
Einführung

Günter Buchstab

Spätestens seit den Erweiterungsschritten der Europäischen Union, den Verhandlungen des Europäischen Verfassungskonvents und den Beitrittsverhandlungen mit der Türkei ist die Frage virulent, ob Europa ein „Zweckverband oder eine Wertegemeinschaft“¹ ist. Entwickelt hat sich die heutige Struktur der EU aus Montanunion, Euratom und Europäischer Wirtschaftsgemeinschaft, in erster Linie also aus ökonomischen Institutionen.² Die Errungenschaften, die im Verlauf der über 50-jährigen Integrationsgeschichte erreicht worden sind – Freiheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, Stabilität und Wohlstand –, können nicht hoch genug eingeschätzt werden: Die nationalen Wirtschaftsräume sind enger zusammengerückt, was zu einer wirtschaftlichen Leistungskraft und zu einem Wohlstandsniveau geführt hat, die bei Beibehaltung nationaler Barrieren nicht erreicht worden wären; auch ist der Weg zu einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik wie auch zu einer vertieften Zusammenarbeit der Justiz eingeleitet.

Ein Blick auf Gegenwart und Zukunft der europäischen Integration darf sich aber nicht darauf verengen, lediglich die institutionelle Entwicklung der Gemeinschaft seit dem Vorschlag Robert Schumans für eine Montanunion 1950 nachzuzeichnen. Denn die tiefere Dimension für den Integrationsprozess und die Frage nach einer europäischen Identität waren von dieser erfreulichen, aber doch eher pragmatisch-funktionalen Entwicklung lange Zeit kaum thematisiert. Seit den 1990er Jahren aber, als die Sowjetunion kollabiert und deren hegemonialer Anspruch als eine Legiti-

mationsbasis für den Zusammenschluss des freien Europas entfallen war und die jahrzehntelang abgeschotteten östlichen Gebiete wieder zu einem „geeinten Europa“ zählen, begannen Millionen Menschen immer intensiver, nach ihrer Identität zu fragen. Europa musste neu bedacht werden. Dabei geriet zwangsläufig die gemeinsame europäische Vergangenheit in den Blick. Liest man die Texte und Reden der Gründungsväter nach, so wird deutlich, dass ein kleines Kerneuropa nicht ihr Ziel war, allenfalls eine Etappe. Den Gründungsvätern war klar, dass sich Europa auf der Traditionsbasis gemeinsamer Grundsätze, einer „europäischen Wertegemeinschaft“ entwickeln sollte. Doch was ist unter *Wertegemeinschaft* zu verstehen? Es ist ja schon nicht leicht, eine überzeugende Antwort auf die Frage zu finden, was überhaupt gemeint ist, wenn von „europäisch“ und von Europa gesprochen wird. Als Kontinent lässt sich Europa kaum geographisch definieren, hat es doch keine natürlichen See- und Landgrenzen. Wer also ist Europäer? Was heißt es, Europäer zu sein? Was ist Europa und wie soll es aussehen? Zur Beantwortung dieser Fragen und zum besseren Verständnis des einzigartigen Integrationsprozesses muss man offensichtlich – neben einer Vielzahl unterschiedlicher Voraussetzungen – die jahrhundertelange Entwicklung eines Kulturraums in den Blick nehmen, der das „*objet politique non identifié*“ (Jacques Delors) von anderen Kontinenten abgrenzt.

Unverkennbar ist heute die Tendenz, Europa mit der EU zu identifizieren, so wie sie in der jüngeren historischen Epoche gewachsen ist. Wäre aber Europa als Kulturraum tatsächlich so eindeutig zu definieren, gäbe es nicht die Debatten um mögliche zukünftige Erweiterungen, um umstrittene Randzonen und entsprechende Überschneidungsbereiche. Und selbst wenn man die Annahme zugrunde legt, Europa wäre tatsächlich deckungsgleich mit der EU, die das spezifisch Europäische in sich vereint, so zeigen

sich bei einer detaillierten Analyse der Geschichte und der Verfasstheit der EU-Mitgliedsländer so starke Unterschiede und eine Vielfalt von kulturellen Strömungen und Einflüssen, dass die Staatenunion in einem überaus komplexen Licht erscheint.

Trotz aller sozialen, ethnischen und religiösen Differenzen brauche Europa eine politische Identität, eine Seele, mahnte der frühere Kommissionspräsident, Jacques Delors, an. Auf der Suche nach dieser Seele, der Identität Europas, wird vielfach auf seinen religiösen Hintergrund, die Prägung durch die christlichen Wurzeln verwiesen. Unumstritten für die Identitätsstiftung ist dieser Verweis auf das Christentum jedoch nicht. Bei den Verhandlungen im Europäischen Verfassungskonvent ergaben sich schon bei der Frage, ob in die Präambel eine *invocatio Dei*, ein Gottesbezug, eingeführt werden solle, erhebliche Differenzen. Dabei ging es denen, die sich für den Gottesbezug und den Hinweis auf die christlichen Wurzeln Europas – also den Christen, Kirchen und christlich-demokratischen Parteien – im Grunde weniger um einen symbolischen Akt als vielmehr um die Frage nach der geistigen und sittlichen Herkunft Europas und damit der Frage nach seiner Identität.

Bekanntlich hat der Konvent es abgelehnt, ausdrückliche Bezüge auf Gott und das Christentum aufzunehmen. In einigen nationalen Verfassungen ist der zivilreligiöse Aspekt deutlich thematisiert: Im deutschen Grundgesetz – auch ähnlich in einigen Länderverfassungen – heißt es: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“. Irlands Verfassung wird eröffnet mit dem Hinweis: „Im Namen der Allerheiligen Dreifaltigkeit“ und dem Bekenntnis zum „göttlichen Herrn“ Jesus Christus. Und die Verfassung Griechenlands beginnt mit den Worten: „Im Namen der Heiligen, wesensgleichen und unteilbaren Dreifaltigkeit“. Es gibt aber auch verfassungsrechtliche Traditionen, etwa in Frankreich, die vom Laizismus geprägt sind,

und gegen diese Traditionen waren derartige religiöse Bezüge im Konvent nicht durchsetzbar. Zwar wurde in den Debatten durchaus anerkannt, dass Europa christliche Wurzeln habe, aber auch durch die Antike und die Kultur des Humanismus und der Aufklärung sowie in der Moderne durch Säkularisierung geprägt sei. Immerhin verständigte man sich auf einen allgemeinen religiösen Hinweis, auf die Nennung „gemeinsamer Werte“ der europäischen Kultur mit der Formulierung: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.“

