

3. Essay in güterethischer Hinsicht: Europa

3.1. Der europäische Frieden

Die christliche Verantwortung wird in dieser Protestantischen Ethik des Politischen auf die Zivilgesellschaft, die Schicksalsgemeinschaft der Nation und in einem kosmopolitischen Sinn auf die globale Gemeinschaft aller Menschen bezogen. In den Epochen eines überreizten Nationalismus wurde dieses Spektrum verengt und insbesondere die globale Verantwortung vernachlässigt, ja theologisch denunziert. Das europäische Einigungswerk nach dem Zweiten Weltkrieg ist der Versuch, eine politische Ebene zu etablieren, auf der nationale und internationale Interessen ausgeglichen werden und das Gebot der Feindesliebe als Völkerverständigung konkret umgesetzt wird. Die ökonomische Verflechtung der Märkte, die Maßnahmen zur Versöhnung und Völkerverständigung und der sukzessive Aufbau politischer Institutionen in Europa sind die sittliche Antwort auf die Aporien des überspitzten und – gerade im deutschen Protestantismus – auch religiös überhöhten Nationalismus in Europa, der im Zweiten Weltkrieg seinen grausamen Höhepunkt gefunden hatte. Die ersten Entwürfe zu einer politischen Integration Europas entstehen in den 1930er Jahren, nicht zufällig im Umkreis des politischen Katholizismus wie bei Jacques Maritain (1882–1973) und liberaler Sozialisten wie Altiero Spinelli (1907–1986), Ernesto Rossi (1897–1967) und Eugenio Colorni (1909–1944).¹ Ein föderiertes Europa soll den nationalistischen Machtstaat in die Schranken weisen, den subsidiären Einheiten Spielräume ermöglichen und dem historischen Materialismus ein ideelles Widerlager gehen. Politisch umgesetzt wurden diese Ideen in der Nachkriegszeit maßgeblich durch die katholischen Staatsmänner Konrad Adenauer (1876–1967), Alcide de Gasperi (1881–1954) und Robert Schuman (1886–1963), die politischen Architekten des europäischen Einigungsprozesses. Die Europa-Idee der Gegenwart nimmt ihren Anfang in einem katholisch geprägten Umfeld. Der Prozess der europäischen Einigung hat den Bürgern der an ihr beteiligten Staaten eine in der europäischen Geschichte einmalig lange Friedensperiode ermöglicht. Die Attraktivität der wirtschaftlichen und politischen Ordnung in der Europäischen Gemeinschaft zeigte sich nach 1989 darin, dass ihr die Staaten des ehemaligen Warschauer Paktes

¹ Vgl. dazu OTTO KALLSCHEUER, *Zur Zukunft des Abendlandes*, Springe 2009, 134–137.

nacheinander beitraten und sich an der Schaffung der Europäischen Union beteiligten.

Während des Kalten Krieges wurde der ideologische Gegensatz zwischen Ost und West rhetorisch überdehnt. Es wurde pauschal vom atheistischen Kommunismus einerseits und von der christlich-abendländischen Demokratie andererseits gesprochen. Diese Alternative trägt spätestens nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Europa nicht mehr. Sie entsprach aber schon den ideellen Gegebenheiten der Nachkriegszeit nicht vollständig, weil es auch einen christlich befürworteten Sozialismus gab und atheistische Konzepte sich mit der Demokratie verbunden haben. Faktisch vollzog sich das politische Zusammenwachsen Westeuropas jenseits dieser ideologischen Alternative vor allem als Wirtschafts- und Rechtsgemeinschaft (Europäische Gemeinschaft), die seit dem Ende der achtziger Jahre um weitere Politikbereiche ergänzt wurde. Die dadurch entstandene Europäische Union etablierte eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik sowie eine politische Kooperation auf den Gebieten der Innenpolitik und der Justiz. Hierbei spielten die Grundrechte eine zunehmend wichtige Rolle, die in dem 1999 eingesetzten EU-Grundrechtskonvent unter dem Vorsitz des früheren Bundespräsidenten Roman Herzog gebündelt und in einem umfassenden Katalog von Grundrechten vorgelegt wurden, der seit 2009 in der EU Rechtskraft besitzt. Ausdruck dieser Entwicklung und Grundlage der gegenwärtigen Debatten sind der Vertrag von Maastricht (1992), die Charta der Grundrechte der EU (beschlossen in Nizza 2000), der in Rom unterzeichnete EU-Verfassungsvertrag (2004) und, nachdem Frankreich und die Niederlande diesen nicht ratifiziert hatten, der Vertrag von Lissabon (2007). Der zwischenzeitlich durch eine Sprachregelung des Bundesverfassungsgerichtes etablierte Begriff, der den gegenwärtigen Stand des Prozesses der politischen Einigung Europas bezeichnet und den spezifischen Ort zwischen einem Bundesstaat einerseits und einem Staatenbund andererseits benennt, lautet „Staatenverbund“.²

Die Revision des Nationalstaates und die Etablierung von Governance-Strukturen oberhalb und unterhalb dieser Ebene liefern einen wesentlichen Beitrag zur Begrenzung staatlicher Macht und erweitern die individuellen Freiheitsspielräume. Die Ausübung staatlicher Souveränität wird durch transnationale (europäische) Verflechtungen eingeschränkt und überlagert. Dieser Freiheitsgewinn wird spürbar im gemeinsamen Markt (ökonomische Freiheit), im politischen Ausgleich der unterschiedlichen materiellen Ausgangspositionen am Markt, der mittels der gezielten Förderung strukturschwacher Regionen erfolgt, sowie durch die in den letzten Jahren vollzogene grundrechtliche Arrondierung der EU. Die im Vergleich zum Nationalstaat neue Dynamik besteht darin, dass die

² Seit seinem Urteil zum Maastricht-Vertrag vom 12. Oktober 1993 (vgl. BVerfGE 89, 155 [171 ff.]).

Teilhabe am politischen Prozess, die ehemals an die Staatsbürgerschaft gebunden war, nun funktional ausdifferenziert wird und mehr Menschen einbezieht. So verschafft das Rechtsinstitut der Unionsbürgerschaft dem Einzelnen jenseits von Volkszugehörigkeit und territorialer Abkunft politische Partizipationsrechte (etwa kommunales Wahlrecht, Wahlrecht zum Europäischen Parlament) und begründet im Fall von Migration Ansprüche auf soziale Rechte. Das europäische Privatrecht wird zum Träger von gesellschaftlichem Verkehr, der nicht mehr an die Nationalstaatsgrenzen gekoppelt ist. Die dynamischen Verschiebungen, die sich durch die europäische Definition von unterschiedlichen funktionalen Räumen ergeben (der Binnenmarkt der 27 EU-Mitgliedsstaaten, die Teilnehmer am Schengener Abkommen, zu denen auch Staaten gehören, die nicht Mitglied der EU sind, und die 17 Staaten der Euro-Zone), verweisen darauf, wie sehr sich das Verhältnis der staatlichen Instanzen zu Gunsten der Freiheit der Einzelnen verschoben hat, die – als Einzelne – freilich auch die Risiken dieses Freiheitszuwachses zu tragen haben, weil dessen Einbettung in den und soziale Absicherung durch den Nationalstaat nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt ist. Dadurch steigt die politische Verantwortung. Der Einzelne, sofern er von den europäischen Freiheiten Gebrauch macht, muss sich aktiv um die Absicherung seiner Freiheitsrisiken kümmern. Auf der politischen Ebene erhöht sich dadurch der Regelungsbedarf, was die Frage nach der demokratischen Legitimation derjenigen Instanzen aufwirft, die diese Regeln aufstellen und durchsetzen.³ Der europäische Frieden bildet übrigens auch den Rahmen für die ökumenische Verständigung zwischen Katholiken, Reformierten und Lutheranern, die in der Nachkriegszeit erreicht wurde und zuvor nicht gekannte Formen der Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen ermöglicht hat.

Trotz offener Fragen und vieler politischer Probleme wird man zusammenfassend festhalten können, dass der Prozess der europäischen Einigung den Völkern eine in der europäischen Geschichte unbekannte Periode des Friedens beschert und den Bürgerinnen und Bürgern ein nie gekanntes Maß an Freiheit ermöglicht hat. In der Perspektive der Protestantischen Ethik des Politischen verwirklicht das Projekt „Europa“ wesentliche ethische Grundeinsichten des Christentums und formt ein sittliches Gut, das politisch zu bewahren und im Geist des Friedens und der symmetrischen Freiheit weiterzuentwickeln ist.

3.2. Demokratiedefizit in Europa?

Die am Maßstab der Norm „Freiheit“ und des Ziels „Frieden“ erfolgende sittliche Würdigung des europäischen Einigungswerkes scheint mit dem Gut „De-

³ Vgl. CHRISTOPH MÖLLERS, *Demokratie – Zumutungen und Versprechen*, Berlin 2008, 90 (Nr. 123).

demokratie“ zu kollidieren, denn die politische Interpretation der christlichen Verantwortung zielt vorzüglich auf Partizipation an den politischen Prozessen, die auf europäischer Ebene nicht transparent zu sein scheinen. Damit ist ein neutraler Punkt der gegenwärtigen Europa-Diskurse angeschnitten, denn tatsächlich verbindet sich mit der EU eine Veränderung der repräsentativen Demokratie im klassischen Sinne. Die politischen Entscheidungen in Europa kommen durch ein komplexes Zusammenwirken von Europäischem Rat, Europäischer Kommission und Europäischem Parlament zu Stande. Die direkte oder parlamentarische Mitwirkung der Bürger, wie sie nationalstaatlich gegeben und vorbildlich ist, ist auf der europäischen Ebene nicht in der gleichen Weise vorgesehen. Daher wird häufig von einem „Demokratiedefizit“ Europas gesprochen⁴ oder davon, dass die EU ein wichtiges Beispiel für die Etablierung postdemokratischer Strukturen ist.⁵ Diese Einschätzung bedarf allerdings einer differenzierten Bewertung. Zunächst ist festzuhalten, dass die Entstehung und Entwicklung einer transnationalen Demokratie ein langwieriger Prozess ist, der in Europa allenfalls begonnen hat.⁶ Er ist dadurch erschwert, dass in den EU-Mitgliedsstaaten höchst unterschiedliche Demokratietraditionen und -konzepte herrschen, die nicht direkt auf die europäische Ebene übertragen werden können, sondern zusammengeführt und harmonisiert werden müssen. Wichtiger noch ist die Erinnerung daran, dass die Europäische Union als Gemeinschaft der Völker und Staaten zweigleisig legitimiert ist. Zum einen gibt es das direkt von den europäischen Bürgern gewählte Europäische Parlament, dessen Rechte in den vergangenen Jahren stetig ausgeweitet wurden. Zum anderen kooperieren im Europäischen Rat die Regierungen der Nationalstaaten, die ihrerseits durch die mitgliedstaatlichen Parlamente kontrolliert werden und mit einem ordentlichen Mandat ausgestattet sind. Hier wirken zum Teil höchst komplizierte „Legitimationsketten“. Wegen dieser komplexen Situation ist es daher angemessener, im Blick auf die EU von einer „Mehrebenen-demokratie“ zu sprechen, die per se ein Demokratiedefizit nicht aufweist. Das beklagte Demokratiedefizit ist eher eine demokratische „Wahrnehmungs- und Befassungskrise“⁷, weil derzeit eine europäische Öffentlichkeit, europaweit agierende politische Parteien und eine europäische Zivilgesellschaft fehlen.

