgang mit Migration und Flucht unausweichlich. Hinzu kam das neue Selbstverständnis der EU, die sich mit dem Maastrichter Vertrag von 1992 von einem vorrangig am Binnenmarkt interessierten Wirtschaftsprojekt zu einer ambitionierteren politischen, sozialen und kulturellen Union weiterentwickelte: mit gemeinsamer Außen- und Sicherheitspolitik und mit engerer Kooperation in den Bereichen der Justiz und der innenpolitischen Angelegenheiten. Dies war die wichtigste programmatische Neuorientierung seit dem Gründungsakt in den 1950er Jahren.

Neben Waren und Kapital sollten auch Dienstleistungen und vor allem Menschen in Europa frei zirkulieren können. Das schon 1985 unterzeichnete Schengener Abkommen trat 1995 in Kraft und wurde seither auf weitere Länder innerhalb und außerhalb der EU ausgedehnt. Es beinhaltet die weitgehende Abschaffung von Kontrollen an den europäischen Binnengrenzen und die verstärkte Sicherung der Außengrenzen. Neben der Nutzung einer gemeinsamen Währung ist die Bewegungsfreiheit innerhalb des Schengen-Raums eine der sichtbarsten Realisierungen einer gesamteuropäischen Identität, die räumlich erfahrbar wird. Während bisher für die meisten Bürgerinnen und Bürger die in Brüssel erbrachten Koordinationsleistungen relativ abstrakt blieben, entstand jetzt ein deutlicheres Gespür für das Zusammenwachsen eines Kontinents, dessen Länder nicht mehr durch nationale Barrieren getrennt waren. Schengen steht für die Umformung eines von Grenzen durchzogenen Gebiets in einen Binnenraum mit größtmöglicher Bewegungsfreiheit, in dem alte Grenzen zu virtuellen Linien werden. Das bedeutet allerdings nicht, dass die politisch-geografischen Konturen der Staaten völlig verschwinden. Sie bleiben administrativ relevant, haben Einfluss auf Zuständigkeiten und Ausweispapiere und ermöglichen die Verlagerung von herkömmlichen Grenzkontrollen zu mobilen Einsatzkräften, die landesintern aktiv werden können. Es ändert sich aber die traditionelle Vorstellung von einer Grenze mit Schlagbaum, Zollstation und Kontrollpersonal oder mit einer noch drastischeren Absicherung eines Grenzverlaufs durch Zäune oder Mauern. Es gehört zur Logik von Schengen, dass der Abbau der Binnengrenzen früher oder später mit einem verstärkten Schutz der Außengrenzen einhergeht. Das Ideal der Freizügigkeit innerhalb eines Binnenmarktes hat seinen Preis und verlagert die prinzipielle Frage nach offenen oder geschlossenen Grenzen nur an andere Orte, möglichst weit weg an der Peripherie, deren Probleme von den Bewohnern des Zentrums nicht bewusst zur Kenntnis genommen werden.

Der Vertrag von Maastricht, mit dem die EU ihren heutigen Namen erhalten hat, wollte aus dem Nebeneinander europäischer Politikfelder ein kohärentes Ganzes unter einem gemeinsamen Dach machen. Außen- und Sicherheitspolitik sollten besser koordiniert werden. Mit der Idee der Unionsbürgerschaft wurden in Ergänzung zur Staatsbürgerschaft die politi-

schen Rechte von EU-Bürgern bei einem Hauptwohntort in einem Mitgliedsland gestärkt, zum Beispiel durch die Teilnahme an den Kommunalwahlen. Das Projekt der Währungsunion wurde auf den Weg gebracht und durch die Errichtung der Eurozone und der Einführung des neuen Bargeldes Anfang 2002 in die Tat umgesetzt. Damit war nach dem Wegfall der Grenzkontrollen mit der Aussicht auf ein Ende des lästigen Geldumtauschs ein weiterer Schritt in Richtung Vereinheitlichung innerhalb gemeinsamer Außengrenzen gemacht. Nach dem Maastrichter Modell gehörte die Einwanderungs- und Asylpolitik noch in die Säule der Kooperation in Polizei- und Justizangelegenheiten, wurde aber noch nicht als gemeinsame Gestaltungsaufgabe der Union wahrgenommen. Ausländerrechtliche Belange standen wie im klassischen Fremdenrecht unter dem Aspekt der Abwehr krimineller Machenschaften, gegen den sich die Staatengemeinschaft am besten durch einen optimalen Informationsaustausch wappnet.

Erst mit dem Vertrag von Amsterdam von 1999 wurden Migration und Asyl zu einem Politikbereich (*policy*) von gesamteuropäischem Rang. Um es im Jargon der EU zu sagen: sie wurden von der intergouvernementalen »dritten Säule« der Union in die supranationale »erste Säule« überführt, also gleichrangig mit Agrarpolitik, Verbraucherschutz, Bildungspolitik und vielen anderen Themen zu einer »vergemeinschafteten« Strategie. Hier gilt nicht mehr das einstimmig zu vereinbarende Miteinander souveräner Staaten, sondern eine Beschlusslage, die sich aus der Kompetenz der EU-Institutionen ergibt, die eigene europaweit gültige Verbindlichkeiten zu schaffen imstande sind. Es sind genau jene Regeln, die im Fall von Meinungsverschiedenheiten aus nationaler Sicht als »Diktat aus Brüssel« empfunden werden: regelkonform im Sinn der von allen akzeptierten Verträge, aber eben manchmal unbequem, wenn die Interessen weit auseinander gehen. Neu an diesem strukturellen Umbau ist die Aufwertung der Migrationspolitik, die nun erstmals als ein transnationales Anliegen in den Blick kommt und konzeptionell gestaltet werden muss. Es geht nicht mehr nur darum, ungewollte Fremde durch die Maßnahmen von Polizei und Justiz abzuwehren, sondern über begründete Strategien der Aufnahme und Integration von Menschen zu diskutieren, die bisher außerhalb der EU lebten und Europäer werden wollen. Die EU schien sich aktiv den Realitäten der Globalisierung zuzuwenden und über den »Tellerrand« ihres Binnenmarktes hinauszudenken.

Seit den 2000er Jahren wurden verschiedene Maßnahmen ergriffen, um die EU in einen gemeinsamen »Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts« zu verwandeln. Unter dem Eindruck der Terroranschläge von 2001 dominierten einerseits weitgehend das Sicherheitsbedürfnis und das Festhalten an Abwehrreflexen im Umgang mit Einwanderung. Andererseits gab es einen Druck auf die Institutionen, die nun ihre Effizienz unter Beweis stellen mussten und vor allem andere von dem Mehrwert der supranationalen

Ebene zu überzeugen hatten. Der Ruf nach »europäischen Lösungen« hat hier seine strukturelle Verankerung, nicht erst in den sich seit 2015 zuspitzenden Krisen⁴.