Obwohl der Konvent sich in dieser Frage also nicht zu einer einheitlichen Haltung verstehen konnte, ist doch unbestritten, dass es trotz aller Unterschiede in und zwischen den einzelnen Mitgliedern der EU, insbesondere zwischen West- und Osteuropa, durchaus Übereinstimmungen in den Wertepreferenzen der Europäer gibt.³ Was die religiöse Orientierung angeht, so bezeichnen sich etwa zwei Drittel der Menschen in Europa 1999 selbst als religiös orientiert, 30 % als nicht-religiös und 5 % als überzeugte Atheisten. Von 455 Millionen Einwohnern der EU sind heute ungefähr rund 40 % römisch-katholisch, ca. 20 % protestantisch. Durch den Beitritt Bulgariens und Rumäniens hat sich die Zahl der orthodoxen Christen auf rund 10 % erhöht. 12–15 Millionen (2,5–3,3 %) sind Muslime und eine Million Hindus. Festzuhalten ist deshalb: Europa ist nicht etwa religionslos. Dieser Befund ist bei genauer Betrachtung einzelner Länder allerdings durchaus zu differenzieren: Es gibt offenbar intensiv-religiös Orientierte, die über eine enge Bindung an ihre Kirche verfügen – etwa ein Drittel, sog. Privat-Religiöse mit schwacher kirchlicher Beteiligung, die etwa 11 % ausmachen –, „Distanzsympathisanten“ mit niedriger Kirchenbindung – ebenfalls ein Drittel – und ca. 20 %, die eher einer atheistischen Orientierung zu-

neigen. Wie sich diese Entwicklung in Zukunft gestalten wird, bleibt abzuwarten; vermutlich wird das Bild noch etwas „bunter“ werden.

Derzeit sind es wohl die „Religionskomponisten“, d. h. in ihrer religiösen Orientierung vage Vagabundierenden, die die stärkste Gruppe in vielen Bevölkerungen darstellen. Ob sich der Anteil der kirchlich orientierten Christen tatsächlich konsolidiert, wie manche Publizisten vermuten (Stichwort „Wiederkehr der Religion“), wird die Zukunft weisen. Zu denken geben allerdings die Zahlen in Deutschland: 1963 gab es in der „alten“ Bundesrepublik 21 Millionen Katholiken und 29 Millionen Protestanten, d. h. 90 % des 60-Millionen-Volkes gehörten einer der beider Kirchen an. 2003 – nach der Wiederherstellung der deutschen Einheit – sind es bei 82 Millionen jeweils etwa 26 Millionen. Kirchlich orientiert sind heute davon nur noch 60 %. Gingen früher 45 % der Katholiken sonntags zur Kirche, so sind es heute nur noch 15 % und von den Protestanten gar nur noch 3 %.

Die Religionsgemeinschaften sind also in einem kontinuierlichen Schwund begriffen, der langfristig für die Bedeutung des Christlichen im allgemeinen Bewusstsein wenig Gutes verspricht. Derartige Säkularisierungstendenzen lassen sich auch in anderen Ländern feststellen. Es mutet deshalb wie ein Paradox an, dass man angesichts dieser Situation nun in Europa das Problem seiner christlichen Wurzeln wiederentdeckt, wo doch die Säkularität die Mehrheit der Bevölkerung zu einem unumstößlichen Faktum zu werden schien.

Die Frage ist also, ob tatsächlich die christlichen Fundamente, die in der europäischen Geschichte unzweifelhaft eine wesentliche Rolle gespielt haben, auch heute noch eine prägende Kraft für den europäischen Kulturraum darstellen und identitätsbildend sind, ob christliche Werte stärker betont oder ob sie im politischen Leben eher ver-

nachlässigt werden, und ob die europäischen Grundwerte weitgehend frei von jeder Religiosität definiert werden können. Welche Bedeutung kommt heute der Menschenwürde und den Menschenrechten sowie den Grundwerten wie Freiheit, Autonomie, Toleranz, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechte und Menschenwürde, Gewaltenteilung usw. zu?

Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es zunächst einer Bestandsaufnahme über die Bedeutung des Christentums für die europäische Kultur, die das Wissen um den Charakter und die Vielgestaltigkeit Europas bündelt und zu einer Gesamtschau bringt. Dies war das Ziel einer Tagung vom 1. bis 5. November 2006 in Cadenabbia, dem internationalen Bildungszentrum der Konrad-Adenauer-Stiftung. Die dort vermittelten Erkenntnisse werden in diesem Band zusammenfasst. Sie sind ergänzt durch weitere Beiträge über Länder, die bei der Veranstaltung nicht explizit behandelt werden konnten.

Die Frage „Christentum und europäische Identität“ wurde in zwei schwerpunktmäßigen Themenkreisen behandelt. Zum einen wurden religions- und staatskirchenrechtliche Entwicklungen und Strukturen einzelner EU-Länder näher vorgestellt. Zum anderen wurde – vornehmlich unter religionssoziologischen Gesichtspunkten – das Thema Religion und Politik im Hinblick auf die Säkularität und Pluralität der Gesellschaft sowie der Religionsneutralität des Staates ins Auge gefasst.

Rudolf Lill zeigt das Kirche-Staat-Verhältnis in historischer Perspektive auf. Das spezifische Zusammenwirken von Kirche und Staat geht auf das europäische Mittelalter zurück. Doch wurde hier schon eine systematische Scheidung der Kompetenzen von geistlicher und weltlicher Gewalt vorgenommen (u. a. im Investiturstreit um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert), die bis heute grundlegend

für den europäischen Kultur- und Politikbegriff geblieben ist. Die deutschen Reformatoren hatten ihre neue Kirche eng an den Landesherrn gebunden, ein Verhältnis, das in Preußen bis 1918/19 Bestand hatte. Die katholische Kirche hingegen behauptete – auch in den geistlichen Territorien – weitestgehend ihre Unabhängigkeit. Die Säkularisation (1803) und das Ende des alten Reiches (1806) schufen eine neue, bis heute fortwirkende Grundlage: Es entstand in Deutschland der moderne Staat mit seinen säkularisierenden Tendenzen, dessen theoretische Grundlagen sehr viel weiter zurückreichen. Von besonderer Bedeutung war hier der Umstand, dass die Regelung des Verhältnisses zu Kirchen und Schulen an die Einzelstaaten fiel. Die rechtlichen Beziehungen wurden durch Konkordate mit dem Heiligen Stuhl sowie durch Kirchenverträge mit den protestantischen Kirchen auf eine neue Basis gestellt.

Die Beziehungen von Staat und Kirche in Europa lassen sich anhand von drei Modellen charakterisieren: 1. Das Staatskirchenmodell, in dem die vorrangig zugelassene Religion und der Staat eine Gesamtkörperschaft bilden. Eine Form dieses Modells war das protestantische Landeskirchentum. 2. Die Kooperation von Kirche und Staat bei prinzipieller Trennung der beiden Gewalten. Beide Gewalten respektieren die jeweiligen Rechtskreise der Gegenseite. 3. Das reine Trennungsmodell speist sich historisch aus starken antichristlichen und antireligiösen Ressentiments; es wird vor allem in Frankreich und Belgien praktiziert. Während evangelisch-konservative Kreise im 19. und noch im 20. Jahrhundert das Staatskirchentum verteidigten, forderte die katholische Bewegung in Frankreich, Belgien und in den deutschen Ländern seit Mitte des 19. Jahrhunderts die „Freiheit der Kirche“.