⁴ Vgl. exemplarisch PAUL GINSBORG, *Wie Demokratie leben*, Berlin 2008, 104–107.

⁵ Der Begriff „Postdemokratie“ wurde von Colin Crouch (vgl. CROUCH, *Postdemokratie*), geprägt und bezeichnet den ihm mit vielen Beispielen illustrierten politischen Zustand gegenwärtiger Demokratien, in dem die Phänomene der egalitären Demokratie nur noch eine inszenierte Fassade bilden, hinter der Wirtschaftslobbyisten, Bürokratien und Massenmedien die Macht ausüben.

⁶ Vgl. dazu HEINZ KLEGER, *Bausteine transnationaler Demokratie*, in: DERS., *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt am Main 1997, 287–335.

⁷ HANS MICHAEL HEINIG, *Grundprinzipien des EU-Rechts*, in: HANS-GEORG BABKE (Hg.), *Die Zukunftsfähigkeit des Föderalismus in Deutschland und Europa*, Frankfurt am Main 2007, 59–71, 66.

Daher vollzieht sich die europäische Politik meist unbemerkt und zieht erst in dem Moment Aufmerksamkeit auf sich; wenn europäische Verordnungen Rechtskraft erlangen oder Richtlinien nationalstaatlich umgesetzt werden.

Zum Zwecke der Erhaltung und Vertiefung der europäischen Errungenschaften Frieden, Völkerverständigung und Freiheit verbindet sich mit der Weiterentwicklung demokratischer Partizipation in Europa eine wichtige Aufgabe. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil zum Vertrag von Lissabon vom 30. Juni 2009 die Mitwirkungsrechte von Bundestag und Bundesrat an den Entscheidungen des Europäischen Rates gestärkt und damit deren Legitimität stärker in das Parlament verlagert. Auf diese Weise wird die parlamentarische Kontrolle und Mitwirkung an den auf Regierungsebene ausgehandelten Entscheidungen unterstrichen. Damit können die Demokratie und die politische Akzeptanz Europas gestärkt werden, sofern die gewählten Parlamentarier des Bundestages und der anderen nationalen Volksvertretungen diese Möglichkeiten auch nutzen. Unbestritten ist, dass eine stärkere Beteiligung des Europäischen Parlamentes an allen Akten der Gesetzgebung grundsätzlich die Partizipation direkt gewählter Volksvertreter erhöhen würde. Das setzt allerdings voraus, dass sich die Parlamentarier stärker den Interessen Europas und weniger den Nationalstaaten, die sie repräsentieren, verpflichtet fühlen. Für diese europäische Perspektive des Parlamentes bedarf es einer europaweiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit, vor der sich die Parlamentarier verantworten. Die Bildung europäischer Parteien wäre dafür ein geeignetes Medium. Auch könnten europaweite Referenden (Volksabstimmungen) über Sachentscheidungen eine Möglichkeit der Verbesserung der politischen Partizipation auf europäischer Ebene sein. Inwieweit Experimente zur Erneuerung von Demokratie, wie sie in der lokalen Selbstverwaltung zum Beispiel bei der „Citizens's Jury“, beim „Town Meeting“ oder anderen Formen der Bürgerkonsultationen gemacht wurden,⁸ auf Europa oder Themen europäischer Politik zu beziehen sind, wäre zu prüfen. Bei all solchen Maßnahmen müsste berücksichtigt werden, dass sich an Referenden in der Regel weniger Menschen beteiligen als an den Wahlen zu den Repräsentativorganen, die zudem Menschen aus allen Schichten mobilisieren.⁹ Aussichten auf Erfolg haben solche Initiativen aber nur dann, wenn eine europäische Zivilgesellschaft aufwächst, deren politischer Einfluss allerdings erheblich sein könnte. Wolfgang Schmale hat darauf hingewiesen, dass der Weg zur Bildung eines europäischen Demos schon ein gutes Stück beschritten wurde.¹⁰ Vorschläge zur Stärkung des politischen Einflusses der

⁸ Vgl. GINSBORG, Wie Demokratie leben, 58–70.

⁹ Vgl. RUDOLF STERNBERG, Das Volk und die direkte Demokratie, in: FAZ Nr. 40 vom 16. Februar 2012, 7.

¹⁰ Exemplarisch sei folgende Einschätzung Schmales angeführt: „Der Europarat arbeitete mit seinen Bildungs-, Kultur- und Jugendprogrammen sowie der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) direkt an der Vernetzung der Menschen in Europa zu einem Demos im

europäischen Zivilgesellschaft liegen vor und harren der Umsetzung.¹¹ Die christlichen Kirchen können sich auf diesem Gebiet als Akteure profilieren, weil sie Strukturen vorgelagerter demokratischer Partizipation anbieten und vor Ort, im Nationalstaat und auf europäischer Ebene die bereits vorhandenen Partizipationsstrukturen beleben. Das europaweit nahezu mit Verfassungsrang ausgestattete Prinzip der Subsidiarität,¹² das in der Tradition von Althusius und Schleiermacher auch als ein protestantisches Sozialprinzip identifizierbar ist, und der vertraglich verankerte strukturierte Dialog der EU mit den Kirchen¹³ können hilfreich sein, weil hier der Brückenschlag von Regionalität und Europa getätigt wird. Durch aktive Teilnahme daran kann also das religiöse Bewusstsein zur Herstellung einer an die Bürger zurückgebundenen zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit in Europa beitragen.

Neben die politische Verbesserung der demokratischen Partizipation tritt die diskursive Differenzierung des normativen Demokratie-Ideals, das die Klage über das Demokratiedefizit in der EU steuert. Denn es ist demokratietheoretisch evident, dass die demokratischen Prozeduren in einem Staatenverbund andere sind als in einem Bundesstaat, die wiederum sich von denen in einem Zentralstaat unterscheiden. Zur Beschreibung der komplexen demokratischen Strukturen in Europa kann das Konzept der „Verhandlungsdemokratie“ herangezogen werden. Der Begriff bezeichnet im Allgemeinen ein politisches System, in dem „wichtige Entscheidungsprozesse [...] formal oder durch informelle Prozeduren außerparlamentarischer Verständigung von der Maxime

Singular. Mit der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) begannen die Arbeiterschaft und ihre Gewerkschaften, mit der EWG auch die Bauern erhöhtes Interesse an den sie betreffenden gemeineuropäischen Themen zu finden und dies zu artikulieren, beispielsweise in Gestalt europäischer Demonstrationen in Brüssel. Der Berliner Historiker Hartmut Kaelble hat nicht zuletzt den Nachkriegsmassentourismus im Hinblick auf seinen Beitrag zur Ausbildung einer europäischen Gesellschaft untersucht. Der französische Soziologe Henri Mendras konnte zeigen, wie sich in den Ländern nach einem Beitritt zur EG/EU die für die Bevölkerung maßgeblichen Werte an die der anderen Bevölkerungen der EG/EU angleichen. [...] Man kann auf die Mobilitätsprogramme verweisen, die jedes Jahr hunderttausende von Menschen mit einem vorgegebenen Europabezug bewegen, oder auf diverse Förderprogramme, mit denen inzwischen jeder landwirtschaftliche Betrieb, die meisten Firmen und Dienstleister zu tun gehabt haben. [...] Der „Europäische Demos“ hat sich teilweise entwickelt, bevor es europäische Institutionen gab, die wiederum, seit ihrem Bestehen, die Entwicklung des Demos fördern. Die recht weit verbreitete These, Europa sei ein Projekt von Eliten für Eliten, lässt sich kaum halten.“ (WOLFGANG SCHMALE, Eckpunkte einer Geschichte Europäischer Identität, in: JULIAN NIDA-RÜMELIN/WERNER WEIDENFELD (Hg.), Europäische Identität. Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden 2007, 63–85, 74f.).

¹¹ Vgl. CLAIRE DEMESMAY, Chancen und Herausforderungen einer europäischen Zivilgesellschaft, in: JULIAN NIDA-RÜMELIN/WERNER WEIDENFELD (Hg.), Europäische Identität. Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden 2007, 231–248.

¹² Vgl. Art. 5 des Vertrages über die Europäische Union und das Protokoll über die Anwendung der Grundsätze der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit (2007).