Die Vereinheitlichung läuft unter dem Namen »Gemeinsames Europäisches Asylsystem« (GEAS), dessen Ziel es ist, Schutzsuchende aufzunehmen, illegale Migration zu unterbinden und auf einen fairen Ausgleich zwischen den Mitgliedsländern hinzuarbeiten⁵. Das alles kann nicht von einem Tag auf den anderen gelingen, sondern braucht einen langen Atem und Kooperationsbereitschaft, die sich nicht erzwingen lässt. Wegen der stark divergierenden Interessen und unterschiedlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen erweist sich das GEAS oft eher als Zankapfel denn als Gemeinschaftsprojekt. An ihm könnte Europa wachsen, aber auch zerbrechen. Inzwischen gibt es einen EU-Kommissar mit dem Ressort »Migration, Inneres und Bürgerschaft«. Der Amtsinhaber ist seit 2014 (Kommission Juncker) Dimitris Avramopoulos, angesichts der aktuellen Entwicklungen oft kurz auch als Migrationskommissar bezeichnet. All die genannten Entwicklungen zeigen, dass es der EU mit der Gestaltung dieses wichtigen Bereichs ernst ist. Der Raum des freien Personenverkehrs ist auch ein politischer Raum, in dem fundamentale Menschenrechte gelten und der folglich als Schutzraum für jene in Frage kommt, denen diese Rechte in ihrer Heimat vorenthalten werden. Spätestens mit diesem starken normativen Anspruch hat sich die EU ein Stück weiter auf das offiziell immer geleugnete »Staatsprojekt Europa« zubewegt⁶. Das bedeutet aber auch, dass Europa an diesem moralischen und rechtlichen Selbstverständnis zu messen ist. Für all jene, die mit einem menschenrechtlichen und kosmopolitischen Ideal von Europa sympathisieren, ist das Bemühen um gemeinsame und faire Verfahren ein faszinierendes Laboratorium eines im Entstehen begriffenen transnationalen Raums des Rechts und der Politik⁷. Einfache Lösungen sind in diesem Gebilde nicht

4 Zur Situierung der europäischen Dimension in einem größeren Kontext Stefan LUFT, Die Flüchtlingskrise. Ursachen, Konflikte, Folgen, München 2016.

5 Vgl. Stela RJOLLI, Die Aufteilung der Verantwortlichkeiten in dem Gemeinsamen Europäischen Asylsystem (GEAS). Menschenrechtliche Vorgaben und Solidaritätsmechanismen, Frankfurt a. M. 2016. Vgl. auch Christof MANDRY, Zwischen Verantwortung und Versagen. Die gemeinsame Asyl- und Zuwanderungspolitik der Europäischen Union, in: Marianne HEIMBACH-STEINS (Hg.), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise, Freiburg i. Br. 2016, S. 134–145.

6 Vgl. dazu Sonja BUCKEL, »Welcome to Europe« – Die Grenzen des europäischen Migrationsrechts. Juridische Auseinandersetzungen um das »Staatsprojekt Europa«, Bielefeld 2013; Forschungsgruppe »Staatsprojekt Europa« (Hg.), Kämpfe um Migrationspolitik. Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung, Bielefeld 2014.

7 Vgl. Domenica DREYER-PLUM, Kosmo-polis EU. Eine kosmopolitische Untersuchung europäischer Grenz- und Asylpolitik, Baden-Baden 2017.

zu erwarten, da es sich ja nicht um einen homogenen Superstaat handelt. Kompromisse und Zugeständnisse an nationale Alleingänge werden an der Tagesordnung bleiben.

Die EU ist nicht orientierungslos in die heutige Situation gestolpert. Sie hat auf eine sich dramatisch ändernde Weltlage zu reagieren versucht und mit den Mitteln ihrer institutionellen Möglichkeiten Anpassungen vorgenommen, die aber immer noch nicht ausreichen, um den aktuellen Voraussetzungen gerecht zu werden. Die vorhandenen Instrumente sind ein Mix aus politischen Maßnahmen und einem immer komplexer werdenden EU-Recht, das durch seine Jurisprudenz neue Realitäten schafft, mit denen nationale Gerichte sich zu arrangieren haben⁸.

Folgende Bausteine gehören zu dem Gemeinsamen Europäischen Asylsystem:

1. Die Festlegung des Landes, in dessen Zuständigkeit die Überprüfung eines Asylantrags fällt. Nach der Dublin-Verordnung ist dieses das Land der Erstaufnahme. Hierbei handelt es sich um eine der umstrittensten Weichenstellungen, trotz mehrfacher Überarbeitungen eines erstmals 1997 in Kraft getretenen Übereinkommens. Die ursprüngliche Idee ist leicht nachvollziehbar. Damit Flüchtlinge nicht durch verschiedene europäische Länder irren oder gezielt nach den für sie besten Bedingungen suchen, muss eine verbindliche Erstregistrierung angestrebt werden. In diesem Zusammenhang ist auch der Asylantrag zu stellen, der in dem Erstaufnahmeland geprüft werden muss. Seit Fluggesellschaften verpflichtet sind, nur Passagiere mit gültigen Papieren und Visa zu transportieren, ist es extrem unwahrscheinlich geworden, dass irreguläre Migranten an Flughäfen eintreffen. Wenn sie den Weg über das Mittelmeer nehmen, kommen sie notgedrungen in einem der südlichen EU-Länder an, denen damit die Hauptlast der Erstaufnahme von Flüchtlingen aufgebürdet wird. Mit der Dublin-Verordnung wurden die Kräfteverhältnisse zwischen Zentrum und Peripherie zu Lasten der Länder am Südrand ausgespielt, während die Länder weiter im Norden sich vorerst vor steigenden Anfragen in Sicherheit wähen konnten.

2. Die einheitliche Definition des Flüchtlingsstatus auf der Grundlage der völkerrechtlichen Vorgaben. Hier geht es darum, das Anliegen der Genfer Flüchtlingskonvention fortzuschreiben und unter sich wandelnden Bedingungen zu präzisieren. Nur wer die Erfolgsaussichten eines mühsamen Weges nach Europa realistisch einschätzen kann, wird auch seine individuellen Ansprüche auf Schutz glaubwürdig vertreten können.

⁸ Zum Überblick über das EU-Asylrecht: Francesco CHERUBINI, *Asylum Law in the European Union*, London/New York 2015.

3. Die einheitliche Durchführung des Verfahrens zur Antragsprüfung. Wenn sich alle EU-Länder zu gleichen rechtsstaatlichen Standards bekennen, reduziert sich die Tendenz zur Auswahl des Ziellandes in Abhängigkeit von den Anerkennungsquoten oder anderen zu erwartenden Vorteilen. Die EU versteht sich als ein einheitlicher Raum des Rechts und des Schutzes, so dass niemand befürchten muss, an diesem oder jenem Ort besser oder schlechter behandelt zu werden. Dies ist freilich eine Idealisierung gleicher Lebensverhältnisse, die auch Nicht-Migranten vergeblich suchen.

4. Die Richtlinien zur Aufnahme und Integration der anerkannten Flüchtlinge. Hiermit wird gewährleistet, dass über die formale Anerkennung des Flüchtlingsstatus hinaus Maßnahmen vorgesehen sind, die den Menschen eine neue Heimat geben, in der sie Zugang zu Bildung, Arbeit, gesundheitlicher Versorgung, zum Wohnungsmarkt usw. haben.

5. Die Registrierung der Daten einschließlich Fingerabdruck in einer europäischen Datenbank (EURODAC), um Mehrfachanträge zu vermeiden. Mit der Dokumentation der Daten lässt sich der Weg der Antragsteller nachvollziehen und jeweils bis ins zuständige Land der Erstaufnahme zurückverfolgen. Die Datenbank ist außerdem ein wichtiges Mittel der Bekämpfung von Kriminalität.