Die Deutsche Reichsverfassung von 1919 hat jene kompromisshafte Form gebracht, die das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland übernommen hat. Sie besteht

in einer grundsätzlichen weltanschaulichen Neutralität des Staates (Art. 136), in der Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit und der ungestörten Religionsausübung unter staatlichem Schutz, unter dem Vorbehalt der „allgemeinen Staatsgesetze“ (Art. 135). Demnach ordnen und verwalten die „Religionsgesellschaften“ ihre Angelegenheiten selbständig „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ (Art. 137). Die etablierten Kirchen bleiben damit Körperschaften des öffentlichen Rechts, mit der Befugnis zur Erhebung von Steuern (Art. 137). Die Korporationsrechte können auch anderen Religionsgemeinschaften zuerkannt werden, „wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“.

Die Freiheit der Kirchen vom Staat ist verbunden mit der Bestätigung ihrer öffentlichen Mitwirkungsrechte. In dieses staatsrechtliche Arrangement wurden auch die jüdischen Gemeinden einbezogen, deren Eigentum und Rechte von den Ländern nach 1945 wiederhergestellt wurden. Um Glaubensfreiheit und weltanschauliche Neutralität des Staates zu garantieren, bedarf es nicht der radikalen Trennung, wie dies seit 1905 in Frankreich der Fall ist.

Otto Depenheuer betrachtet das spannungsreiche Kirche-Staat-Verhältnis unter verfassungstheoretischen und rechtlichen Gesichtspunkten. Der staatliche Herrschaftsanspruch beinhaltet das oberste Gewaltmonopol; die Kirche beansprucht die höchste geistliche Gewalt. Problematisch wird dieses Verhältnis, wenn Religion ihren Wahrheitsanspruch auch „auf staatliche Agenden“ ausweitet oder umgekehrt der Staat in die Religionsfreiheit oder in innerkirchliche Angelegenheiten eingreift. Wenn eine Religionsgemeinschaft ihren auf Transzendenz gestützten Legitimitätsanspruch dem Staat direkt oder indirekt entgegenstellt, wird der Staat-Religion-Konflikt zur Machtfrage. Denn staatliche und religiöse Souveränitätsansprüche

sind „theoretisch nicht vermittelbar“. Souveränität ist begrifflich unteilbar, die wahrheitsvermittelte Souveränität ist nicht kompromissfähig.

Diese staats- und religionsrechtlichen Problemstellungen gewinnen gegenwärtig in der Öffentlichkeit immer mehr an Bedeutung. Das Verhältnis Kirche, Gesellschaft und Staat kann unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts in Europa nicht mehr in den überkommenen konventionellen Bahnen abgehandelt werden. Europa hat unter großen Anstrengungen und vielfältigen Konflikten ein Verhältnis von Kirche und Staat herausgebildet, das im Großen und Ganzen einen verlässlichen Rahmen für die Beziehungen der beiden Gewalten herausgebildet hat. Aber die Basiselemente dieser Rahmenordnung, nämlich die säkular-pluralistische Gesellschaft und religiös-neutrale Staatlichkeit, die erst die Parität der Religionsgemeinschaften garantieren, geraten immer mehr ins Wanken. Denn die Grundlagen des Verhältnisses von Säkularität, religiöser Neutralität des Staates und der grundsätzlichen Parität der Religionsgemeinschaften beruhen auf ethisch-kulturellen und Wertgrundlagen, die der Staat selbst nicht in der Hand hat (so auch das bekannte Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes) – Wertgrundlagen, die in der Gegenwart in signifikanter Weise Veränderungs- bzw. Erosionsprozessen unterworfen sind. Faktoren der „Achsenverschiebung“ sind u. a. die „Entchristlichung des christlichen Abendlandes“, andererseits ein signifikanter Zustrom von Menschen muslimischen Glaubens.

Problematisch in verfassungstheoretischer wie in religionspolitischer Hinsicht ist der Umstand, dass in der Religion und Kultur des Islam – bis auf relativ wenige muslimische Personen und Institutionen – eine Differenzierung zwischen religiöser Gemeinschaft und politischem Gemeinwesen traditionell nicht vorgenommen wird. Auch der historisch-kritische Umgang mit den Heiligen Schrif-

ten und der Tradition (Koran, Scharia u. a.) ist in der Regel im Islam nicht üblich, was gravierende Folgen für das ethisch-rechtliche Verständnis von Staat, Verfassung, Menschenrechten und Grundfreiheiten hat. Für das deutsche und das europäische Religionsverfassungsrecht bedeutet dies, dass die bisher so leistungsfähige Kirche-Staat-Beziehungen, deren Grundfragen man beantwortet glaubte, „neu gestellt und neu ausgehandelt werden müssen“.

So zeigt sich im historischen Rückblick und Vergleich die außerordentliche Leistung religiös-christlicher und philosophisch-kultureller Differenzierungen in Europa, wie sie in den komplexen religionsrechtlichen Regeln, der Unterscheidung zwischen Ethik und Recht und den verfassungsrechtlich definierten Zuständigkeiten von Religion und Politik zum Ausdruck kommen.

Markus Graulich behandelt die Katholische Kirche bzw. den Heiligen Stuhl als Subjekt des Internationalen Rechts, das mit dreizehn Ländern der EU Konkordate oder andere Verträge geschlossen hat, die die Zusammenarbeit auf bestimmten Gebieten regeln. Dabei kommen – entsprechend den jeweiligen Kirche-Staat-Beziehungen – unterschiedliche Aspekte zum Tragen. Unabhängigkeit und Autonomie beider Institutionen sind Grundbedingungen ihrer Beziehungen. Die Kirche hat die Menschenrechte in ihre Soziallehre integriert und im II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) die Differenzierung zwischen staatlich-zivilgesellschaftlichen Zuständigkeiten und kirchlichen Aufgaben einerseits sowie die Unterscheidung zwischen den politischen und kirchlichen Aufgaben der einzelnen Christen bzw. Katholiken zur Grundlage ihres sozialetischen Engagements gemacht. Die christlich-kulturellen und -politischen Maßnahmen obliegen den diplomatischen Vertretungen in den einzelnen Ländern und den zwischenstaatlichen Organisationen. Mit der Anerkennung des Status der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten und der Einladung zum Dia-

log hat die Europäische Union unterstrichen, „dass sie im Hinblick auf die Bewusstmachung, Erhaltung und Entwicklung der Werte, auf welchen die Union beruht und aus deren gestalterischer Kraft sie schöpft, auf die Mitarbeit und Unterstützung der Kirchen und Religionsgemeinschaften baut“.

Der zweite Teil der Tagung widmete sich der religionspolitischen Analyse einzelner EU-Länder.