¹³ Vgl. Art. 17 Abs. 3 des Vertrages über die Arbeitsweise der Europäischen Union.

des gütlichen Einvernehmens beherrscht sind.¹⁴ Dahinter steht die Einsicht, dass die „Interdependenzen zwischen ausdifferenzierten Funktionssystemen in modernen Demokratien immer weniger über ‚hierarchisch-majoritäre‘ Steuerung bewältigt werden können, der Staat vielmehr in zunehmenden Maße auf ‚Verhandlungssysteme‘ rekurrieren muß.“¹⁵ In ihnen erfolgt die Entscheidungsfindung durch institutionelle Einbindung aller Interessensgruppen, zu denen die Parteien, die Vertreter wirtschaftlicher Korporationen, zivilgesellschaftliche Interessensvertreter, die sektoralen Bürokratien und die zuständigen Gebietskörperschaften gehören. Das auf dem Verhandlungswege möglicherweise nur sequentiell erzielte Vermittlungsergebnis kann nicht nur wegen der formalen europäischen Legitimationsketten, sondern auch deshalb als demokratisch legitimiert gelten, weil in einer von wechselseitigen Abhängigkeiten geprägten Gesellschaft die Interessen der Bürger niemals mit denjenigen der einzelnen Verhandlungspartner identisch, sondern übergreifender Natur sind. Man geht davon aus, dass es am Verhandlungstisch im europäischen Mehrebenensystem kein ausschließlich direktes Mandat gibt, sondern dass es gerade die überlappenden Mitgliedschaften sind, die Verhandlungsspielraum eröffnen und damit den auszuhandelnden Kompromiss ermöglichen, der am Ende im Interesse möglichst vieler Menschen liegt.¹⁶ Daher spielt gerade hier der overlapping consensus eine große legitimatorische Rolle,¹⁷ weil diejenigen Verhandlungspartner, die ihn für politische Entscheidungen fruchtbar machen, mit unterschiedlichen, aber zugleich überschneidenden Mandaten ausgestattet sind. Als Beispiel sei die Charta der Grundrechte angeführt, die die unterschiedlichen Grundrechtstraditionen der Mitgliedsstaaten zusammenführt und die die sittlichen Normen des europäischen Staatenverbundes rechtlich fest schreibt. Sie ist nicht nur formal legitimiert, sondern auch Ausdruck eines verhandelten Kompromisses sittlicher Prinzipien, ohne dass dieser auf der Basis direkter oder repräsentativer Demokratie zu Stande gekommen wäre. Es gibt also im Staatenverbund Europas einen ethisch-politischen Konsens auf der Basis geteilter Souveränität und ohne ein einheitliches Staatsvolk. Darin kann man ein Spezifikum europäischer Demokratie erkennen, die auf einem einvernehmlich geregelten Aushandlungsprozess fußt, „an dem sich Akteure aus verschiedenen demoi beteiligen können, ohne ihre (kulturelle oder politische) Identität aufgeben zu müssen.“¹⁸

¹⁴ GERHARD LEHMBRUCH, Konkordanzdemokratie, in: Lexikon der Politik, Bd. III, München 1992, 206–211, 208.

¹⁵ GERHARD LEHMBRUCH, Verhandlungsdemokratie, Beiträge zur vergleichenden Regierungslehre, Wiesbaden 2003, 14.

¹⁶ Vgl. ROLAND CZADA, Vertretung und Verhandlung. Aspekte politischer Konfliktregelung in Mehrebenensystemen, in: ARTHUR BENZ/WOLFGANG SEIBEL (Hg.), Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft – eine Zwischenbilanz, Baden-Baden 1997, 237–259.

¹⁷ Vgl. KALLSCHEUER, Zur Zukunft des Abendlandes, 144.

¹⁸ Ebd., 142.

In einer solchen Demokratieform sind die politischen Tugenden der Verantwortung, und zwar insbesondere diejenigen, die Führungskraft mit Sachkunde und Kompromissfähigkeit verbinden, gefragt. Denn über den Ausgleich zwischen den Interessen der politischen Institutionen sind die Interessen der Nationalstaaten zu vermitteln, so dass in diesen politischen Kontexten weder reines Normenbewusstsein noch die Sachorientierung allein helfen, sondern diejenigen Tugenden, die Interessen bündeln und zusammenführen können, sachliche Kompromisse anbahnen und Entscheidungen herbeiführen und durchsetzen. Unabhängig von der nicht bestrittenen Notwendigkeit, die europäische Öffentlichkeit zu stärken, Strukturen vorgelagerter politischer Partizipation zu etablieren und das Europäische Parlament aufzuwerten, wird man das gegenwärtig obwaltende verhandlungsdemokratische Prozedere güterethisch würdigen können, sofern im overlapping consensus die Grundrechte gewahrt und den Interessen möglichst vieler Menschen Rechnung getragen wird.¹⁹ In diesem Sinne ist der europäische overlapping consensus Ausdruck christlicher Verantwortungsethik, weil im kommunikativen Aushandlungsprozess die eigenen (parteipolitisch gebündelten, nationalen) Interessen mit den Interessen Anderer zusammengeführt und zu einem politischen Kompromiss gebündelt wurden. Die Wahrnehmung dieser Verantwortung ist nicht an eine bestimmte Demokratieform gebunden.²⁰

Dieses Plädoyer für eine demokratietheoretische Berücksichtigung des overlapping consensus in Europa kann durch die historische Erinnerung an das Heilige Römische Reich Deutscher Nation unterstrichen werden.²¹ Dessen Polyzentrität, Multilateralität und die Pluralität der machtpolitischen Interessen können als Anknüpfungspunkte für die Formierung der politischen Identität der EU gelten. Der epochale Westfälische Frieden ist ja vor allem das Ergebnis diplomatischer Aushandlungsprozesse gewesen und kann als der Prototyp eines overlapping consensus gelten. Im gegenwärtigen Europa sollen die nationalstaatliche Gleichschaltung von Demos und Ethnos überwunden und die geographischen Grenzen zwischen den nationalen, ethnischen und religiösen Zonen zugunsten funktionaler Zugehörigkeiten überschritten werden. Die

¹⁹ Wegen der guten Legitimation und der gesellschaftlichen Breite des overlapping consensus greift es daher zu kurz, die verhandlungsdemokratischen Strukturen als „technokratischen Elitedialog[]“ und diesen als Ausdruck des „autoritären[n] Erbes[s] Europas“ zu bezeichnen (vgl. CHRISTOPH MÖLLERS, Kulturen der Demokratie in Europa – Verfassung ist nicht alles, in: PETRA BAHR/ALEIDA ASSMANN [Hg.], Protestantismus und europäische Kultur, Gütersloh 2007, 97–106). Das hinter der Kritik von Möllers stehende Demokratieideal fällt nicht mit dem hier vorausgesetzten Normengefüge zusammen.

²⁰ Nach Nida-Rümelin ist die Demokratie ein Derivat des europäischen Autarkie-Gedankens und in der Form variabel (vgl. JULIAN NIDA-RÜMELIN, Europäische Identität?, Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses, in: JULIAN NIDA-RÜMELIN/WERNER WEIDENFELD [Hg.], Europäische Identität. Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden 2007, 29–45, 42).

²¹ Vgl. KALLSCHEUER, Zur Zukunft des Abendlandes, 128–131.

Erinnerung an die multinationalen Staatswesen auf europäischem Boden, wie vorzüglich an das Heilige Römische Reich Deutscher Nation nach 1648, an das Osmanische Reich oder an die Habsburger Monarchie, kann dazu beitragen, die politische Integration nationaler, ethnischer und religiöser Vielfalt in einem Staatenverbund als auf dem politischen Verhandlungsweg lösbare Aufgabe vorzustellen und mit historischer Erfahrung zu unterlegen. Dabei ist selbstverständlich in Rechnung zu stellen, dass die politischen Entscheidungswege und Lösungen ganz anders aussehen als ehemals.

Zuzüglich kann die stärkere Bereitschaft zur Europäisierung der Politik und zur Partizipation der Bürger durch eine Forcierung der Arbeit an der europäischen Identität und der mit ihr verknüpften sittlichen Werte erreicht werden. Zur politisch wirksamen Seite dieser Identität gehört aber vor allem, dass die mit der Grundrechte-Charta verknüpften sittlichen Einsichten und Ziele, insbesondere die Verpflichtung auf den Frieden als Ziel der Politik, auch in den Verkehr mit anderen Staaten einzubringen sind. Die grundrechtlichen Freiheiten und rechtsstaatlichen Sicherheiten sind danach im Welthandel (etwa mit China oder afrikanischen Staaten) nicht zugunsten funktionierender Außenhandelsbeziehungen zurückzustellen. Vielmehr sind der „Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik“ (GASP) die sittlichen Grundwerte der EU nachhaltig zu unterlegen und jene daran auszurichten. In den dafür erforderlichen Dialogen über die Grenzen der Kontinente, Kulturen und Religionen wird die EU insbesondere dann moralisch glaubwürdig wirken und im Sinne der eigenen Grundwerte erfolgreich agieren können, wenn der Umgang mit der Vielfalt der Kulturen und Religionen unter dem Dach der EU friedlich und kooperativ gestaltet ist.