Ziel dieser Maßnahmen ist es, sich als EU gegenüber potentiellen Asylbewerbern als ein einheitlicher Rechtsraum zu präsentieren und so ein »Rosinenpicken« zu vermeiden. Es gibt kein pauschales Recht auf Asyl, auch nicht auf die gezielte Wahl eines Gastlandes, wohl aber ein Recht auf die faire und an alten Orten Europas prinzipiell nach gleichen Regeln ablaufende Überprüfung des Gesuchs und auf ebenso kalkulierbare Prozeduren im Fall der Ablehnung des Antrags bis hin zur eventuellen Ausweisung und Rückführung.

Die polizeiliche Sicherung des großen Binnenmarktes erfordert neue Kontrollen (gerade in Zeiten des Terrorismus) und führt zu den polizeirechtlichen Anfängen von Fremdenpolitik zurück. Fremde werden danach als Risiken gesehen, die es zu überwachen und notfalls abzuwehren gilt. Die europapolitische Selbstverpflichtung auf die Schaffung eines gesamteuropäischen Schutzraums als menschenrechtlich definierter Zone leidet unter dieser Dominanz des Sicherheitsbedürfnisses, das im Zweifelsfall stärker gewichtet wird als die Gewährung von Schutz. Deshalb ist schon früh das Bild vom Bau der abweisenden »Festung Europa«⁹ verwendet worden. Darin

9 Annette JÜNEMANN u. a. (Hg.), *Fortress Europe? Challenges and Failures of Migration and Asylum Policies*, Wiesbaden 2017. Es sei daran erinnert, dass die Redeweise von der »Festung Europa« ideologisch belastet ist. Im nationalsozialistischen Sprachgebrauch bezeichnete er das von den Deutschen besetzte Kontinentaleuropa im Gegensatz zum Vereinigten Königreich. Der Kampf der Alliierten galt der Einnahme dieser Festung. Je nach Standpunkt wird bis heute manchmal etwas geschichtsver-

kommt die Spannung zwischen der Bewegungsfreiheit innerhalb der Festungsmauern und der immer schwierigeren Überwindbarkeit der Außengrenzen zum Ausdruck. Europa schottet sich ab und präsentiert sich damit als ein vereinheitlichter Rechtsraum, dessen unionsrechtliche Vorgaben den Vorrang vor nationalen Regeln beanspruchen.

Wenn die EU migrationspolitisch mit einer Stimme zu sprechen beansprucht, suggeriert sie als Leitbild die Angleichung der Lebensverhältnisse in allen Mitgliedsländern und eine perfekte Harmonisierung der Verfahrensregeln. Die Voraussetzungen dafür waren aber von Anfang an nicht gegeben. Allein wegen der geografischen Nähe oder Ferne zu den Außengrenzen sind die einzelnen Länder dem konkreten Zuwanderungsdruck sehr unterschiedlich ausgesetzt. Die Hauptlast tragen die Länder an der südlichen und südöstlichen Peripherie, so dass die Länder in der Mitte Europas die großen Profiteure eines rigoros angewandten Dublin-Verfahrens sind. Deshalb war die Entwicklung des GEAS seit den ersten Schritten seiner Implementierung von Skepsis und Misstrauen begleitet. Parallel zum Aufbau des GEAS nahm der Migrationsdruck auf Europa kontinuierlich zu, was zunächst aber zu keiner prinzipiellen Infragestellung der Prämissen des Systems führte. Dessen Erfinder und Verwalter waren ja der festen Überzeugung, dass die Verfahren nach Anfangsschwierigkeiten immer besser funktionieren müssten und als EU-eigenes System die Mitgliedsländer entlasten sollten. Der gewünschte Effekt ist aber nicht eingetreten, zumal die einzelnen Länder auf höchst unterschiedliche Weise von den Vor- und Nachteilen der gemeinsamen Migrationspolitik betroffen sind. Da nicht alle Beteiligten an einem Strang ziehen, entstehen Eindrücke der unfairen Lastenverteilung oder der Oktroyierung von Regeln, die abgelehnt werden.

Spätestens 2013 spitzte sich die Situation zu, als der in Sonntagsreden so gern als interkulturelle Kontaktstelle idealisierte Mittelmeerraum zur Todesfalle für Bootsflüchtlinge wurde, die auf wenig seetüchtigen Booten die Überfahrt nach Europa versuchten¹⁰. In den fünf folgenden Jahren hat sich daran nichts grundsätzlich geändert, so dass die EU aktuell eine der schwersten Bewährungsproben ihrer Geschichte erlebt.

gessen mit der Ambivalenz von Schutzfunktion und militärischem Konflikt gespielt. Der Begriff dient heute meist der Anklage einer Abschottungspolitik, wird aber von rechten Kreisen positiv umgedeutet.

¹⁰ Zur sich schon seit längerer Zeit abzeichnenden Problematik dieser Seegrenze Silja KLEPP, Europa zwischen Grenzkontrolle und Flüchtlingsschutz. Eine Ethnographie der Seegrenze auf dem Mittelmeer, Bielefeld 2011; Anna MRATSKOWSKI u. a. (Hg.), Versunken im Mittelmeer? Flüchtlingsorganisationen im Mittelmeerraum und das Europäische Asylsystem, Bielefeld 2016.

2. Reaktionen auf die Krise von 2015

Eine zusätzliche Verschärfung der Situation erfolgte im Laufe des Jahres 2015, als zusätzlich zur Mittelmeerroute der Landweg der Balkanroute ins öffentliche Bewusstsein trat. Aus Syrien, dem Irak und Afghanistan gelangten Flüchtlinge über Griechenland, Mazedonien, Bulgarien und Serbien nach Ungarn als dem ersten mitteleuropäischen EU-Land auf dieser Route. Nachdem schon Griechenland als erstes EU-Kontaktland (und damit nach der Dublin-Verordnung für Erstaufnahme und Registrierung zuständig) überfordert war, fühlte sich auch Ungarn nicht für die erforderlichen Maßnahmen zuständig und ließ die Migranten über Österreich in das von ihnen angegebene Zielland Deutschland weiterziehen. Zusätzlich wurde die ungarische Grenze nach Süden dichtgemacht, so dass weitere Tausende von Menschen sich westlich an Ungarn vorbei über Kroatien und Slowenien nach Österreich begaben. Unter diesen ungewöhnlichen Umständen, die zu einer humanitären Katastrophe hätten führen können, kam es im September 2015 zu der kurzfristigen Öffnung Deutschlands für die weitgehend unkontrollierte Einreise von Zehntausenden Flüchtlingen.

Was von den einen als großzügige Geste begrüßt wurde, war für die anderen ein eklatanter Rechtsbruch. Das GEAS hatte sich jedenfalls nicht bewährt. Die Außengrenzen waren nicht zu halten. Die Binnengrenzen des Schengen-Raums wurden aus Angst vor chaotischen Verhältnissen zeitweise wieder kontrolliert. Das Krisenmanagement im Herbst 2015 war auf den Umgang mit einer vorübergehend außer Kontrolle geratenen Situation ausgerichtet, stellte aber nicht die Grundpfeiler europäischer Migrations- und Asylpolitik in Frage. Die Zugänge zur Balkanroute wurden sehr schnell verbarrikadiert, so dass sich der Hauptdruck erneut auf die Mittelmeerrouten verlagerte.