Gottfried Küenzlen sieht die Gesellschaft und Politik der Bundesrepublik Deutschland und das Religionsrecht neuen Herausforderungen gegenüber: Die Differenzierungen zwischen Religion und Politik, die Werte der Verfassung und die religiös-neutrale Säkularität des Staates sind „Garantiemächte“ dafür, dass jede Religion frei gelebt werden kann und nicht unmittelbar ihre Normen und Wahrheitsansprüche in Politik umsetzt. Im westlichen Europa ist diese Entwicklung nicht gegen, sondern zusammen mit den Kirchen prägend gewesen. Die große Leistung des Christentums und vor allem der einzelnen Christen ist darin zu sehen, dass sie nicht beanspruchen, ihr theologisch-ethisches Normgefüge „eins zu eins“ in die politische Realität umzusetzen, sondern auf Toleranz und Konsens zu bauen. Es erfordert von den Christen als Bürgern ein hohes Abstraktions- und Differenzierungsvermögen, diese Ambivalenz religiöser und allgemein sittlicher Werte und Normen existentiell und im politischen Alltag durchzuhalten. Denn einerseits besteht von den Fundamenten der Heiligen Schrift und der Tradition her ein unbedingter Wahrheitsanspruch; aber individual- und sozialetisch ist dem Einzelnen die Relativierung und die stets auf Kompromiss ausgerichtete Modifizierung sittlich-kultureller Werte abverlangt. Diese Balance in der Haltung des Einzelnen korrespondiert mit der Balance im Gefüge des Kirche-Staat-Verhältnisses, dessen Ausdruck ein bewährtes und leistungsfähiges Staatskirchenrecht bzw. Religionsverfas-

sungsrecht ist. Was aber geschieht, wenn wir es kulturell und gesellschaftlich mit einer Religion wie dem Islam zu tun haben, die von dem modernen religiös-gesellschaftlichen Prozess, d. h. dem Auseinandertreten von religiöser Wahrheit und politischer Geltung, unberührt geblieben ist, davon unberührt bleiben will oder gar um ihres Selbstverständnisses und ihrer Identitätswahrung willen davon unberührt bleiben muss?

In der Diskussion wurde hinsichtlich eines möglichen oder wünschbaren Wandels des Islam auf die Entwicklungsfähigkeit von Katholischer und Evangelischer Kirche im Zusammenhang mit Menschenrechten und Demokratie im Laufe der letzten 150 Jahre verwiesen und die These vertreten, dass die Säkularisierung und Pluralisierung der Gesellschaft abhängig sei von der institutionellen Regelung des Staat/Kirche-Verhältnisses. Der religionssoziologische und religionspolitische Vergleich von christlicher und islamischer Religion zeigt allerdings, dass diese These nicht greift, d. h. der Islam prinzipiell nicht die Adaptionfähigkeit wie das Christentum besitzt, das von vornherein zwischen politischer und religiöser Gemeinde unterscheidet. Hinzu kommt, dass die Muslime in vielen europäischen Staaten unter religiös-politischen Differenzierungsbedingungen leben, ohne deshalb mehrheitlich zu denselben ethisch-kulturellen Modifizierungen ihrer religiösen Normansprüche zu neigen wie die Mitglieder der christlichen Kirchen. Das religiös-sittliche Differenzierungs- und kulturelle Adaptionsvermögen von Christentum und christlicher Kultur beruht nicht zuletzt auch auf personal-anthropologischen Faktoren (Individualisierung, Verantwortungsidee, historisch-kritischer Umgang mit der eigenen Tradition und den eigenen Quellen u.a.m.), die zugleich Grundlage der Verfassungsordnungen sind.

Das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in Belgien beruht, so *Emiel Lamberts*, größtenteils auf den verfassungs-

rechtlichen Regelungen von 1830, die auch für andere europäische Länder Vorbild waren und nicht zuletzt die Einstellungen der römisch-katholischen Kirche zum demokratischen Verfassungsstaat mit seinen säkularisierenden Tendenzen positiv beförderten. Die von Liberalen und Katholiken gemeinsam verabschiedete Verfassung von 1830 zeigte nämlich, dass das demokratisch-rechtsstaatliche, auf prinzipieller Trennung beider Gewalten beruhende Gemeinwesen sehr wohl die Kirchen- und Religionsfreiheit zu garantieren vermag. Zugleich war dies die Geburtsstunde der Christlichen Demokratie. Die von Katholiken geführten Regierungen Belgiens respektierten entsprechend die Autonomie des Staates. Durch die Konfrontation mit der liberalen Säkularisierungspolitik etablierte sich jedoch seit den späten 1880er Jahren ein starkes katholisches Vereinswesen. Je mehr die soziale Frage in den Vordergrund rückte, desto stärker weitete der politische Katholizismus seine Basis aus. So wurde die belgische Gesellschaft in fast allen Bereichen in ideologische, religiös-philosophische Segmente aufgeteilt („'versäulte' Gesellschaft“), ein Prozess, der um 1960 sein Ende fand zugunsten einer Verstärkung des Individualismus und Pluralismus sowie einer zunehmenden Säkularisierung, die vor allem der liberalen Partei zum Vorteil gereichte.

Nach *Gerard van Wissen* galten die Niederlande lange Zeit als Vorbild für ein weitgehend reibungsloses Neben- und Miteinander von Bürgern verschiedenster Religionen und Kulturen. Die Ereignisse der jüngsten Zeit aber haben die früher so positive Bewertung des Religion-Politik-Verhältnisses in den Niederlanden in ein kritisches Licht gerückt: Im Brennpunkt der heutigen religionssoziologischen und religionsrechtlichen Diskussionen steht vor allem der Islam.

Die neue Situation ist durch drei Entwicklungen bedingt: 1. den dramatischen Mitgliederchwund der christlichen

Kirchen seit den 1960er Jahren, 2. das Ende der Tabuisierung der Religion besonders bei der Jugend. Die Gläubigen haben immer weniger Scheu, ihre Religion öffentlich zu bekennen – eine Entwicklung, die vor allem auch durch den Öffentlichkeitsanspruch des Islam befördert wurde. 3. Damit gerät das *Religion-Gesellschaft-Politik-Verhältnis* in das *Dilemma*, das E.-W. Böckenförde beschrieben hat: Der Staat hat keine eigenen moralischen Grundlagen, er lebt vielmehr von den Normen und Werten seiner Bürger. Diese sollen also einerseits gemäß ihren eigenen moralischen Werten in der Gesellschaft leben; die Religion ist insofern für den politisch-gesellschaftlichen Diskurs durchaus von Relevanz. Andererseits aber soll der Glaube Privatsache sein und im öffentlichen Leben möglichst marginalisiert werden. Im Umgang mit dem Islam müssten daher künftig verstärkt Respekt und Toleranz zum Tragen kommen.

Jean-Paul Willaime beschreibt in seiner Übersicht über die Entwicklung in Frankreich das wohl spannungsreichste Kapitel des Kirche-Staat-Verhältnisses in Europa. Das Trennungsgesetz von 1905, das in beträchtlichem Maße noch Anklänge an das kulturkämpferische Milieu des 18. Jahrhunderts erkennen lässt, prägt bis heute – vor allem im Ausland – das Bild von einem religionspolitischen Verständnis, das in dieser Schärfe für die Religionspolitik in Frankreich nicht mehr zutrifft. Das hat auch Konsequenzen für die anderen europäischen Länder. Denn der Begriff Laizismus wird dort meist unter Verweis auf die französische Religionspolitik bis zum Ende des Ersten Weltkriegs übernommen. Aber der kämpferische Laizismus (*laïcisme*) mit seiner radikalen Trennung von Kirche und Staat wich schon in der Zwischenkriegszeit einer moderaten Laizität, die in Unterscheidung von dem zuvor dominierenden radikalen Trennungsmodell als *laïcité nouvelle* bezeichnet wird.