3.3. Religiöse Identität Europas?

Die Revision des Nationalstaates durch das europäische Einigungswerk impliziert nicht nur eine Veränderung des Verständnisses von Demokratie und politischer Partizipation, sondern fordert vom traditionell territorial- oder nationalstaatlich orientierten Protestantismus eine ethische Bewertung der kulturellen Größe „Europa“, die bisher vornehmlich ökonomisch und politisch bestimmt wurde. Das fortschreitende politische Einigungswerk hat die Frage nach der historisch-kulturellen Identität aufgeworfen, die nicht rein akademisch bearbeitet wird, sondern auch eine förmliche Identitätspolitik der EU freigesetzt hat.²² In den aktuellen (und von der EU geförderten) Debatten um die

²² Vgl. dazu SCHMALE, Eckpunkte, 75 f. Danach weist die aktuelle Identitätspolitik der EU sechs Säulen auf: „Zum einen wurden sichtbare Symbole europäischer Zusammengehörigkeit geschaffen (Säule 1): die Flagge als eigentliches Identitätsselement, die Hymne und der Europatag. [...] Eine weitere, unmittelbar die Bürgerinnen und Bürger berührende identitätsstiftende

kulturelle Identität Europas ist der Beitrag der christlichen Religion strittig. So kann beispielsweise der Philosoph Julian Nida-Rümelin die kulturelle Genese der normativen Grundlagen Europas unter völliger Absehung vom Christentum entfalten.²³

Die römisch-katholische Theologie gibt in diesem Kontext eine klare ideenpolitische Konstruktion vor, die Papst Benedikt XVI. in seiner „Regensburger Rede“ im Jahre 2006 eindrucksvoll erneuert hat. Schon sein Vorgänger hatte nach dem ideologischen und politischen Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus das Projekt einer Evangelisierung und Re-Christianisierung Europas ausgerufen.²⁴ Bereits 1979 hatte der damalige Kardinal Joseph Ratzinger die normativen Grundlagen Europas herausgearbeitet und folgende Aspekte angeführt: den Zusammenhang von Demokratie und unmanipulierbarem Recht, die gemeinsame öffentliche und verbindliche Ehrfurcht vor den sittlichen Gesetzen

Maßnahme (Säule 2) ist die Definition der EU-Staatsbürgerschaft, die vor allem auch Wahlrechte umfasst. [...] Auch der Euro, die gemeinsame Währung, kann zu den identitätsbildenden Maßnahmen (Säule 3) gezählt werden. [...] Als vierte Säule der EU-Identitätspolitik ist auf die gemeinsamen Werte und die EU als Zukunftsprojekt zu verweisen. [...] Eng mit Werten verbunden sind die heute schon historisch zu nennenden Gemeinsamkeitsstrategien der EU-Mitgliedsstaaten (Säule 5): Gemeinsamer Markt, Gemeinsames Recht, Gemeinsame Sicherheits- und Außenpolitik, Gemeinsamer Bildungs- und Wissenschaftsraum etc. Schließlich (Säule 6) betreibt die EU im Rahmen ihrer sehr weit gefassten Kulturpolitik Geschichtspolitik, um die identitätsstiftende Rolle von Geschichte zu nutzen. Diese Politik äußert sich in einer Fülle von Maßnahmen: die Europaausstellungen, die Schaffung eines europäischen Museums, die Förderung von Publikationen, die Einrichtung einer Verbindungsgruppe von europäischen Zeithistorikern, die Förderung von geisteswissenschaftlichen und kulturellen Projekten [...], die gemeinsame Aufarbeitung des Holocaust.“ (76 f.). Vgl. auch JÜRGEN KOCKA, Europäische Identität als Befund, Entwurf und Handlungsgrundlage, in: JULIAN NIDA-RÜMELIN/WERNER WEIDENFELD (Hg.), Europäische Identität. Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden 2007, 47–59, 47 f.

²³ Vgl. NIDA-RÜMELIN, Europäische Identität?, 42 f. Für ihn repräsentiert das christliche Mittelalter eine gezähmte Variante der griechischen Kultur, deren in die Gegenwart weisenden normativen Einsichten in der Aufklärung und im 19. Jahrhundert zurückgewonnen werden. Nida-Rümelins Formulierung der europäischen Identität lautet so: „In seinem Ursprung ist Europa ein überwiegend über Meeresverbindungen zusammengehaltener Raum des Austausches von Ideen, Menschen und Gütern, der sich von anderen vernetzten Räumen durch drei machtvoll untereinander verbundene normative Orientierungen auszeichnet. Es ist die Idee der Autarkie oder der individuellen Freiheit, die weder despotische noch klerikale Herrschaft duldet, welche sich mit dem eigenständigen Gebrauch der Verstandeskraft (um es kantianisch zu formulieren), also wissenschaftlicher und ethischer Rationalität [...] und der Ethnien und Nationen transzendierenden Erkenntnis der grundsätzlichen Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit des Menschen, also der Idee der *humanitas*, wie sie in der antiken Stoa angelegt ist, verbindet.“ (40 f.). Nida-Rümelin fasst die fünf Elemente der normativen Identität Europas mit folgenden Worten zusammen: „Autarkie, Rationalität, (universalistische) Humanität, Demokratie und Rechtsstaat. Die ersten drei miteinander verkoppelt und fundamental, die letzten beiden derivativ, aber von mindestens gleicher Relevanz.“ (42).

²⁴ In seiner Rede in Santiago de Compostela 1988 sprach Papst Johannes Paul II. von der Rechristianisierung Europas, von der Wiederherstellung der beiden Lungenflügel der westlichen und der östlichen christlichen Tradition, durch die Europa atme. Vgl. dazu VON SCHELIHA, Die kulturelle Identität Europas und die Bedeutung der Religionen, 134 f.

und Gott, die Absage an Nationalismus und Revolution sowie die Anerkennung und Wahrung der Gewissensfreiheit, der Menschenrechte und die Pflege der Wissenschaft. In Regensburg hat Benedikt dieses normative Gefüge in eine ideengeschichtliche Konstruktion eingebunden. Danach kann das „innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen vollzogen hat“, als Grunddatum für die christliche und europäische Identität bezeichnet werden. „Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.“²⁵ Das Erbe Roms wird vor allem mit der Rechtsidee verbunden, in die wesentliche Aspekte des 1979 angeführten Normengefüges eingehen. In diesem Sinne bildet „Europa“ die Grundlage für das Christentum und umgekehrt das Christentum die normative Grundlage für Europa. Die in der europäischen Religionsgeschichte erreichte Synthese aus Vernunft und Glaube, die vom römischen Bischof ausdrücklich gegen die Reformation und die Aufklärung gerichtet wird, ist das unverrückbare Kriterium für die Inkulturation des christlichen Glaubens in der ganzen Welt. Insofern ist in dieser römisch-katholischen Perspektive das Projekt „Europa“ religiös-sittlicher Maßstab für die politische Gestaltung der Weltgesellschaft.²⁶

Dementsprechend betont die katholische Kirche – ebenso wie viele evangelische Kirchen – zu Recht den kulturproduktiven Beitrag der christlichen Religion für Europa. In diesem Sinne hatte sie sich in die Beratungen über die Grundrechte-Charta der Europäischen Union eingeschaltet und auf die besondere Bedeutung des Christentums für die Entstehung und Geltung der „gemeinsamen Werte“ hingewiesen, die der europäischen Idee zu Grunde liegen. In einer „Gemeinsamen Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Konvent der Zukunft Europas“ wurde die „Verankerung der christlichen Prägung Europas in einer Präambel“ in einer künftigen europäischen Verfassung gefordert: „Das religiöse Erbe Europas und die Absage an eine Verabsolutierung der politischen Ordnung der Europäischen Union sollten [...] durch einen Gottesbezug einen Platz in der Präambel des zu verfassenden Textes finden.“²⁷ Damit konnte man sich aber nicht durchsetzen. In der Präambel zur Grundrechte-Charta wird vom „Bewusstsein“ des „geistig-religiösen und sittlichen Erbes“²⁸ gesprochen, auf das sich die Union „gründet“, nämlich

²⁵ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben_xvi_spe_20060912/university-regensburg_ge.html.

²⁶ Repräsentativ für die ideengeschichtliche Rekonstruktion Europas in römisch-katholischer Perspektive ist der differenzierte Beitrag von MARIANO DELGADO, Europa als christliches Projekt, in: URS ANDERMATT (Hg.), Europa: Ein christliches Projekt? Beiträge zum Verhältnis von Religion und europäischer Identität, Stuttgart 2008, 35–57.

²⁷ Zitiert nach: www.ekd.de/EKD-texte/2006_konvent_zur_zukunft_europas_2002.html.

²⁸ In den Fassungen der anderen Amtssprachen wird zum Beispiel vom „spiritual and moral heritage“ oder „patrimoine spirituel et moral“ gesprochen. Diese Formulierung wird zwar re-

„auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt die Person in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“ Die offene Formulierung vom Bewusstsein des geistig-religiösen und sittlichen Erbes zeigt an, dass man in Europa das Christentum nicht für eine exklusive Sinnressource hält.²⁹ Man will Interpretationsmonopole vermeiden und den Präambeltext offen halten für die Beiträge aller religiösen und weltanschaulichen Strömungen zum Aufbau eines ideellen europäischen Fundamentes, in dem die Religionen relevante Faktoren unter vielen anderen Faktoren sind, die gleichzeitig wirken. Zugleich wahrt die gefundene Formulierung den guten Sinn der klassischen *nominatio Dei*, indem mit dem kultur- und religionsgeschichtlichen Rückverweis jeder Staatsallmacht eine Absage erteilt wird und die Freiheitsrechte der Bürger unmissverständlich zur Geltung gebracht werden.³⁰

Auch aus protestantischer Perspektive ergeben sich inhaltliche Rückfragen an jene Synthese aus Christentum und Europa. Das hängt zum einen mit der regionalen oder nationalstaatlichen Orientierung der evangelischen Kirchen in Europa zusammen, zum anderen damit, dass der Protestantismus ein globales Phänomen ist und spezifisch vor allem die politische Kultur der USA geprägt hat und prägt, deren Gründung im protestantischen Geiste gerade die Negation der staatskirchlich geprägten Religionskultur Alteuropas einschloss. Aus protestantischer Sicht wird man daher einerseits an der bedeutsamen und anhaltenden Leistung des Christentums für Europa festhalten. Andererseits wird man auch die Gegenläufigkeiten betonen, deren wichtigste der die europäische Geschichte prägende Gegensatz zwischen den christlichen Konfessionen ist. Innerhalb des deutschen Protestantismus hat den bekanntesten – und immer noch aktuellsten – Beitrag zum Thema „Europäismus“ Ernst Troeltsch geliefert.³¹ Sein historiographischer Leitbegriff ist der der Kultursynthese, deren Rekonstruktion freilich sehr komplexe Zuordnungen fordert, aber es ermöglicht, solche Gegenläufigkeiten in die Beschreibung der europäischen Identität aufzunehmen. Troeltsch setzt mit der These ein, dass die europäische Welt „aus Antike und Moderne“³² besteht. Dabei lassen sich innerhalb der antiken Welt drei „elementare Grundgewalten“ identifizieren, deren Wirkungsgeschichte das Werden Europas maßgeblich bestimmt hat. Troeltsch nennt den hebräischen

gemäß als semantische Abwertung der Bedeutung der historisch gegebenen Traditionen von Judentum und Christentum interpretiert, was aber keinesfalls zwingend ist.