Die durch die EU-Agentur Frontex verantwortete Grenzsicherung konzentrierte sich auf die verstärkte Kontrolle der Außengrenzen¹¹. Dazu war die EU allerdings auch auf die Kooperation mit den Transitländern angewiesen, die nach Europa drängende Flüchtlinge von der Weiterreise abhalten und in Lagern versorgen sollten. Wichtigster Baustein dieser Politik ist das EU-Türkei-Abkommen vom März 2016. Entsprechende Verhandlungen wurden auch mit nordafrikanischen Staaten als den Ausgangspunkten der Flucht über das Mittelmeer eingeleitet.

Innerhalb der EU kreiste die Debatte nach der aus den Fugen geratenen Regelung der Zuständigkeiten um eine solidarische Verteilung der Migranten auf die Mitgliedsländer. Den Schlüssel für die Verteilung bildete ein Mix aus verschiedenen Kriterien zur Messung der Aufnahmekapazität: Einwoh-

11 Vgl. Juliane SEEHASE, Die Grenzschutzagentur FRONTEX. Chance oder Bedrohung für den europäischen Flüchtlingsschutz, Baden-Baden 2013.

nerzahl, Wirtschaftskraft, bereits aufgenommene Flüchtlinge. Nach diesem Schlüssel hätte beispielsweise Deutschland wesentlich weniger, Großbritannien wesentlich mehr Menschen aufnehmen müssen. Insbesondere mittel- und osteuropäische Ländern protestierten vehement gegen die festgelegten Quoten und verwahrten sich gegen das »Diktat aus Brüssel«. Autorität und Legitimität der EU-Entscheidungen standen also auf dem Prüfstand.

Beabsichtigt war als Lösungsansatz ganz im Sinne des GEAS eine Angleichung auf der Verfahrensebene: gleiche Standards in allen EU-Ländern. Faktisch gibt es aber sehr unterschiedliche Vorgehensweisen bei der Evaluierung der Anträge und entsprechende Divergenzen bei den Schutzquoten¹². Damit wird die mangelnde Objektivierbarkeit der Entscheidungsprozesse vor Augen geführt. Auch die Differenzierung zwischen vollem Flüchtlingsschutz (nach erfolgreich abgeschlossenem Verfahren) und subsidiärem Schutz (behelfsmäßige Aufnahme auch ohne offizielle Feststellung des Flüchtlingsstatus) wurde von Land zu Land unterschiedlich gehandhabt. Durch Klagen beim Europäischen Gerichtshof kam es zum Bemühen um eine Vereinheitlichung der Verfahren. Letztlich ist es aber bei einem Flickenteppich mit großer Chancenungleichheit geblieben¹³.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Leitbilder einer kohärenten EU-Politik den Praxistest nicht bestanden haben. Das generelle Leitbild ist das Ideal einer durchdachten Steuerung komplexer Prozesse. Letztere haben sich aber als so dynamisch und chaotisch erwiesen, dass der Anspruch auf lückenlose Kontrolle illusorisch wurde. Die mit bestem Gewissen arbeitenden Helfer wurden von stets neuen Entwicklungen überrascht, auf die sie nicht angemessen reagieren konnten. Die übliche Verfahrensweise des GEAS ist ein verwaltungstechnisch zu perfektionierendes und gut austariertes Gebilde, das mit Ausnahmen, Solidaritätsverweigerungen und Überforderungen nicht umgehen kann¹⁴.

Das Leitbild der Sicherung der Außengrenzen als notwendige Folge der nicht mehr kontrollierten Binnengrenzen ist im Klartext ein Programm der Abschottung und der Abschreckung. Zusätzlich führt diese Politik zu einer Verlagerung der Probleme in die Transit- und Herkunftsländer. Das Mantra der Fluchtursachenbekämpfung – als hätte Europa mit diesen fernen Ursa-

12 Vgl. die Untersuchung von Bernd PARUSEL, Asylsuchende aus Afghanistan und die Defizite des Gemeinsamen Europäischen Asylsystems, in: Z'Flucht. Zeitschrift für Flüchtlingsforschung 1 (2017), S. 275–297.

13 Vgl. Kees GROENENDIJK, Die Auslegung des Gerichtshofes zu dem Flickenteppich der EU-Migrationsgesetzgebung, in: Klaus BARWIG u. a. (Hg.), Steht das europäische Migrationsrecht unter Druck? Hohenheimer Tage zum Ausländerrecht 2014, Baden-Baden 2015, S. 87–106.

14 Zu den Strategien der Reformer: Samantha VELLUTI, Reforming the Common European Asylum System. Legislative Developments and Judicial Activism of the European Courts, Heidelberg 2013.

chen gar nichts zu tun – und die Deals mit Ländern, die Migranten noch vor der Erreichung der EU-Grenzen abfangen sollen, zeigen die Absicht, die Zahl der Migranten so gering wie nur eben möglich zu halten. Damit wandelt sich das Ideal des Rechts- und Schutzraums in eine Strategie der Abwehr von Geflüchteten und der Verweigerung von Schutz.

Das Leitbild der fairen Lastenverteilung durch die Aufteilung von Personen auf verschiedene Länder (*sharing people*) oder durch finanzielle Transferleistungen (*sharing money*) steht im Widerspruch zu nationalen Souveränitätsvorbehalten und provoziert immer neue Kontroversen um die empört zurückgewiesenen Einmischungen aus der EU-Zentrale. Auf jeden Fall werden die betroffenen Migranten ganz offen als Last empfunden, deren negative Folgen es zu minimieren gilt. Von den Ansprüchen einer Willkommenskultur oder einer aktiven Integrationspolitik entfernt sich Europa unter diesen Bedingungen immer mehr und leistet einer Verrohung des gesellschaftlichen Klimas im Umgang mit Fremden Vorschub.

Aus der Beobachterperspektive sind alle genannten Schwierigkeiten leicht zu kritisieren. Die christlichen Kirchen haben in der aktuellen Krise überwiegend zugunsten der Geflüchteten und der sie unterstützenden Menschen Partei ergriffen, was innerhalb vieler Gemeinden zu schwerwiegenden Spannungen führte. Ist nur der ein guter Christ, der kompromisslos für Fremde eintritt und jeden Zweifel und jede kritische Anfrage unter den Verdacht von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus stellt? Das Problem einer jeden Ethik der Migration ist die Unterscheidung zwischen moralischen Ansprüchen und politischem Regelungsbedarf¹⁵. Das europäische Haus lässt sich nicht in kompletter Analogie zur privat gewährten Gastfreundschaft managen. Wer politische Verantwortung trägt, kann seine Vorstellungen auf die Dauer nicht ohne den Rückhalt in der Wählerschaft durchsetzen. Wie aber sähe eine bessere Politik aus? Wie könnte sie verwirklicht werden? Es scheint so, als entwickle sich der Streit um die Migrationspolitik zur Schicksalsfrage für die EU und für viele nationale Regierungsmehrheiten.