Bei allen Bemühungen des französischen Staates und seiner Kulturbehörde um eine Verbesserung der Beziehun-

gen zwischen Kirche und Staat ist jedoch das Misstrauen gegenüber der Religion nie ganz verschwunden. Ein neues Verhältnis von Religion und Staatsgewalt zeigt sich – nicht nur in Frankreich, sondern auch in anderen EU-Ländern – in den aktuellen religionspolitischen Debatten angesichts muslimischer Kopftücher und anderer Konflikte. Deren Behandlung in den Medien lässt erkennen, dass die „laïcité“ eine „französische Leidenschaft“ bleibt. Die moderatere Religionspolitik der letzten Jahrzehnte beruht nicht zuletzt auch auf dem Arrangement der französischen Christen und der Kirchen Frankreichs mit dem laizistischen Trennungssystem. Die Kirchen sind längst zu Verteidigern der demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung geworden. Zweifellos verlangt die freundliche Trennung von beiden Seiten, Kirche und Gemeinwesen, „einen hohen Grad an pluralistisch-toleranter und demokratischer Reife“.

Nach *Sergio Belardinelli* ist das Kirche-Staat-Verhältnis in Italien bis heute durch die „Römische Frage“ belastet. Das „Risorgimento“, d. h. die Wiederherstellung der Italienischen Nation unter gewaltsamer Eingliederung des Kirchenstaats im 19. Jahrhundert, hat die italienischen Katholiken gespalten, was direkt oder indirekt bis heute die italienische politische Auseinandersetzung prägt. Klerikalismus und Antiklerikalismus in Italien erklären sich nur aus ihren historischen Belastungen. Der Faschismus, der das Zusammenwachsen zur Nation gewaltsam herstellen wollte, hat zwar die „Römische Frage“ durch die Verträge mit dem Vatikan 1929 rechtlich gelöst; aber die antiliberalen und antikatholischen Einfärbungen des Faschismus und sein gegen die Christliche Volkspartei von Luigi Sturzo gerichteter Aktionismus begünstigten die Spaltung der italienischen Gesellschaft, unter der die politische Kultur der Nachkriegszeit zu leiden hatte. Die Democrazia Cristiana von Alcide de Gasperi war zwar davon ausgenommen, aber danach war das Verhältnis zwischen Kirche und Poli-

tik in Italien von Extremen geprägt: „Entweder war die Verbindung zu eng, oder das Verhältnis war zu kämpferisch.“ Die Folge ist, dass die Italiener – anders als in anderen Ländern Europas – die Laizität lediglich als Wertneutralität des Staates ansehen wollen. Ermutigend sei, dass ein Großteil der Italiener heute einen Staat und eine Politik anstreben, die sich der integrativen Kraft der Religion bewusst ist, zugleich aber von einer konfessionalistisch geprägten Politik Abstand halte.

Mariano Delgado sieht als Problem des modernen Spaniens die Unversöhnlichkeit „der zwei Spanien“: „Wenn ein Spanien siegte, wollte es immer auch restlos siegen.“ Dies galt für die laizistisch-liberale Bewegung ebenso wie für das konservative Spanien unter Franco. Nach der Wiederherstellung der Demokratie Mitte der 1970er Jahre schienen beide Seiten das Daseinsrecht der jeweils anderen Seite nicht in Frage zu stellen. Aber seit der politischen Wende vom März 2004 herrscht wieder ein militanterer Laizismus, der zwar Religion und Kirche nicht mehr offen verfolgt, jedoch mit gewaltlosen Maßnahmen und mit Hilfe der Massenmedien (u. a. der Medienkonzern PRISA mit der Tageszeitung EL PAIS, der Radiosender SER sowie der Fernsehsender CANAL PLUS) den Wirkungsbereich der Kirche in der Öffentlichkeit zu beschränken sucht. Der spanische Laizismus zielt heute ungeniert die Hegemonie im Bereich der Kultur und der Werteerziehung an. Hierzu zählen: Herabsetzung des Religionsunterrichts zu einem notenfremen Wahlfach am Rande des Unterrichts sowie Kritik an der „altmodischen“ traditionellen Familienmoral und deren Distanzierung von der Homo-Ehe. Ferner wird eine Revision der Verfassung von 1978 (wegen der Erwähnung des Katholizismus in Art. 16) und eine Revision der Staatsverträge mit dem Heiligen Stuhl von 1979 erwogen, verbunden mit der Drohung, dass der Staat die finanziellen Zuwendungen an die Kirchen aufgeben werde. Ma-

riano Delgado sieht daher Spanien immer „noch im Übergang zur Moderne“.

Eine besondere Ausprägung des Kirche-Staat-Verhältnisses zeigt sich in den protestantisch geprägten Kirchen von Nordeuropa, das *Yvonne Werner* am Beispiel von Schweden vorstellt. „Das Prinzip der Oberhoheit des Staates über die Kirche und der Primat der Politik über die Religion im Gesellschaftsleben stellen zwei Konstanten der nordischen Denkart und Mentalität dar, die als Erbe der reformatorischen Tradition bezeichnet werden können.“ Ein weiterer wichtiger Faktor ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Individuums – ein Freiheitsprinzip, das allerdings lange Zeit mehr Theorie als Praxis gewesen ist und durch eine rigide Religionsgesetzgebung in seinen Wirkungen eingeschränkt wurde. Es sollte lange dauern, bis das Recht der religiösen Gewissensfreiheit auch in den Verfassungen der nordischen Länder zum Durchbruch kam. Mit der Konstitution von 1849 ging Dänemark den Nachbarländern voran. In Norwegen und Schweden wurde die Religionsfreiheit erst 1951 bzw. 1969 eingeführt. Bis 1996 waren alle neugeborenen Schweden automatisch Mitglieder der Staatskirche. Erst 2000 wurde mit der Trennung von Kirche und Staat eine weitgehende Autonomie der evangelisch-lutherischen Kirche geschaffen, die „offen und demokratisch“ sein soll. In Norwegen, Dänemark, Finnland und Island hat man das Staatskirchentum bewahrt, teils weil man keine einigende Lösung zur Neureglung des Kirche-Staat-Verhältnisses finden konnte, teils weil man keine Änderungen wünschte. Konfliktpunkte in den nordischen protestantischen Kirchen unter Pastoren und Gläubigen sind insbesondere die Ordination von Frauen (in manchen Kirchen mehr als die Hälfte der Ordinierten) sowie der Religionsunterricht, der seit den Schulreformen der nordischen Länder nach dem Zweiten Weltkrieg schrittweise entkonfessionalisiert wurde und in eine formal neutrale Religionskunde überführt wurde.