²⁹ Vgl. dazu auch PETER ANTES (Hg.), Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart, Freiburg im Breisgau 2002.

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher KRESS, Ethik der Rechtsordnung, 39–48.

³¹ Vgl. ERNST TROELTSCH, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922 (Gesammelte Schriften, Bd. 3), 694–772.

³² Ebd., 716.

Prophetismus, das klassische Griechentum und den antiken Imperialismus, der sich durch zwei Aspekte auszeichnet, nämlich einmal als militärisch-bürokratischer Großstaat in Gestalt des Römischen Reiches und sodann als die Weltreligion des Christentums. Zu diesen drei antiken „Grundgewalten“ tritt die vierte Grundgewalt, nämlich das abendländische Mittelalter. Motor dieser vierten Grundgewalt ist die christliche Kirche: „Sie ist das Ergebnis der Selbstzersetzung der Antike, die Rettung von Staat, Kultur und Gesellschaft in die kirchliche Gesellschaftsbildung und die relative Wiederherstellung der Antike durch eben diese Kirche, die im byzantinischen Reich eine Neubildung des antiken Römerstaates möglich machte und in den germanisch-romanischen Völkern diesen und seine Kultur auf die neuen Barbarenvölker übertrug und sie deren Bedürfnissen entsprechend abänderte. Das ist die ungeheure, welthistorische Bedeutung der christlichen Kirchen für unseren Kulturkreis“.³³ Die moderne Welt entwickelt sich nun dadurch, dass sich die kulturellen Sphären sukzessive von ihrer Einbindung in das kirchliche Leben emanzipieren. Seit der Aufklärung bestimmen rational begründbare Kulturprinzipien den europäischen Geist. Es entstehen eine rationale Menschheitsethik, das Prinzip des Humanismus, der wissenschaftliche Rationalismus und das historische Bewusstsein. Von diesen allgemeinen Kulturprinzipien her „lebt die europäische Welt ihr Leben.“³⁴ Das kirchliche Christentum hat für Troeltsch also vor allem eine Übergangsbedeutung bei der Herstellung der europäischen Kultursynthese.³⁵

Troeltsch hat mit seinen Erwägungen in vielen Punkten wesentliche Aspekte herausgearbeitet: Die rationale Säkularität und das historische Bewusstsein gehören sicher – insbesondere im Vergleich zur Religionskultur Amerikas – zu den wichtigen Merkmalen europäischer Identität. Die christliche Religion ist eingebunden in die Europa spezifisch auszeichnenden Gegenläufigkeiten. Die kulturellen Errungenschaften des Mittelalters waren verbunden mit Intoleranz und Repression gegenüber Minderheiten und Abweichlern. Die Reformation hat wichtige Impulse für den Aufbau des emanzipativen Freiheitsbewusstseins geliefert, das aber gegen das staatsnah organisierte Christentum durchgesetzt werden musste. Insofern haben die christlichen Kirchen für den Europäismus eine vermittelnde Funktion. Dies dürfte auch gegenwärtig trotz der Tatsache gelten, dass in einzelnen europäischen Nationalstaaten noch staatskirchenähnliche Verhältnisse herrschen.

Innerhalb der gesamteuropäischen Religionskultur sind die Kirchen zwar wichtige, aber nicht exklusive Träger der christlichen Tradition. Vielmehr wird man unterscheiden müssen zwischen der Vielfalt der kirchlichen Konfessions-

³³ Ebd., 717f.

³⁴ Ebd., 769.

³⁵ Der Islam, dessen europäische Bedeutung Troeltsch an mehreren Stellen knapp erörtert, wird nicht in die Kultursynthese eingerechnet: „Es gibt keine gemeinsame Kultursynthese für beide Welten.“ (ebd., 727).

kulturen in Europa einerseits und den normativen Grundlagen des politisch organisierten Europas andererseits, die insofern als Ausdruck christlichen Bewusstseins gelten können, als sie – wie hier vorgeführt (B.1.-3.) – religiös angeeignet und theologisch interpretiert werden. In diesem Sinne ist das auf den freiheitlichen Grundwerten aufgebaute Europa Träger christlicher Ideen. Weil diese Werte auf eine komplexe, die benannten Gegenläufigkeiten einschließende Entstehungsgeschichte zurückblicken sowie durchaus unterschiedlich begründet und interpretiert werden, sind sie nicht exklusiv für das Christentum zu vereinnahmen und insoweit profan. Insgesamt aber bedeutet diese Verschränkung, dass die Möglichkeit, sich vom Christentum abzuwenden, einer anderen oder keiner Religion zuzugehören, als Möglichkeit der Geschichte des Christentums selbst zu verstehen ist. In dieser christentumstheoretischen Perspektive ist die Mitwirkung am Aufbau einer europäischen Identität daher mehrstellig zu beschreiben. An erster Stelle steht im Sinne Troeltschs der konfliktträchtige Beitrag der christlichen Kirchen zu der Formierung des gegenwärtig in Europa anerkannten Normengefüges. An zweiter Stelle steht der Hinweis darauf, dass die Kirchen in konfessioneller und nationalstaatlich geprägter Vielfalt als zivilgesellschaftliche Akteure auftreten und – auf der Basis der europaweit anerkannten Normen – in den gesellschaftlichen Diskursen ihren politischen Einfluss geltend machen. Drittens leisten die Kirchen gemeinsam mit anderen Akteuren der Zivilgesellschaft unter Einschluss anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wichtige Beiträge zur Interpretation und Aneignung der europaweit anerkannten Normen. Den zuletzt genannten Aspekt könnte man als den gewissermaßen zivilreligiösen Beitrag des Christentums für Europa bezeichnen (C.3.4.). Diese europaweit anerkannten Normen repräsentieren schließlich den sittlichen Geist des Christentums, so dass unter diesen Konditionen das politische Projekt „Europa“ als christliches Projekt zu verstehen ist, das aber die beschriebenen Gegenläufigkeiten einschließt.

Bei der Beschreibung der christlichen Identität Europas ist also zwischen der Bedeutung der christlichen Kirchen und der von ihnen repräsentierten konfessionellen Milieus einerseits und dem Geist des Christentums andererseits zu unterscheiden. Die Werte, die dem politischen Europa der Gegenwart zu Grunde liegen, lassen sich im Geist des Christentums interpretieren. Wenn aber das moderne Europa in diesem Sinne als christlich verstanden werden soll, dann sind auch die Gegenläufigkeiten des 20. und 21. Jahrhunderts in die Kultursynthese aufzunehmen.³⁶ Deren Fortschreibung liegt durchaus innerhalb von Troeltschs methodischem Programm, weil er es gewesen ist, der auf die

³⁶ Auch Bahr (PETRA BAHR, Religion und Säkularität in Europa, in: DIES./ALEIDA ASSMANN [Hg.], Protestantismus und europäische Kultur, Gütersloh 2007, 85–96) plädiert für eine Beschreibung der religiösen Identität Europas unter Einschluss der agonalen Kräfte und gegenläufigen Dynamiken (vgl. 94).

Wert- und Standpunktgebundenheit historiographischer Leitbegriffe aufmerksam gemacht hat.

Drei wesentliche Komponenten sind in die europäische Kultursynthese einzurechnen. Zunächst ist es die Erinnerung an die humanitären Katastrophen, die im 20. Jahrhundert durch die totalitären Regime in Europa entfesselt wurden und die sich trotz der durch Christentum und Aufklärung etablierten Humanitätsgesinnung Europas ereignet haben. Diese Erinnerung ist fester Bestandteil europäischer Identität und zugleich Inhalt des aufgeklärten christlichen Bewusstseins. Es ist Ausdruck einer spezifisch christlichen Schuldkultur, dass die dunklen Seiten der Vergangenheit nicht verschwiegen werden, sondern Verantwortung dafür übernommen wird. Diese Schuldkultur schließt den antitotalitären Konsens, die Erinnerung an den Holocaust, das Bekenntnis zur unantastbaren Menschenwürde und die Solidarität, die das staatliche Handeln auf Rechts- und Sozialstaatlichkeit festlegen, ein.³⁷ Zweitens ist festzustellen, dass auch der Islam inzwischen Bestandteil der europäischen Religionskultur ist.³⁸ Gleiches gilt – nach der Katastrophe der Schoah – für das Judentum, dessen eigenständiger Beitrag zu der Formierung und Entwicklung Europas aufzuarbeiten und zu berücksichtigen ist.³⁹ Zu den spezifischen Dynamiken der europäischen Religionsgeschichte gehört, dass das einst zur Befriedung der binnenchristlichen Differenzen ausgebildete profane Religionsrecht gegenwärtig die Pluralisierung der nationalen und europäischen Religionskulturen ermöglicht. Insofern schließt der christliche Geist Europas die Anerkennung von Judentum und Islam und ihrer eigenständigen Beiträge zu einer künftigen europäischen Identität ein. Zu den europäischen Gegenläufigkeiten gehört schließlich, dass die europäische Identität nur unter Bewahrung der starken nationalen Traditionen zu gewinnen ist, die ihrerseits unterschiedliche religionsgeschichtliche Prägungen aufweisen. Das heißt: Ziel der europäischen Entwicklung ist nicht der Aufbau einer hybriden europäischen Einheitsidentität, sondern Europa pflegt ebenso wie die nationale, regionale, kulturelle oder sprachliche Vielfalt auch den religiösen Pluralismus.

³⁷ Vgl. HEINZ KLEGER, Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas, Potsdam 2008. Zu Recht hat der amerikanische Historiker Hayden White auf Tendenzen aufmerksam gemacht, die in den Debatten um die europäische Identität den Holocaust und die Totalitarismen ausblenden. Vgl. HAYDEN WHITE, The Discourse of Europe and the Search for a European History, in: BO STRATH (Hg.), Europe and the Other and Europe as the Other, Brüssel 2001, 67–86.

³⁸ Für Troeltsch dagegen gehörte der Islam nicht in die europäische Kultursynthese. „Der Islam hat daher eine Kulturgeschichte für sich, so zahlreich und eng seine Beziehungen zum Europäismus sind, und gehört nicht in die Universalgeschichte des Europäertums.“ (TROELTSCH, Der Historismus, 727).