3. Reformen im europäischen Migrationsrecht

Die Einsicht in die Unzulänglichkeit der vorhandenen Instrumente einer EU-Migrations- und Asylpolitik hat zu Reformbestrebungen geführt, die auf den zuständigen Ebenen von Kommission, Parlament und Rat verhandelt werden. Was bisher versucht wurde, ist vor allem eine administrative

15 Vgl. Walter LESCH, Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik, Freiburg i. Br. 2016; David MILLER, Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung, Berlin 2017.

»Optimierung« der geltenden Prozeduren. Nach dem der EU eigenen Prinzip der »inkrementalistischen Steuerung«, einer Art *Muddling Through* ohne die Aussicht auf innovative konzeptionelle Durchbrüche, werden so lange wie eben möglich bestehende Strukturen ausgebaut. So wurden beispielsweise in Griechenland und Italien sogenannte Hotspots eingerichtet, um den enormen Migrationsdruck auf diese beiden Länder bei der Erstaufnahme zu mildern. Als sich der Druck im Sommer 2018 auf Spanien verlagerte, kam aus Brüssel die Zusage, dort mehr Geld zu investieren und mehr Mitarbeiter einzusetzen.

Was weitgehend fehlt, ist die grundlegende Verständigung über die gemeinsamen Werte, auf die sich die Akteure der EU-Politik in Festreden und Grundsatzserklärungen so gerne beziehen. Es handelt sich dabei um das Ideal der Union als eines einheitlich gestalteten Rechtsraums, der kosmopolitisch und tolerant von Einheimischen und Zuwanderern bewohnt wird. Doch genau dieser menschenrechtlich orientierte Konsens ist von einigen Mitgliedsländern aufgekündigt worden. Wenn Sicherheitsinteressen und Flüchtlingsabwehr die Oberhand gewinnen, wirken die Brüsseler Regeln wie hilflose Beschwörungen eines elitären Idealismus, dem längst ein populistischer Wind ins Gesicht bläst. Man könnte nun sagen, dass gerade im Widerstand gegen solche Tendenzen beharrlich an einem liberalen EU-Kurs festzuhalten ist. Doch ein solches Vorgehen leidet unter dem so oft beklagten Demokratiedefizit. Jedenfalls ist der Versuch, gerade in Fragen einer weltoffenen Einwanderungspolitik so etwas wie einen europäischen Verfassungspatriotismus zu etablieren, gründlich fehlgeschlagen. Bezeichnenderweise ist auch das Projekt eines Verfassungsvertrags gescheitert – an den Referenden in Frankreich und den Niederlanden. Gerade das Migrationsthema ist zum Prüfstein für die Zerbrechlichkeit europäischer Ideale geworden. Die politische Rechte macht mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln gegen ein einwanderungsfreundliches Europa mobil und bedient europafeindliche Klischees als eine wichtige Facette einer fremdenfeindlichen Haltung. Der bulgarische Politikwissenschaftler Ivan Krastev hat das treffend auf den Punkt gebracht: »Im Zeitalter der Migration beginnt die Demokratie als Instrument des Ausschlusses statt der Inklusion zu funktionieren«¹⁶. Anstelle einer Solidarität mit Fremden werden solidarische Bündnisse gegen Fremde organisiert.

Der aktuell laufende Reformprozess arbeitet sich an den Defiziten der bisherigen Bausteine des GEAS ab. Radikale Veränderungen sind nicht zu erwarten. Es liegt ganz auf der Linie der Vorstellungen einer Bürokratie, vorhandene Institutionen auszubauen. So soll das bereits existierende Europä-

¹⁶ Ivan KRASDEV, *Europadämmerung. Ein Essay*, Berlin 2017, S. 22.

ische Unterstützungsbüro für Asylfragen (EASO = *European Asylum Support Office*) in Valletta (Malta) zu einer EU-Agentur aufgewertet werden und die Qualitätssicherung der Arbeit von Experten vorantreiben.

Die Unzulänglichkeiten von Dublin-III sollen in einer Dublin-IV-Verordnung verbessert werden. Es bewegt sich etwas in der sturen Zuweisung der Zuständigkeit an das Ersteinreiseland. Ziel ist nach wie vor die seit der Krise von 2015 geplante bessere Aufteilung der Aufgaben. Nach dem Stand vom Sommer 2018 ist im Zusammenspiel von Kommission, Parlament und Rat aber noch kein Durchbruch erzielt.

Langfristig müsste jede Migrationsentscheidung ohnehin daran zu messen sein, ob sie auf gute Integrationsaussichten hoffen kann. Genau an diesem Punkt aber droht sich Europa zu spalten und immer mehr von einer populistischen Agenda getrieben zu werden. Der Kampf gegen irreguläre Migration führt zur verbalen, polizeilichen und militärischen Aufrüstung bei der Verteidigung der Außengrenzen und trägt auch im Inneren zu einem Klima der Angst und des Misstrauens bei.

Die Förderung legaler Wege nach Europa zeigt sich in der *Blue Card*-Regelung (in Analogie zur US-amerikanischen *Green Card*) für hochqualifizierte Gutverdiener, die ein Gewinn für die europäische Wirtschaft sein sollen. Sie und zahlungskräftige Touristen sind willkommen, Armutsмигранten aber nicht. Die damit nicht zu vermischende Frage nach dem Status von Kriegsflüchtlingen ist mit diesen Maßnahmen ohnehin nicht gelöst. In den diskutierten Fragen haben sich die Kirchen meist unmissverständlich als Anwälte der Migranten positioniert¹⁷ und nur in seltenen Fällen als Anwälte nationaler Identitätsängste (wie in Ungarn und Polen). Sie treffen in der Migrationsdebatte auf ein Vokabular, das der eigenen Tradition nahesteht, aber sehr unterschiedlich gebraucht werden kann. Die Instrumentalisierung von Solidarität für die Legitimation des Aufstands der vermeintlichen Opfer einer liberalen Migrationspolitik ist dafür ein beklemmendes Beispiel. Dann wird der kosmopolitische Christ als »Volksverräter« abgestempelt, während der von Fremdenangst Besessene sich zum wahren Vertreter der Interessen des Volkes stilisiert¹⁸. Trotz des abgrundtiefen Hasses auf die EU sind sogar paneuropäische Bündnisse von Rechtspopulisten eine Option, um auf allen Ebenen das europäische Projekt einer menschenrechtlich organisierten und weltoffenen Kosmopolis zu bekämpfen.

17 Vgl. Friedhelm HENGSBACH, »Was ist los mit dir, Europa?« Für mehr Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität!, Frankfurt a.M. 2017; Walter LESCH, Christlich-sozial-ethische Politikberatung in den Strukturen der Europäischen Union, in: Bernhard EMUNDS (Hg.), Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis. Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018, S. 281–297.