Besondere Ausprägungen der religiösen und religionspolitischen Bedingungen sind auch für die Kirchen in Mitteleuropa zu vermerken, wobei die Unterschiede zu den Ländern West-, Süd- und Nordeuropas keineswegs nur auf die systematische Unterdrückung der Religion unter dem Kommunismus zurückzuführen sind, sondern auf anderen historischen und kulturellen Entwicklungen beruhen. *Petr Fiala* erläutert diesen Befund am Beispiel der tschechischen Republik. Tschechien gilt – neben den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland – als das europäische Land, in dem der Atheismus am weitesten fortgeschritten ist. 60 bis 70 % der Bevölkerung sind konfessionslos. Die größte Konfession ist der Katholizismus, zu dem sich heute ein knappes Viertel bekennt (1918: rund 80 %). Die starke Atheisierung des Landes lässt sich nicht einfach als Resultat von 40 Jahren kommunistischer Diktatur erklären, sondern hat tiefere Wurzeln. Mit der Entwicklung der Eigenstaatlichkeit des Landes wuchs die Abneigung gegen den Katholizismus. Diese rührt u. a. daher, dass man die Katholiken aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche für nicht integrierbar hielt und als „fremde Elemente“ ansah, die einem auswärtigen Souverän, dem Papst in Rom, unterstehen. So gab es nach 1918 starke antirömische Ressentiments in Gesellschaft und Staat, die die Stellung von Katholiken und katholischem Glauben schwächten.

Nach der Wende 1989/90 erlangte die katholische Kirche für eine kurze Zeit eine Besserstellung in der Gesellschaft („komparativer Vorteil“), doch hatte sie diese Position schon bald wieder verspielt. Gründe hierfür waren zum einen der Umstand, dass die Kirche auf der Zurückgabe ihres Eigentums bestand; zum anderen versuchte ein Teil des Klerus, in die aktuelle Politik des Landes einzugreifen. Dies weckte in der Bevölkerung wieder ältere Ressentiments, was dazu führte, dass die Kirche als macht-

und geldhungrig kritisiert wurde. Ein Faktor der kirchlichen Marginalisierung ist nicht zuletzt darin zu sehen, dass die Kirche in der öffentlichen Meinung hinsichtlich der aktuellen sozialen und kulturellen Herausforderungen oft hilflos wirkt.

Wesentlich anders als in Tschechien ist die religiöse und religionspolitische Situation in der Slowakei. Nach *Olga Gyarfášová* gilt Slowakien sowohl in der Selbst- wie auch in der Fremdeinschätzung als „sehr christliches Land“. Das zeigen auch die Statistiken (Daten von 1991 und 2001): Rund 84 % der Bevölkerung sind gläubig, davon 68,9 % römisch-katholisch, 6,9 % evangelisch, 4,1 % griechisch-katholisch, 2 % reformistisch-katholisch; 13,7 % sind ohne Konfession, 2,2 % machten keine Angaben. Die Protestanten stellen zwar nur eine kleine Minderheit dar; doch bleibt das nationale Erwachen in den 1840er Jahren eng mit dem Protestantismus verbunden, der mit seiner Bibelübersetzung die Entwicklung der slowakischen Literatursprache förderte. Die Verfassung vom September 1992, die auf säkularen Werten basiert, garantiert das Grundrecht der Religionsfreiheit. In der Präambel wird das Christentum erwähnt, das von der Bevölkerung auch als „Symbol der nationalen Identität wahrgenommen“ wird (die Slawenapostel Kyrill und Method hatten im 9. Jahrhundert das Christentum nach Böhmen und Mähren gebracht).⁴ Das Konkordat zwischen der Slowakischen Republik und dem Vatikan garantiert die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche und regelt die Zusammenarbeit von Kirche und Staat auf den Gebieten Bildung, Schule, Wohlfahrt, Gesundheit und Spezialbereichen der Seelsorge.

Remigiusz Sobański behandelt das katholisch geprägte Polen. Gemäß der Verfassung von 1921 hatte die katholische Konfession den Status einer „Hauptstellung unter gleichberechtigten Konfessionen“, wobei die gesetzlich nicht anerkannten Religionsgesellschaften ihre Arbeit

nach Maßgabe des Vereinsrechts durchführen konnten. In der „Volksrepublik Polen“ wurden nach dem Zweiten Weltkrieg Kirche und Staat getrennt, wobei die kommunistischen Machthaber die Kirchenhoheit anstrebten. Die Schikanen gegenüber der Kirche änderten sich im Laufe der Zeit. Die Etappen reichten vom Kampf gegen den „politischen Klerikalismus“ in den 1950er Jahren über die Epoche der vollen Säkularisierung und Laizierung bis hin zur Zeit der sog. „Neuen Verhältnisse“ nach 1970, in der die religionsrechtlichen Regelungen seitens des Staates direkt mit Rom ausgehandelt wurden. Durch die Kirchenpolitik Papst Johannes Pauls II. seit 1978 war die polnische Regierung gezwungen, ihr Verhältnis zur Kirche mit den katholischen Bischöfen des Landes abzustimmen. Zu einem auskömmlichen Verhältnis kam es jedoch erst nach dem Wendejahr 1989. Die neue polnische Verfassung von 1997 wahrt die „Unparteilichkeit“ der öffentlichen Gewalt gegenüber religiösen, weltanschaulichen und philosophischen Überzeugungen und garantiert die Freiheit, diese öffentlich zu äußern. Zur neuen Religionsfreiheit gehört auch das den Eltern garantierte Recht der religiösen, ihren Überzeugungen entsprechenden Erziehung der Kinder sowie die Möglichkeit des Religionsunterrichts in der Schule, dessen Teilnahme jedoch freiwillig ist.

Ungarn zeichnet sich besonders durch seine Multikonfessionalität aus. Darauf verweist *Zoltán Balog*. Gemäß einer Volkszählung von 2001, der ersten seit 1941, sind 54 % der Bevölkerung (ca. 10 Millionen) katholisch, 16 % reformiert-protestantisch, 3 % lutherisch, je 1 % Juden und orthodoxe Christen; 12 % konfessionslos, 12 % sind ohne Angaben. Die christliche Staatsgründung erfolgte im Jahr 1000, also noch vor dem Schisma zwischen der orthodoxen und der römischen Kirche. Orthodoxe und römische Christen lebten in Ungarn immer schon nebeneinander. Mit der Reformation wurden Calvinisten und Protestanten (Augs-

burger Konfession) vorherrschend und nahmen ca. 90 % der Bevölkerung ein. Zugleich wurde das Land damals vom Osmanischen Reich besetzt. Nach der Zurückdrängung der Osmanen Ende des 17. Jahrhunderts erfolgte die Rekatholisierung der Bevölkerung durch das Haus Habsburg. Unter dem Kommunismus wurden der kirchliche Besitz – ausgenommen die Pfarreien – enteignet, kirchliche Vereine und Verbände verboten, die Orden aufgelöst (60 % des Schulwesens waren bis dahin in kirchlicher Hand) und die Kirche ganz in den privaten Bereich zurückgedrängt.