³⁹ Vgl. EVELINE GOODMAN-THAU, Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Judentum zwischen Formation und Transformation in Europa, in: ARNULF VON SCHELIHA/DIES. (Hg.), Zwischen Formation und Transformation. Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens, Göttingen 2011, 213–238.

In dieser Perspektive wird der ideengeschichtliche Inhalt des Begriffs „Europa“ nicht essentialistisch verstanden, sondern wird als eine dynamische und für neue Synthesen offene Kategorie aufgefasst: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung“, so formulierte Troeltsch einst treffend.⁴⁰ Spezifisch relevant wird der Beitrag des Christentums zu Europa dort, wo es um die Aneignung des europäischen Normengefüges geht. Dies wird mit dem Ziel der Etablierung einer gemeinsamen Ebene vollzogen, ohne dass dadurch Respezifikationen sowohl mit Blick auf das konkrete politische Handeln als auch bezüglich der je eigenen religiösen Tradition ausgeschlossen wären. Diese gemeinsame Ebene wird im religionstheoretischen Diskurs als „Zivilreligion“ bezeichnet (C.3.4.). Neben dieser europäischen „Zivilreligion“ stehen die unterschiedlichen Religionen, die ihre Tradition pflegen und interpretieren. Hier spielen die christlichen Kirchen nach wie vor eine wesentliche Rolle. Gerade deshalb aber besteht deren sittliche Aufgabe darin, das religionskulturelle Miteinander den Normen der eigenen politischen Ethik gemäß zu gestalten (C.3.6.). Den Rahmen dafür setzt das europäische Religionsrecht (C.3.5.).

3.4 Europäische Zivilreligion?

Der Potsdamer Politikwissenschaftler Heinz Kleger hat die Frage aufgeworfen: „Gibt es eine europäische Zivilreligion?“ und sie positiv beantwortet.⁴¹ Er geht davon aus, dass die Bildung von Werten zur *conditio humana* gehört, mit Hilfe derer Individuen und Gemeinwesen grundlegend ihrer Identität Ausdruck geben. In Europa würden die Werte aus der griechisch-römischen Antike, der jüdisch-christlichen Tradition und der Aufklärung ineinander fließen. Diese Ströme würden sich nicht ohne weiteres miteinander verbinden, sondern enthielten auch widerstreitendes Potential. Daher sei es einerseits durchaus problematisch, inhaltlich eine europäische Wertegemeinschaft vorauszusetzen. Dazu kommt ein demokratietheoretischer Einwand, nach dem das Insistieren auf einer Wertegemeinschaft „die Errungenschaften des liberalen Rechtsstaates oder der rechtsstaatlichen [sic!] Demokratie, von niemandem eine bestimmte weltanschauliche Gesinnung abzuverlangen [sic!], ins Rutschen“⁴² bringen könnte. Für die partizipatorische Legitimität der EU hält es Kleger andererseits für notwendig, so

⁴⁰ ERNST TROELTSCH, Was heißt „Wesen des Christentums“? (1903), in: DERS., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922 (Gesammelte Schriften, Bd. 2), 386–451, 451.

⁴¹ Vgl. KLEGER, Gibt es eine europäische Zivilreligion? Dagegen OTTO KALLSCHEUER, Gibt es eine europäische Zivilreligion?, in: ARNULF VON SCHELIHA/EVELINE GOODMAN-THAU (Hg.), Zwischen Formation und Transformation. Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens, Göttingen 2011, 33–48.

⁴² KLEGER, Gibt es eine europäische Zivilreligion?, 31.

etwas wie eine liberal-aufgeklärte europäische Bürgerreligion voraussetzen, welche die unterschiedlichen Elemente zusammenführt und auf das politische Gemeinwesen der EU bezieht, „das immer wieder neu in Vielfalt zu vereinigen ist.“⁴³ Dabei hält er die christliche Tradition für eine sehr wichtige, aber nicht für die alleinige Sinnressource des spezifischen Europäismus, der sich auch aus den europäischen Nationalismen und den säkularen Weltanschauungen speist.⁴⁴ Inhaltlich bestimmt Kleger die Elemente der von ihm konstruierten Zivilreligion Europas aus den spezifischen historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Während die Tradition der Menschenrechte als zivilreligiöses Gut gelten kann, das Europas Bürger mit den USA teilen, „gibt es [...] auch Werte mit einem eigenen europäischen Akzent“⁴⁵. Dazu rechnet er das Erinnerungsgebot, insbesondere an den Holocaust, mit dem sich ein antitotalitärer Konsens verknüpft. Sodann nennt er den „Versuch, gewisse Fixpunkte für ‚heilig‘ oder unantastbar zu halten“⁴⁶, die Staat, Bürgergesellschaft und Bürger selbst in unbedingter Weise binden. Dazu zählt er die Menschenwürde (mit ausdrücklichem Hinweis auf ihre zivilreligiöse Bedeutung in Deutschland), die Toleranz und die Solidarität, die das politische Handeln auf Rechts- und Sozialstaatlichkeit festlegen. Schließlich gehört zu dieser Zivilreligion die Übernahme politischer Verantwortung als einer Verantwortung vor Gott, die den Einzelnen politischen Akteur mit seinen Fähigkeiten und Grenzen in den Dienst des Gemeinwesens stellt.

Unabhängig davon, ob man die von Kleger angeführten Aspekte mit dem theoretisch belasteten, freilich doch treffenden Begriff der Zivilreligion bezeichnen sollte, sind sie in der hier vorgetragenen Perspektive zustimmungsfähig. Sie spannen so etwas wie einen ideellen Schirm auf, unter dem sich die Staaten Europas politisch beheimatet haben. Er hat normative Bedeutung für diejenigen Staaten, die der EU beitreten oder sich mit ihr eng assoziieren wollen. Es ist neben der Einsicht in die pluriforme Gestalt der europäischen Religionskultur vor allem das historische Bewusstsein Europas, das wesentlich von der Erfahrung der beiden Weltkriege im 20. Jahrhundert und der totalitären Regime bis 1990 geprägt ist. Der Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde gibt dem normativen Gehalt dieser Erinnerung Ausdruck. An seiner interpretativen Ausformulierung hatten und haben die religiösen Traditionen des Christentums und des Judentums maßgeblichen Anteil. Auch in der Religion des Islam sind Prozesse der Aneignung der Menschenwürde zu beobachten.⁴⁷

⁴³ Ebd., 13.

⁴⁴ Vgl. ebd., 14. Kleger diskutiert das Konstrukt einer europäischen Zivilreligion im Kontext der Debatte um die Anrufung Gottes und einer expliziten Erwähnung des Christentums in der EU-Grundrechtecharta bzw. des EU-Verfassungswerkes. Die Ausführungen können jedoch auch von diesem konkreten Kontext abgelöst werden.

⁴⁵ Ebd., 36.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. VON SCHELIHA, „Nation“ und „Menschenwürde“. Zum Wandel der legitimatorischen Bedeutung von Religion für den demokratischen Staat.

Nicht nur in der Pflege des Grundrechtsbewusstseins dürfte der Einfluss des Christentums im Horizont der politischen Auslegung der Menschenwürde deutlich werden, sondern auch bei der Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft, gerade weil die Wirtschaftsunion eine tragende Säule der EU ist.

Aus dem Normengefüge der Protestantischen Ethik des Politischen ergibt sich ein spezifischer Akzent, der auf die europäische Erinnerungskultur gesetzt wird. Die Einsicht in die politische, moralische und religiöse Notwendigkeit der Pflege der Erinnerungen gehört deshalb zur kulturellen Identität Europas, weil im 20. Jahrhundert, trotz christlicher Prägung und aufgeklärter Humanität, menschenverachtende Barbarei entfesselt wurde. In protestantischer Perspektive ist das Erinnerungsgebot daher um den Aspekt der Schuldkultur zu ergänzen, d.h. um den auch innerhalb der politischen Kultur hervorzuhebenden Aspekt der eigenen Verstrickung in jene erinnerten Zusammenhänge. Gerade dem deutschen Protestantismus, der überwiegend den Machenschaften Hitlers zugestimmt oder ihnen doch nicht entgegengetreten ist, sollte es stets darum zu tun sein, in der Erinnerung der Fakten auch die grundsätzliche Schwäche, Verführbarkeit und Gewaltlatenz des Menschen zu vergegenwärtigen und damit den auf die Gegenwart bezogenen Sinn solcher Erinnerungsleistung zu betonen. Erinnerung darf das Erinnerte nicht in einen musealen Abstand von der Gegenwart bringen. In einem solchen Fall verkommt sie zur politreligiösen Rhetorik. Der religiöse Charakter von Erinnerung bezieht das erinnernde Subjekt – auch im Kollektiv – mit ein und nimmt es für die eigene Gegenwart und Zukunft in die Verantwortung.

In diesem Sinne sind auch die zur politischen Kultur Europas gehörenden Merkmale Freiheit und Toleranz zu verstehen. Auch sie sind unter Einschluss der mit ihnen verbundenen Gegenläufigkeiten zu beschreiben. Im Streit um die Auslegung der Freiheit (zwischen den Polen einer reinen Innerlichkeit einerseits und einem entfesselten Wirtschaftsliberalismus andererseits) ist im Sinne der reformatorischen Grundeinsichten die verantwortliche Freiheit zu betonen, die sich an der Freiheit des Anderen begrenzt und sie unterstützt, wenn sie sich nicht entfalten kann.⁴⁸ Verwandtes gilt für die Deutung von Toleranz, bei der zwischen den Polen einer Verabsolutierung der eigenen Position und dem Gewähren völliger Beliebigkeit in protestantischer Perspektive ein solches Verständnis vertreten wird, das das von einem selbst Beanspruchte auch dem Anderen zumisst und dabei auf symmetrische Beziehungen abstellt. Die Grenzen der Toleranz tun sich entsprechend dort auf, wo die Symmetrie der Beziehungen verletzt wird.

⁴⁸ Vgl. MARTIN JÄGGLE, Religiöse Pluralität in Europa – Religionen – Religionslosigkeit, in: IRMGARD BOCK u. a. (Hg.), Europa als Projekt. Religiöse Aspekte in einem politischen Kontext, Berlin 2007, 51–68.