18 Vgl. die Beiträge in: Walter LESCH (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg i. Br. 2017.



Im Titel des Beitrags wurde gefragt, ob Migrationspolitik und Integrationspolitik als gemeinsame europäische Aufgaben zu betrachten sind. Die Antwort ist ein klares Ja, aber im Wissen um die Schwierigkeiten, die mit dieser politischen Zielsetzung verbunden sind, wenn die demokratische Legitimierung bezweifelt wird. Migration könnte zur definitiven Zerreißprobe für Europa werden. Das liberale und säkulare Selbstverständnis der EU steht im Konflikt mit illiberalen Tendenzen der Rückkehr zu Vorstellungen einer monokulturellen Nation in einigen Mitgliedsländern, die ihre Solidarität mit einem kosmopolitischen Verständnis von Europa aufkündigen. Für die christlichen Kirchen in Europa ist dies eine gravierende Infragestellung ihrer über Jahrzehnte entwickelten proeuropäischen Positionen.

Aus politisch-ethischer Sicht zwingt die Regulierung von Migration zu einer Verständigung über die abgestufte Zugehörigkeit von In- und Ausländern zur EU. Solange sich die EU nicht zu einer eigenen Art von Staatlichkeit bekennt, sind EU-Bürger Ausländer, wenn sie den Wohnsitz in ein anderes Mitgliedsland verlagern. Es war aber gerade die Idee der Unionsbürgerschaft, diese Fremdheit zu relativieren und durch Partizipationsmöglichkeiten aufzuwerten.

Wie fragil die Unionsbürgerschaft ist, führen uns die Folgen des Brexit vor Augen. Unionsbürger müssen um ihren Aufenthaltsstatus in Großbritannien fürchten, Briten um ihren sicheren Aufenthalt in der EU. Beide ehemals privilegierten Gruppen von Menschen rutschen in den zweiten Kreis der Zugehörigkeit (Abb. 1): in die Gruppe der Ausländer, die als Arbeitsmigranten ihre Aufenthaltserlaubnis erwerben, die nicht mehr automatisch und dauerhaft garantiert werden kann. Dass sich die EU in Analogie zu einem Staatsprojekt als eine migrationspolitische Instanz begreift, lässt sich nicht zuletzt an der Idee der *Blue Card* ablesen, die zu einer dauerhaften Niederlassung in Europa berechtigen soll. Wirtschaftsraum, Arbeitsmarkt und eine Art von EU-Innenpolitik lassen sich also nicht voneinander trennen, seit die europäische Integration, die mit ökonomischen Zielsetzungen anfang, ein gewisses Maß an Vernetzungen und Verbindlichkeiten erreicht hat.

Außerhalb des Kreises der Arbeitsmigration ermöglicht die Anerkennung von Geflüchteten einen Zugang zur EU im Rahmen eines menschenrechtlichen Asylschutzes. Da diese Anerkennung aber restriktiv gehandhabt wird, befinden sich so viele Menschen im äußeren Kreis der irregulären Migranten mit einem prekären Status. Europa braucht Einwanderung und steht prinzipiell zu seinen humanitären Verpflichtungen. Es ist aber tief gespalten hinsichtlich der Strategien für eine Eindämmung der Irregula-

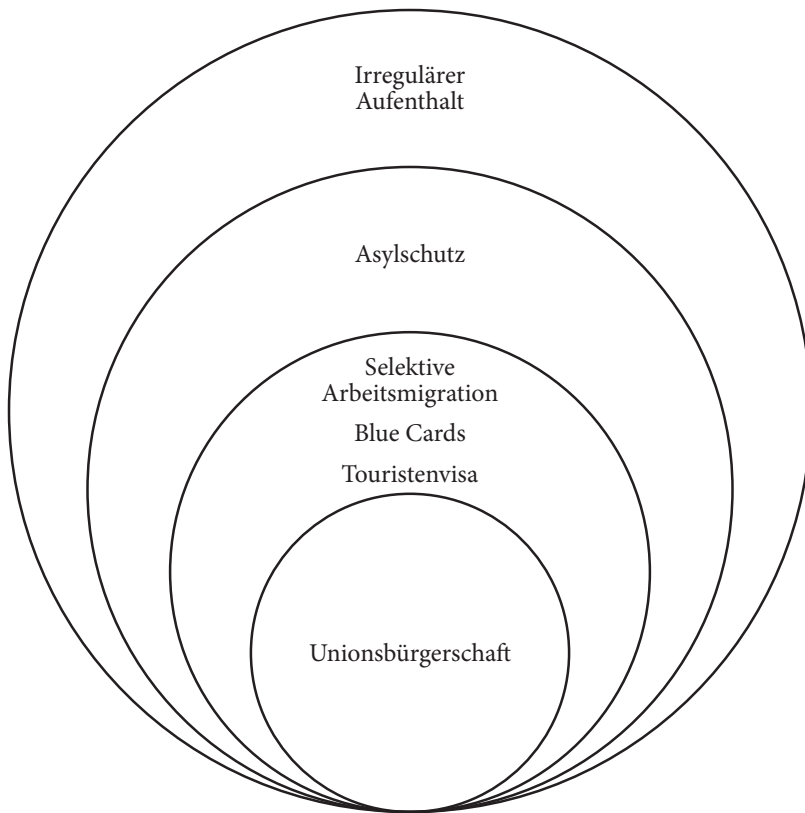


Abb. 1: Kreise der Zugehörigkeit in der EU

rität und für eine nur schwer zu steuernde reguläre Migration, die nur in einer perfekt verwalteten Welt funktioniert, die zur existentiellen Not der Geflüchteten auf Distanz geht. Dies sind die Realitäten, angesichts derer die christlichen Kirchen ihre Stellungnahmen zu Migration nach Europa und Integration in Europa formulieren, ohne eine Zauberformel anzubieten zu haben¹⁹.

¹⁹ Vgl. stellvertretend für viele Initiativen die Arbeit der COMECE (Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union) im Bereich »Migration und Asyl«, URL: <<http://www.comece.eu/migration-asylum-comece-the-catholic-church-in-the-eu>> (05.08.2018).

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Thomas Brechenmacher, Professor für Neuere Geschichte an der Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Thomas Bremer, Professor für Ökumenik, Ostkirchenkunde und Friedensforschung an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Ökumenisches Institut, Robert-Koch-Straße 29, 48149 Münster

Michael Heymel, Pfr. i. R. Dr. habil., Nietzschestraße 25, 65191 Wiesbaden

Angela Ilić, Dr., wiss. Mitarbeiterin am Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas e.V. (IKGS) an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Halskestraße 15, 81379 München

Traugott Jähnichen, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum

Katharina Kunter, Kirchenhistorikerin, Dr. habil., Voelckerstraße 10, 60322 Frankfurt a. M.