Eine Wiederbelebung der Religion ist zwar seit der Wende festzustellen. Kirchlich gebunden sehen sich 15 %, als allgemein religiös bezeichnen sich 51 %. Immerhin sind 5 bis 10 % der Schulen, Kindergärten und Hochschulen in kirchlicher Hand. Das Verhältnis Konfessionsschulen zu staatlichen Schulen beträgt nach Schülerzahlen gerechnet 1:5 (bei ca. einer halben Million Schüler). Auch Caritas, Diakonie und kirchliches Vereinsleben haben sich revitalisiert. Ungelöst ist die Frage des Religionsunterrichts, der fakultativ geregelt ist und wachsende Abmeldequoten aufweist; ein philosophischer oder ethischer Ersatzunterricht existiert nicht.

Griechenland war das einzige EU-Land (seit 1981), dessen Bevölkerung mehrheitlich zur orthodoxen Kirche gehört – so vermerkt dies *Vasilios N. Makrides*. Die Rolle der Orthodoxie im Lande ist „nicht unumstritten“. Als orthodox geprägtes Land hat Griechenland andere religionspolitische Ausprägungen als die durch den Katholizismus und den Protestantismus beeinflussten Länder Europas. Zwar kann Griechenland auf sein „westliches“ Erbe, nämlich seine Philosophie und Kultur in der Antike, verweisen, doch kann eine Kontinuität der philosophisch-kulturellen Tradition kaum für die byzantinische Epoche angenommen werden, wenngleich es im neugriechischen

Staatsdenken Bemühungen gab, eine solche Kontinuität geschichtlich und religiös herzustellen. Schließlich kann nicht übersehen werden, dass die griechische Identität durch die osmanische Kultur während der über 400 Jahre dauernden Besatzung geprägt worden ist, die in der Orthodoxie auch orientalische Ideen hinterlassen hat. Die dadurch bewirkte Abgrenzung von West- und Mitteleuropa hat bis heute Folgen für das „europäische Selbstverständnis des Volkes“ – erkennbar bis heute noch in der Redewendung „ich gehe nach Europa“, wenn man nach West- und Mitteleuropa reist.

Griechenland hat durch seine historischen Prägungen auch ein wesentlich anderes Verständnis der Staat-Kirche-Beziehungen als die anderen EU-Staaten, sieht man hier von den drei anderen mehrheitlich orthodoxen Ländern ab. Bestimmend ist das die gesamte orthodoxe Kultur durchdringende Symphonie-Prinzip: Staat und Kirche werden zwar prinzipiell unterschieden, aber politisch-religiös sind sie stark aufeinander bezogen und unterstützen sich gegenseitig. Bis heute ist daher eine Trennung von Staat und Kirche „unerwünscht“. Da der Staat mit der politischen und sozialen Ordnung identifiziert wird, konnte sich in der orthodoxen Kirche keine Staats- und Soziallehre entfalten. Die Kirche hat die Nationalisierung des neugriechischen Staates befürwortet; sie versteht sich als Stütze des Staates und trägt somit zur Identität des neugriechischen politischen Gemeinwesens bei, das sich als eine Verbindung von Hellenismus und Christentum versteht. In der Verfassung von 1952 wurde die orthodoxe Kirche als „vorherrschende Religion“ anerkannt, was im Sinne der „Religion der Mehrheit des Volkes“ zu verstehen ist. Die unausweichliche Pluralisierung der griechischen Gesellschaft dürfte die orthodoxe Kirche und Religion als Integrationsfaktor in Frage stellen und beträchtliche Spannungen mit sich bringen.

Abgerundet wird die Bestandsaufnahme durch *Manfred Brocker* mit einem Vergleich der Religionspolitik in den USA und in der EU. Obwohl es in beträchtlichem Maße religiös-kulturelle Kräfte waren, die auf die Besiedlung und die Staatsbildung der USA Einfluss nahmen, enthält die amerikanische Bundesverfassung – abgesehen vom Schlusspassus („unterzeichnet im Jahr unseres Herren“, 1787) – keinen Bezug auf Gott. Die fehlende *vocatio Dei* ist indes keineswegs Ausdruck religionsfeindlicher Einstellung, sondern – wie die US-Verfassungsgeschichte zeigt – vielmehr von der Sorge getragen, das Gemeinwesen um der Integrität der Religion willen nicht religiös zu überhöhen und religiöse Minderheiten nicht zu diskriminieren. Der vor allem in den einzelnen Bundesstaaten lange Zeit wirksame Trend zu individuellen Regelungen (Schulgebet, religiöse Symbole, Religionsunterricht u. a.) ist seit den 1950er Jahren der Tendenz des Supreme Court und anderer Bundesorgane gewichen, die Trennungsbemühungen der Bundesverfassung auch auf die Staaten auszudehnen und so die negative Religionsfreiheit stärker zu begünstigen.

Die USA zeichnen sich durch ein Nebeneinander von konfessionell-kirchlicher Religiosität und Zivilreligion aus. Die Zivilreligion versteht sich als „das gemeinsame Wertefundament“, auf das sich alle US-Bürger berufen können, um ihre Gemeinsamkeit zu benennen. Zivilreligion umfasst gemeinsame Symbole, Rituale und gemeinsame Prinzipien nicht-konfessioneller Art, die die Bürger an das politische Gemeinwesen binden und dieses legitimieren. Im Sinne von Hermann Lübbe meint Zivilreligion das Ensemble von Grundbelangen eines politischen Systems, die der menschlichen Disposition entzogen sein sollen. Dieses Fundament beruht unter anderem auf den öffentlich vermittelten Sinnbezügen („Vorsehung“, Transzendenzbezug des Gemeinwesens, Symbole der Staatsrepräsentation, national-religiöse Feiertage wie der Unabhängigkeitstag u. a.).

Zusammenfassend kann man das Beziehungsfeld von Religion und Religionspolitik definieren als ein Nebeneinander von „Ordnungsglauben“ und „Heilsglauben“, die in gewissem Sinne miteinander korrespondieren, hinsichtlich ihres Wirkungsfeldes aber streng zu unterscheiden sind. Die Zivilreligion fungiert – bei gleichzeitiger Zurückdrängung früherer christlich-protestantischer Bezüge – als „Identitätsstiftung und allgemeines Wertefundament“ der religiös und ethnisch hochdifferenzierten, pluralistischen US-Gesellschaft.

Auch in Europa zeigt sich ein deutlicher Trend, die konfessionell-christlichen Bezüge aus der öffentlichen Präsentation des Gemeinwesens zu verdrängen. Aber die Installierung einer zivilreligiösen Ordnung und Kultur in Europa, d. h. eine Übertragung der konfessionell-religiösen Vorstellungen und zivilreligiösen Kultur im Sinne einer amerikanischen „Parallelwelt“ auf die EU-Länder und deren religionspolitische Situation, scheint äußerst fraglich. Solche Voten übersehen die historischen Entstehungsbedingungen der amerikanischen Zivilreligion, die nicht einfach Europa künstlich aufgepfropft werden kann. Zivilreligiöse Haltungen dieses Ausmaßes sind der europäischen Kultur und Religionspolitik fremd, wenngleich andererseits bestimmte Tendenzen der Religionspolitik der USA auch in europäischen Staaten durchaus zu beobachten sind. Der Entwurf des Europäischen Konvents vom Juli 2003 hat im Übrigen in Artikel I-51 den Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften in den EU-Ländern festgeschrieben und entsprechend eine EU-Zuständigkeit in religionspolitischen Fragen ausgeschlossen. Die Europäische Union wird religionspolitisch wohl eigene Wege gehen müssen – so das Fazit von Brocker.