Für das Projekt der religionskulturellen Integration des Islam und die EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei können die hier genannten Merkmale als ‚zivilreligiöse Mindeststandards‘ gelten. Die Absage an jede Form des Antisemitismus, die Erinnerung an den Holocaust und an Völkermorde, die Übernahme von historischer Verantwortung, die sich mit der Pflicht zur Aufarbeitung der dunklen Seiten der Vergangenheit verbindet, sowie die Verpflichtung auf Menschenwürde, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit formulieren Normen, die die Frage nach einer EU-Mitgliedschaft der Türkei von der Frage nach dem Islam entkoppeln und umfassende Bedingungen formulieren. Mit Blick auf die Türkei wird dann weniger der Islam und sein verfassungssystematischer Status zum Problem als die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, etwa bezüglich des Völkermords an den Armeniern. Auch die Verwirklichung von Freiheit für religiöse und ethnische Minderheiten ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Diese Anforderungen stellen die türkische Republik vor heikle Herausforderungen.

Die Übernahme historischer Verantwortung mutet allerdings nicht nur den nationalen, sondern auch den religiösen Akteuren, die sich in Europa beheimaten wollen, in kurzer Zeit eine große Aufgabe zur Transformation ihrer religiösen und ethischen Vorstellungswelten zu, die in den christlichen Konfessionen seit der Aufklärung zwar bearbeitet, aber erst im 20. Jahrhundert abgearbeitet wurden und ihre aktive Zeitgenossenschaft im integrierten Europa begründet haben.

Eine äquivalente Stoßrichtung wie die Debatte um eine europäische Zivilreligion hat übrigens auch diejenige über einen europäischen Verfassungspatriotismus.⁴⁹ Auch dieser Begriff beschreibt die Notwendigkeit einer von der Gesamtgesellschaft wie vom Einzelnen zu vollziehenden Aneignung der mit dem Verfassungswerk verbundenen Werte, die ideelle Beheimatung in die Gemeinschaft möglich werden lässt. Der europäische Verfassungspatriotismus überschreitet grundsätzlich die Dimension des Nationalen und zielt auf die Organisation kultureller und religiöser Heterogenität.

3.5. Europäisches Religionsrecht?

Grundlage des EU-Religionsrechtes ist der Europäische Menschenrechtsraum, der durch die EU-Grundrechtscharta und die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte begründet ist.⁵⁰ Hierdurch wird eine umfassende

⁴⁹ Vgl. JAN-WERNER MÜLLER, Verfassungspatriotismus, Berlin 2010.

⁵⁰ Vgl. MICHAEL DROEGE, Chancen und Probleme des europäischen Religionsverfassungsrechtes – „Die freie Welt“ oder „Das christliche Abendland“?, in: ARNULF VON SCHELIHA/EVELINE GOODMAN-THAU (Hg.), Zwischen Formation und Transformation. Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens, Göttingen 2011, 69–84; HANS MICHAEL HEINIG, Öffent-

grundrechtliche Garantie der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 10 EU-Grundrechtscharta) ausgesprochen, die durch das „Recht der Eltern, die Erziehung und den Unterricht ihrer Kinder entsprechend ihren eigenen religiösen [...] Überzeugungen sicherzustellen“ (Art. 14 EU-Grundrechtscharta), ergänzt wird. Dazu kommt das Diskriminierungsverbot (Art. 21 EU-Grundrechtscharta), das die negative Religionsfreiheit gewährleistet. Wichtig ist sodann die „Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften“, die zum „Vertrag von Amsterdam zur Änderung des Vertrages über die Europäische Union, der Verträge zur Gründung der Europäischen Gemeinschaften sowie einiger damit zusammenhängender Rechtsakte“ (1997) abgegeben wurde, und die in den Artikel 17 des Vertrages über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) eingegangen ist. Darin heißt es: „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.“⁵¹ Diese Regelung wird durch das im Vertrag über die Europäische Union (EUV) verankerte Gebot der Achtung nationaler Identität (EUV Art. 4 Abs. 2) und durch das Prinzip der Subsidiarität unterstützt (EUV Art. 5). Mit diesen Achtungsgeboten wird nicht nur das – im Einzelnen höchst unterschiedliche – nationalstaatliche Religionsrecht bestätigt, sondern auch auf dessen EU-weite Angleichung verzichtet. Damit wird, im Unterschied zu anderen Politikbereichen, der religionsverfassungsrechtliche Status quo mit einer Bestandsgarantie versehen und eine europäische Politisierung der Religionen verworfen.

Die einzelrechtlichen Wirkungen der EU-Regelungen auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind im Einzelnen noch offen und können zum Fenster werden für EU-veranlasste Veränderungen im kirchlichen Leben. Das EU-Beihilfeverbot kann die traditionelle Zusammenarbeit der großen kirchlichen Einrichtungen wie Diakonie und Caritas erheblich erschweren. Das Diskriminierungsverbot könnte den Tendenzschutz der Kirchen bei der Gestaltung von Arbeitsverträgen einschränken.⁵² Politische Konflikte könnten sich dann ergeben, wenn etwa die in Deutschland mit Verfassungsrang ausgezeichnete Sonntagsruhe oder kirchliche Feiertage EU-weit als Hindernis für ökonomi-

lich-rechtliche Religionsgesellschaften. Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union, Berlin 2003; HANS MICHAEL HEINIG, Das Religionsverfassungsrecht im Konventsentwurf für einen ‚Vertrag über eine Verfassung für Europa‘, in: HARTMUT KRESS (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 169–183.

⁵¹ AEUV Art. 17.

⁵² Vgl. DROEGE, Chancen und Probleme des europäischen Religionsverfassungsrechtes, 80–82; vgl. KRESS, Ethik der Rechtsordnung, 98–101.

sche Interessen empfunden und politisch zur Diskussion gestellt würden. Forschungspolitische Vorstöße kollidieren schon jetzt regelmäßig mit kirchlichen Positionen zum Thema Menschenwürde- und Lebensschutz.

Die politische Partizipation der Religionsgemeinschaften ist im „Lissaboner Vertrag“ festgeschrieben. Danach führt die EU einen „offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog“ mit den Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften und würdigt deren „Identität“ und ihren „besonderen Beitrag“ (AEUV Art. 17 Abs. 3). Damit wird die zivilgesellschaftliche Bedeutung der Kirchen gewissermaßen nobilitiert. Diese Anerkennung der Kirchen und Religionsgemeinschaft ist in Anbetracht der laizistischen Tradition einiger Mitgliedsstaaten „geradezu revolutionär“.⁵³ Eine staatsnahe oder -ähnliche Ordnungsfunktion wird ihnen freilich nicht zugemessen. Die EU geht hier ein pragmatischen Mittelweg zwischen dem Laizismus einerseits und den staatsnahen Modellen andererseits und zeigt sich zugleich offen für eine weitere Pluralisierung der europäischen Religionslandschaft.

Die Bewertung der religionsrechtlichen Bestimmungen für Europa fällt nicht ganz eindeutig aus. Grundsätzlich ist positiv zu würdigen, dass die europaweite Geltung der EU-Grundrechtecharta die negative und positive Religionsfreiheit festschreibt. Die europäische Rahmenordnung sichert die Freiheit der Religion. Damit wird eine wesentliche Errungenschaft der europäischen Aufklärung verbriefte. Zugleich wird damit ein wichtiges Zeichen gesetzt, und zwar sowohl dem Islam als auch den orthodoxen Kirchen gegenüber, denen oftmals dann, wenn sie eng mit einem Nationalstaat verbunden sind, der Freiheit einräumende Umgang mit abweichenden religiösen Gesinnungen und religiösen Minderheiten schwer fällt.⁵⁴ Auch gegenüber beitragswilligen Ländern sagen die religionsrechtlichen Grundnormen klar aus: Die Religionsfreiheit ist ein Gradmesser für die Liberalität eines Staates, die wiederum Voraussetzung für eine EU-Mitgliedschaft ist. Sodann ist positiv zu würdigen, dass die religiösen Besonderheiten der Einzelstaaten und Regionen beachtet und geschützt werden. Das bedeutet aus der Perspektive der primär nationalstaatlich orientierten protestantischen Kirchen vor allem, dass die verfassungsrechtliche Sicherung des in den Nationalstaaten bestehenden Status quo einen Erfolg darstellt, weil auf diese Weise die bestehenden Möglichkeiten zur politischen Einflussnahme und zur Kooperation mit den staatlichen Ebenen fortgeschrieben werden. In Deutschland wird dadurch das komplizierte System der Staatskirchenverträge und Konkordate erhalten und bestätigt. Gleichwohl ist mit einigem Recht auch kritisch darauf hingewiesen worden, dass durch den Verzicht auf EU-weite

⁵³ DROEGE, Chancen und Probleme des europäischen Religionsverfassungsrechtes, 79.

⁵⁴ Vgl. FRANZ KANGLER, Die christlichen Minderheiten in der Türkei und die Verhandlungen der Türkei zum EU-Beitritt, in: CARL G. FÜRST (Hg.), Die Kirchen in Europa, Egging 2008, 152–171, 159.