Walter Lesch, Professor für Ethik an der Universität Louvain/Belgien (Université catholique de Louvain), TECO, Grand Place 45/L3.01.01, 1348 Louvain-la-Neuve

Sylvia Losansky, Dr., wiss. Mitarbeiterin, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Kirchenamt, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover

Lazaros Miliopoulos, PD Dr. phil., Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie, Universität Bonn, Lennéstraße 27, 53113 Bonn

Jens Oboth, Dr. theol., Dozent an der Katholischen Akademie DIE WOLFSBURG, Falkenweg 6, 45478 Mülheim an der Ruhr

Matthias Pulte, Professor für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 55099 Mainz, Wallstraße 7a

Abkürzungsverzeichnis

AEM	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
AEUV	Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union
AfD	Alternative für Deutschland
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
CCCEC	Consultative Commission of Churches for the European Communities (dt. Kommission der Kirchen bei den Europäischen Gemeinschaften)
CCEE	Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (dt. der Rat der europäischen Bischofskonferenzen)
CIA	Central Intelligence Agency
CCIA/dt. KKIA	Commission of the Churches on International Affairs (dt. Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten)
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands
DDR	Deutsche Demokratische Republik
DV	Deutsche Volkschaft
EECS	Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft
EECS	European Ecumenical Commission for Church and Society
EASO	European Asylum Support Office
EG	Europäische Gemeinschaft
EGKS	Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EGV	Vertrag zur Gründung Europäischer Gemeinschaft
EheVO	Verordnung über die Zuständigkeit und die Annerkennung und Vollstreckung von Entscheidungen in Ehesachen und in Verfahren betreffend die elterliche Verantwortung
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKHN	Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
EuGH	Europäischer Gerichtshof
EUV	Vertrag über die Europäische Union
EURODAC	Europäische Datenbank der Flüchtlinge
EWG	Europäische Wirtschaftsgemeinschaft
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FCC	Federal Council of Churches
FDK	Friedensbund der deutschen Katholiken

FPÖ	Freiheitliche Partei Österreichs
GEAS	Gemeinsames Europäisches Asylsystem
GG	Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
GRC(h)	Grundrechtecharta der EU
ICTY	International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia
IPD(s)	Internally Displaced Persons
IS	sog. Islamischer Staat
KA	»Katholische Aktion«
KEK	Konferenz Europäischer Kirchen
KJM	Katholische Junge Mannschaft
KMB	Katholische Männerbewegung
KPdSU	Kommunistische Partei der Sowjetunion
KSZE	Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa
NATO	North Atlantic Treaty Organization
NS	Nationalsozialismus
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
PiS	Prawo i Sprawiedliwość
PX	Pax Christi
PVV	Partij voor de Vrijheid (Partei für die Freiheit)
ROK	Russische Orthodoxe Kirche
SS	Schutzstaffel
SED	Sozialistische Einheitspartei Deutschlands
UdSSR	Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken
UN	United Nations
UNO	United Nations Organization
WRV	Weimarer Reichsverfassung
YMCA	Young Men's Christian Association

Register

Ortsregister¹

- Aachen 92–94, 96
Afghanistan 193
»Africa« 62
→ Nordafrika
Albanien 62
Alexandrien 61
Alpen 63
Altötting 97
Amiens 105
Amsterdam 34f., 119, 168, 188
Andalusien 63
Antiochien 61, 86
Arras 105
Ascq (Lille) 104–108
»Asia« 62
Athen 81
Athos (Berg) 137, 145
Auschwitz 108
Australien 77

Bačka 84
Baden (Land) 91, 102
Balkan 63, 65, 186, 193
Baltikum 21
Barmen 112
Basel 39
Bayern 91, 137, 143, 148
Belgien 54, 139, 147f.
Belgrad 81f., 86
Beneluxstaaten 38
Berlin 21, 24, 72, 91, 96, 114, 123, 138
→ Ostberlin
Bierville 91
Bièvres 117
Bordeaux 90, 103
Bossey 36
Brüssel 37–40, 138, 187f., 194, 196
Budapest 19
Bühl im Badener Land 102

Bulgarien 61, 69, 133, 140, 147f., 193
Byzantinisches Reich 63

Cambrai 105
China 80

Dänemark 44, 137, 139, 147f.
Darmstadt 35, 112, 115
Dresden 123

Eichstätt 92
Eisleben 122
Erzgebirge 122
Evanston 119

Frankfurt (a. M.) 120f.
Frankreich 17f., 53f., 84, 89–93, 98f., 102f.,
107f., 110, 116, 139, 147f., 164, 186, 196

Genf 33, 38f., 184, 190
Göteborg 50
Golgatha 78
Griechenland 53, 55, 61, 63, 69, 85, 133, 135,
137, 139, 144f., 147f., 193, 196
Großbritannien 139, 148, 186, 194, 198

Halle 72
Hannover 39, 86
Heiliger Stuhl 9, 13f., 16–19, 23, 25–27,
32, 68
→ Kirchenstaat, Heiliger Stuhl, Lateran
Helsinki 32, 39
Hessen 10, 120

Irak 193
Irland 53, 55, 133, 135, 137, 139, 141, 148
Israel 126
Italien 20, 54, 133, 139, 144f., 148, 196

1 Die Lemmata »Bundesrepublik Deutschland«, »Deutschland« und »Europa« werden wegen der häufigen Erwähnung im gesamten Band hier nicht geführt.

- Jerusalem 61, 79
 Jugoslawien 19, 75–83, 186
 Jugoslawien (Königreich) 76

 Kanada 113
 Kevelaer 92, 100
 Kirchenstaat 15
 → Vatikan / Heiliger Stuhl / Lateran
 Konstantinopel 64–66, 137
 Korea 35, 114
 Kosovo 75, 77–80, 83f.
 Krefeld 94
 Kreta 85
 Kroatien 19, 73, 75, 78, 80, 85, 139f., 142f.,
 148, 193

 Lateran 20
 → Heiliger Stuhl, Vatikan, Kirchenstaat
 Leipzig 72, 120
 Lettland 139f., 147
 Lille 104–107
 Litauen 140
 Lissabon 46, 48, 50–52, 55, 134, 136,
 160f., 168f.
 Lourdes 90, 93, 95, 101, 106
 Luxemburg 38, 139

 Maastricht 41, 46, 131, 150, 187f.
 Madrid 141
 Malta 137, 139, 141, 148, 197
 Mazedonien 193
 Metohija 79
 Metz 105
 Mexiko 17
 Mitteleuropa 75, 86, 193
 Montauban 90
 Montenegro 78f., 83
 Moskau 81, 87, 114, 117f.
 München 41, 105f.

 Nassau 10, 120
 Neapel 113
 Neuseeland 77
 Niederlande 110, 139, 147, 169, 196
 Nordafrika 63, 193
 → »Africa«
 Nordeuropa 82, 137, 139
 Nordrhein-Westfalen 91

 Norwegen 137
 Nürnberg 38

 Österreich 18f., 84, 147f., 159, 193
 Oradour-sur-Glane 103–108
 Osmanisches Reich 65
 Ostasien 163, 175
 Ostberlin 39
 → Berlin
 Osteuropa 39, 72, 186, 194
 Ostmitteleuropa 139, 142

 Paris 37, 90, 92, 97, 102, 117
 Passau 92
 Peć 75
 Pfalz 117
 Polen 19, 21, 53, 61, 72, 108, 135, 141, 143f.,
 147f., 186, 197
 Polen-Litauen 65
 Portugal 18f., 54, 139

 Reichenbach im Odenwald 102
 Rheinland-Pfalz 91
 Römisches Reich 62
 Rom 16, 28, 62–64
 Rothenfels (Burg) 94
 Royallieu bei Compiègne 99
 Rumänien 61, 69
 Russland 10, 21, 65, 80–82, 84f., 87, 90,
 118f., 148f.
 → Sowjetunion

 Saarland 91
 Sachsen 121, 123
 Schengen 144, 180, 187, 193
 Schweden 137, 139, 148
 Schweiz 53, 110, 135
 Seoul 39
 Serbien 40, 75, 77–85, 88, 193
 Serbien (Königreich) 76
 Slowakei 19, 61, 135, 137, 140, 148, 186
 Slowenien 78, 139, 148, 193
 Sowjetunion 21, 23, 34, 36, 118
 → Russland
 Spanien 13, 18f., 54, 133, 139, 141, 196
 Straßburg 37, 40, 158
 Stuttgart 110–112
 Südeuropa 139, 177