Der letzte Beitrag von *Rudolf Uertz* befasst sich – ausgehend vom Buchtitel – mit den ideengeschichtlichen Prägungen europäischer Kultur und Politik. Mag dem Laizis-

mus der verschiedensten Spielarten von seinem neutralistischen Ansatz her auch die Frage nach den christlichen Wurzeln Europas als obsolet erscheinen, so zeigt doch die jüngere deutsche und europäische Verfassungsgeschichte die besondere Prägekraft christlicher Wertvorstellungen – auch hinsichtlich des säkular-pluralistischen Gemeinwesens und seiner Wert- und Rechtsgrundlagen. So ist der Begriff der Menschenwürde, der im Grundgesetz der Bundesrepublik wie auch in anderen Verfassungen als Staatsfundamentalnorm dient, ohne die christlich-jüdische und humanistische Tradition Europas nicht vorstellbar. Anschaulich zeigt sich in diesem Beitrag noch einmal, dass der säkulare und religionsoffene Charakter Europas – trotz aller Divergenzen zwischen Religion und Politik, Kirche und Staat – „nicht durch Beiseitstellung des Christentums, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und in der Umsetzung gerade auch christlicher Gedanken erwachsen ist“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde).

Als Quintessenz lassen sich bei einer Betrachtung der Verhältnisse von Staat und Kirche und des Zustands von Religiosität und Kirchlichkeit in Europa viele Sonderwege und Unterschiede, also eine Vielfalt in Einheit feststellen. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist im historischen Prozess vielfachen Wandlungen unterworfen gewesen: Das *sacrum imperium* des Mittelalters, das „Kirchenstaatstum“, ist in der frühen Neuzeit vom „Staatskirchentum“ abgelöst worden, in dem die Kirche in die Staatszwecke des souveränen Staats eingebunden und instrumentalisiert war. Im 19. Jahrhundert entwickeln sich drei Typen: die „Staatskirchenhoheit“, in dem Staat und Kirche zwar verschieden und eigenständig waren, die Kirchen aber unter staatlicher Aufsicht standen, dann das Koordinationssystem, in dem zwischen den beiden Seiten Verträge und Konkordate geschlossen

wurden, und schließlich die strikte Trennung von Staat und Kirche. Heute sind wohl zwei Typen vorherrschend, einerseits das „Verbundensein“ von Staat und Kirche, andererseits das „Gelöstsein“ von Staat und Kirche – jeweils in vielfacher Nuancierung und Abstufung. In der Behandlung der verschiedenen Länder hat sich gezeigt, dass dies allerdings eher idealtypische Konstruktionen sind.

Ebenso differenziert stellt sich der Befund von Religiosität und Kirchlichkeit in den einzelnen Ländern dar: Es gibt stark religiös geprägte – wie etwa die Slowakei oder Polen –, aber ebenfalls stark säkularisierte, in denen die Religion ihre öffentliche Rolle eingebüßt hat und als Instanz der sozialen Kontrolle weitestgehend ausfällt. Schließlich ist in vielen Ländern eine offenbar wachsende vagabundierende Spiritualität festzustellen, die wenig mit traditioneller Kirchenbindung zu tun hat.

Dieses recht unübersichtliche Bild erlaubt – nicht nur wegen der Vielfalt der verschiedenen Konfessionen (katholisch, lutherisch, reformiert, orthodox) und multikonfessioneller Orientierungen, sondern auch wegen starker islamischer Präsenz vor allem in den westlichen EU-Ländern – nur schwerlich eine klare Definition von Christentum als der einzig prägenden Grundlage europäischer Identität. Jedenfalls kann das Christentum heute kaum als verbindliche Leitkultur, sondern eher als kultureller Hintergrund bezeichnet werden; unbestritten aber ist, dass die Normen des Kultur- und Sittlichkeitsverständnisses der europäischen Länder religiös wie ethisch durch das Christentum wesentlich beeinflusst sind und dieses zur europäischen Wertegemeinschaft und zur Identität Europas einen erheblichen Beitrag geleistet hat.

Auch bei der Frage nach einer Definition nationaler Identitäten ergeben sich keine eindeutigen Antworten. Hier gibt es im jeweils nationalen Rahmen eine Vielzahl unterschiedlicher regionaler, sprachlicher, kultureller, reli-

giöser Komponenten, die auf die – vielfach gebrochenen – Identitäten einwirken. Deshalb kann eine allgemeine – und damit wenig spezifische – Definition nationaler Identität eigentlich weniger aus der Binnensicht eines Landes, sondern vielmehr aus der Vogelperspektive – sozusagen von außen – gefunden werden.⁵ Ähnlich ist die Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach der europäischen Wertegemeinschaft zu finden.

Aus der Vogelperspektive – etwa aus lateinamerikanischer, chinesischer oder arabischer Sicht – wird das Europa der EU als eine Einheit, ein Christenbund, wahrgenommen. Doch auch in der Binnenansicht lässt sich – trotz der festgestellten Vielfalt – Gemeinsamkeit begründen. Sie beruht auf der langen Tradition, dem Christentum, der Aufklärung und dem Humanismus, auf Demokratie, Menschenrechten, Grundfreiheiten, Rechtsstaatlichkeit, Modernisierung, Pluralisierung der religiösen Sphäre, Toleranz- und Integrationsbereitschaft sowie dem christlichen Menschenbild, der Unantastbarkeit der Würde des Menschen und der europäischen Regeln und Normen im Staat-Kirche-Verhältnis – alles Elemente, die zur Prägung einer europäischen Wertegemeinschaft durch das Christentum gehören. Wenn die Würde des Menschen als eine dem Staat vorgegebene Fundamentalnorm zum Maßstab des Rechts wird und die Ordnung der Norm von hierher ihre Grenze erfährt – Wertvorstellungen, die auf der Basis des Christentums gewachsen sind –, dann sind Staat und Politik ein Wert- und Normgefüge, das sie selbst in seinem Wesenskern niemals antasten dürfen. Wer sich dieser Grundlagen unseres Zusammenlebens und dieser Prägung bewusst ist, der denkt europäisch: *Ut omnes unum sint.*

Anmerkungen

¹ So Josef ISENSEE in: FAZ vom 15.1.2007.

² Vgl. Rudolf UERTZ: Von der Montanunion zur EU. Die Europaidee und ihre politische Realisierung. In: Günter BUCHSTAB / Rudolf UERTZ (Hrsg.): Nationale Identität im vereinten Europa, Freiburg i.Br. 2006, S. 30–54.

³ Vgl. Hermann DENZ (Hrsg.): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002; European Values Study. Changing Values and Beliefs in 85 countries, Leiden 2007.

⁴ Vgl. Ewa KOWALSKÁ: Kyrill und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowakei. In: Stefan SAMERSKI (Hrsg.): Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert, Köln 2007, S. 116–127.

⁵ Dazu BUCHSTAB / UERTZ (wie Anm. 2).