- Südosteuropa 65, 81, 169
 Syrien 193
- Tarbes 90
 Treysa 110
 Tschechien 186
 Tschechische Länder 61
 Tschechoslowakei 17f., 39
- Ukraine 21, 68
 Ungarn 19, 28, 135, 137, 139f., 142, 148, 186,
 193, 197
- USA / Vereinigte Staaten von Amerika 25f.,
 33f., 36, 110, 113f., 119, 163, 175
- Valletta (Malta) 197
 Vatikan 19f., 25f., 32, 65, 67f., 85, 94
 → Kirchenstaat, Heiliger Stuhl, Lateran
- Washington 26
 Weißrussland 21
 Westeuropa 34, 36, 39, 61, 147, 150
- Zypern 61, 139

Personenregister

- Abrecht, Paul 36
 Adenauer, Konrad 29, 36, 118, 120
 Albert, Michel 177
 Amfilohije (Radović) 79, 83
 Asmussen, Hans 110f.
 Avramopoulos, Dimitris 189
- Barth, Karl 35, 116, 122, 124f., 129
 Bedford-Strohm, Heinrich 41, 59
 Benedikt XV. 14
 Benedikt XVI. 68
 Bigović, Radovan 85
 Bolkestein, Frederik 169
 Bonhoeffer, Dietrich 59, 124f., 129
 Bozanić, Josip 143
 Buttiglione, Rocco 145
- Casalis, Georges 117
- Deckers, Daniel 69
 Delors, Jacques 40, 46, 168, 175
 Dibelius, Otto 110–112, 123
 Diem, Hermann 35, 112
 Dimitras 144
 Dortel-Claudot, Marie-Marthe 90f., 93,
 98–100, 102
 → Colonel Dortel (Ehemann)
 Colonel Dortel 102
 → Dortel-Claudot, Marie-Marthe
 (Ehefrau)
 Dulles, Allen 34
 Dulles, John Forster 34
- Esping-Andersen, Gösta 164
 Essinger, Adam 102
- Feltin, Maurice 90, 93
 Formann, Egon 94
 Franco, Francisco 18f.
 Frings, Joseph 92f., 105
- Gasperi, Alcide De 29
 Gasparri, Pietro 16f., 20
 Gaulle, Charles de 36
 Gaus, Günter 114, 126
 Gollwitzer, Helmut 117, 128
 Greschat, Martin 109, 115, 118, 121, 123, 129
 Grimm, Dieter 162
 Guardini, Romano 94
- Habermas, Jürgen 165, 170f., 174
 Havel, Vaclav 39
 Heinemann, Gustav 37, 117f.
 Hitler, Adolf 17, 21, 111, 113
 Hockenos, Matthew 109, 115, 119, 126
 Hörhammer, Manfred 91, 94, 102–104, 106f.
 Horthy, Miklós 19
 Hromádka, Josef L. 35
 Huber, Wolfgang 55, 57, 177
- Irinej (Bulović) 84f.
 Irinej (Dobrijević) 77
 Irinej (Patriarch) 87
 Iwand, Hans-Joachim 35, 112

- Johannes XXIII. / Roncalli, Angelo 90
 Johannes Paul II. / Wojtyła, Karol 73, 108
 Juncker, Jean-Claude 189
- Käßmann, Margot 86f.
 Karl der Große 63
 Kekkonen, Urhoo 32
 Kennedy, Joseph P. 25
 Kirill I. 70
 Klieber, Rupert 18
 Kloppenburg, Heinz 117
 Kock, Manfred 53
 Kohnstamm, Max 31, 33, 37f.
 Koštunica, Vojislav 83
 Krastev, Ivan 196
- Landersdorfer, Konrad 92
 Lavrentije (Trifunović) 84
 Lefebvre, Marcel 68
 Lehmann, Karl 53
 Leibfried, Stephan 166
 Lehtonen, Risto 32
 Leo III. (oströmischer Kaiser) 63
 Leo III. (Papst) 63
 Leo XIII. 15f.
 Leon V. 63
 Liénart, Achille 105f.
 Lotichius, Frank 119
 Luther, Martin 110, 123
 Lynden, Carel Diederick Arnout
 Baron van 37f.
- Maury, Pierre 117
 Meier, Änne 94
 Meiser, Hans 112
 Milošević, Slobodan 82
 Monnet, Jean 31
 Muench, Aloysius 92
 Mussolini, Benito 20
- Niebuhr, Reinhold 114
 Niemöller, Else 113
 Niemöller, Hertha 117
 Niemöller, Martin 10, 35, 109–129
 Nolfo, Ennio Di 26
 Norden, Günter van 109, 118, 121
 Nuschke, Otto 120
- Orsenigo, Cesare 23
- Palamas, Gregorios 81
 Pareto, Vilfredo 146
 Paton, William 33
 Pavelić, Ante 19
 Pejić, Milan 86f.
 Philip, André 36f.
 Piłsudski, Józef 19
 Pius IX. 15
 Pius XI. 16, 20–23, 95f.
 Pius XII. / Pacelli, Eugenio Maria Giuseppe
 Giovanni 14, 16, 19, 21, 23–29, 90,
 93, 100
 Popović, Archimandrit Justin 81
 Probst, Josef 91, 93
 Putin, Wladimir 149
- Rajoy Brey, Mariano 141
 Rauch, Wendelin 103
 Remer, Otto Ernst 98
 Rich, Arthur 176
 Rieger, Elmar 166
 Roosevelt, Eleanor 113
 Roosevelt, Franklin D. 25f.
 Rougemont, Denis de 37
 Rusconi, Gian Enrico 144
- Salazar, Antonio 18
 Sangnier, Marc 91
 Schaefer, Hildegard 117
 Schlecht, Otto 177
 Schröffer, Joseph 92, 104–106
 Schumann, Robert 31
 Seipel, Ignaz 18
 Söder, Markus 56
 Stalin, Josef 21, 81
 Stempel, Hans 117
 Stepinac, Alojzije 19
 Stratmann, Franziskus 93
 Struve, Sergius A. P. 117
 Sturm, Marcel 117
 Szálasi, Ferenc 19
- Tardini, Domenico 19
 Taylor, Myron C. 25f.
 Thatcher, Margaret 164

- | | | | |
|--------------------------------|------------------|-------------------------------|---------------|
| Thielicke, Helmut | 112 | Verschuer, Helmut von | 38 |
| Tiso, Jozef | 19 | Vischer, Lukas | 38 |
| Tito, Josip Broz | 81 | Visser 't Hooft, Willem Adolf | 33, 35f., 38, |
| Tittman, Harold | 26 | | 110, 116 |
| Théas, Pierre-Marie | 90, 92f., 98–100 | Wette, Wolfram | 109, 118f. |
| Tödt, Heinz Eduard | 128 | Zapatero, José Luis Rodríguez | 141 |
| Velden, Johannes Josef van der | 92f., 97 | | |
| Velimirović, Nikolaj | 81 | | |