Regelungen die in einigen Ländern noch immer vorherrschende Vermischung nationaler und religiöser Identität zementiert werde, was dem Aufbau eines europäischen Bewusstseins hinderlich sei und den religiösen Minderheiten in jenen Ländern das Leben schwer machen würde. Insbesondere die religionskulturelle Eingliederung des Islam könnte dadurch erschwert sein, weil die erforderliche Dekonstruktion der ethnischen Herkunft muslimischer Migranten im nationalstaatlichen Kontext erfolgen müsse, was aber unter gesamteuropäischen Bedingungen möglicherweise leichter sei. Sodann, so ein weiteres Bedenken, sei zu fragen, ob es sinnvoll ist, auf die erkennbar zunehmende Transnationalität von Spiritualität und Frömmigkeitsformen nur mit nationalstaatlicher Religionspolitik einzugehen.⁵⁵ Insgesamt ist die religionsrechtliche Lage in der EU durch den Verzicht auf EU-weite Regelungen ausgesprochen unübersichtlich.⁵⁶

Diese Einwände haben Gewicht, sie können aber – was das Christentum anbetrifft – durch das zivilgesellschaftliche Engagement der Kirchen innerhalb der EU aufgewogen werden. Denn in der zivilgesellschaftlichen Verortung der Religionsgemeinschaften liegen die Chance und Aufgabe, die dadurch eröffneten Freiräume politisch zu nutzen und im Sinne der ethischen Normen zur Gestaltung einer offenen, toleranten und dialogischen Religionskultur in den Regionen, Staaten und innerhalb der EU beizutragen. Die europäische ‚Staatsferne‘ stellt die Religionsgemeinschaften für diese Aufgabe politisch frei. Sie können sich unbehelligt auf die interpretative Pflege der je eigenen Tradition konzentrieren, auf die spezifisch religiösen Bedürfnisse der Einzelnen eingehen, regionale religiöse Traditionen (etwa in den Grenzgebieten oder in den gemischt religiösen oder gemischt konfessionellen Gebieten) aufgreifen und auf diese Weise die gesamtgesellschaftliche Relevanz von Religion wissenschaftlich, theologisch und politisch deutlich machen. Dafür gibt es deshalb gute Chancen, weil die Entflechtung staatlicher und kirchlicher Aktivitäten die Kirchen auch von Regelungskompetenzen und -zwängen entlastet und sie zur Wahrnehmung ihrer religiösen Kernaufgaben befreit. Das verschafft ihnen im existenziellen Bereich wie im zivilgesellschaftlichen Diskurs neue Spielräume und Wirkungsmöglichkeiten und, darauf wird es vor allem ankommen, personale und institutionelle Glaubwürdigkeit, die insbesondere dann notwendig ist, wenn sich die Religionsgemeinschaften in den politischen Diskurs einschalten. Eine gemeinsame Verantwortung aller Religionsgemeinschaften besteht

⁵⁵ Vgl. zu diesen Einwänden KALLSCHEUER, Zur Zukunft des Abendlandes, 116 f.

⁵⁶ Eine Bestandsaufnahme für die Niederlande, die Schweiz, England, Polen, Bulgarien, Rumänien und Russland bietet der Sammelband von HARTMUT KRESS (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004. Für Griechenland, Zypern, Bulgarien, Rumänien, Finnland, Estland, Ukraine, den westlichen Balkan und die Türkei vgl. den Sammelband von CARL G. FÜRST (Hg.), Die Kirchen in Europa, Egging 2008.

sicherlich darin, ein Gegengewicht zur dominanten Ökonomie zu bilden. Dafür bieten nationale Traditionen, regionale Besonderheiten und konfessionelle Vielfalt, die durch das EU-Religionsrecht umfassend geschützt sind, allerbeste Voraussetzungen.

3.6. Die plurale Religionskultur Europas und das Christentum

Der oben getroffenen Unterscheidung zwischen der kirchlichen Repräsentanz der christlichen Religion und dem Geist des Christentums folgend sollen nun die spezifisch religionspolitischen Aufgaben in Europa beschrieben werden.⁵⁷

Den zivilgesellschaftlichen Freiraum in Europa haben die christlichen Kirchen längst antizipiert, sie haben sich in unterschiedlicher Konstellation europaweit organisiert und nehmen auf dieser Ebene gemeinsame religionspolitische Anliegen wahr.⁵⁸ Auf katholischer Seite gibt es seit 1971 den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) mit Sitz in St. Gallen. Ihm gehören die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen in Europa an. Seit 1980 gibt es die Kommission der Bischofskonferenzen (COMECE), die die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen, dem Heiligen Stuhl und der EU organisiert. Das Sekretariat dieser Einrichtung befindet sich in Brüssel. Die bedeutendste kirchliche Einrichtung ist die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die bereits 1955 als Plattform für die Begegnung und Zusammenarbeit der (vor allem protestantischen) Kirchen Europas entstand, 1959 offiziell gegründet wurde und inzwischen eine Gemeinschaft aus 126 orthodoxen, protestantischen und alt-katholischen Kirchen sowie 43 assoziierten Organisationen in allen Ländern des europäischen Kontinents bildet. Die KEK unterhält Büros in Genf, Brüssel und Straßburg. Sie befasst sich mit religiösen, gesellschaftlichen und politischen Belangen in Europa. Dabei kooperiert sie eng mit der katholischen CCEE. Gemeinsam mit ihr wurde im Jahr 2001 die „Charta Oecumenica – Richtlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ unterzeichnet. Die KEK-Kommission „Kirche und Gesellschaft“ befasst sich spezifisch mit der Rolle der Kirchen im europäischen Integrationsprozess, beobachtet die politischen Institutionen und Organisationen in Europa (EU, Europarat, OSZE, UN) und unterhält regelmäßige Kontakte mit ihnen. Die Charta Oecumenica enthält als Selbstverpflichtung den Satz: „Gott ruft uns zur Einheit – Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen in Europa – der Dienst der Ökumene

⁵⁷ Vgl. neuerdings auch: MONICA SCHREIBER, Kirche und Europa. Protestantische Ekklesiologie im Horizont europäischer Zivilgesellschaft, Berlin/Boston 2012.

⁵⁸ Vgl. FELIX LEINEMANN, Das Religionsrecht in Europa. Der Beitrag und die Stellung der christlichen Kirchen, in: HARTMUT KRESS (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 185–198.

für Europa.“⁵⁹ Zu den gemeinsamen Aufgaben von CCEE und KEK gehört auch die Gestaltung der Beziehungen zum Islam in Europa, zu denen bereits mehrere Dokumente vorgelegt wurden.⁶⁰

Die kirchliche Repräsentanz in Europa zeigt, dass das Christentum in seinen unterschiedlichen Konfessionskulturen bis in die Gegenwart zu den maßgeblichen Trägern der europäischen Kultur gehört und wichtige Beiträge zur europäischen Politik leistet. Insbesondere die Theologien haben die Aufgabe, Europa weniger als eine geographische Größe denn als ein historisches und kulturelles Projekt zu präsentieren. Dadurch tragen sie dazu bei, die europäische Politik an die christlichen Wurzeln zu binden. Zutreffend formuliert Felix Leinemann, dass sich die „Kirchen [...] nicht auf die rein defensive Rolle der Verteidigung eventueller Rechte oder Privilegien beschränken [dürfen]. Sie sollten den Anspruch erheben, wenigstens in einigen Kernbereichen auf die Politikgestaltung in der EU Einfluss zu nehmen. Zu diesen Kernbereichen zählen [...] der Schutz des Lebens, die Förderung der Familie, die Bewahrung der Schöpfung, die Förderung der Menschenrechte (insbesondere der Religionsfreiheit), der Einsatz für Frieden und weltweite Gerechtigkeit.“⁶¹

Die berechnete und politisch notwendige Lobby-Arbeit der Kirchen ist also einzubetten in eine Theorie des Christentums, die den Grad der Christlichkeit Europas nicht am politischen Durchsetzungsvermögen der religiösen Institutionen bemisst, sondern am Maß der gesellschaftlichen Freiheit und am aufgeklärten Niveau der europäischen Religionskultur. Mit ihrer Weiterentwicklung verbindet sich die spezifische Aufgabe des Protestantismus, gerade weil er selbst nur schwach institutionalisiert ist. Die Mitwirkung an der politischen Aufgabe der Gestaltung der europäischen Religionskultur setzt erstens die Bejahung des säkularen Humanismus der modernen Zivilgesellschaft voraus, der die subjektive Tiefe und mentale Stärke des religiösen Glaubens nicht ausschließt, sondern in gewisser Weise sogar erst ermöglicht. Nach wie vor ist Religion ein gewichtiger kultureller Faktor für die freie und personale Anerkennung derjenigen normativen Grundlagen, die gerade im Blick auf die vielfältigen kulturellen, nationalen und religiösen Unterschiede, die in Europa obwalten, mental präsent zu halten sind.⁶² Der Protestantismus bringt zweitens die religiöse Erinnerungs- und Schuldkultur ein, d. h. die Erfahrung mit religiöser Fremdbestimmung und Repression, mit den politisch instru-

⁵⁹ Zitiert nach ALFRED GLEISSNER, Europa und Religion – Eine gemeinsame Sprache finden, in: IRMGARD BOCK u. a. (Hg.), Europa als Projekt. Religiöse Aspekte in einem politischen Kontext, Berlin 2007, 13–24, 20.

⁶⁰ Vgl. <http://www.cec-kek.org>.

⁶¹ LEINEMANN, Das Religionsrecht in Europa, 198.

⁶² Vgl. JÖRN RÜSEN, Europäische Identität – zwischen säkularer Lebensform und religiösem Glauben, in: PETRA BAHR/ALEIDA ASSMANN (Hg.), Protestantismus und europäische Kultur, Gütersloh 2007, 31–41.

mentalisierten Religionen und mit den politischen Ersatzreligionen in den totalitären Regimen Europas im 20. Jahrhundert. Diese kritische und selbstkritische Erinnerung gehört zum kulturellen Erbe Europas, das auch künftig zu vergegenwärtigen ist. Eine dritte Aufgabe besteht in der Bewahrung und Weiterentwicklung des aufgeklärten Niveaus der theologischen Reflexion des christlichen Glaubens. Der akademische Ursprung der Reformation und die universitäre Pflege der protestantischen Theologie sind Beispiel gebend für das Niveau, auf dem andere Religionen in die europäische Religionskultur zu integrieren sind.⁶³ Gerade angesichts wachsender religiöser Fundamentalismen und der zunehmenden Bedeutung rationaler Profanität kommt der weltoffenen und reflektierten Religionspflege im Protestantismus eine besondere Bedeutung zu. Dies soll am Beispiel des Umgangs mit dem Islam verdeutlicht werden.

Im Unterschied zu den USA, deren Gründung unter dem Vorzeichen religiöser Toleranz erfolgte, ist Toleranz in der europäischen Religionsgeschichte das Ergebnis einer Lerngeschichte, deren Erfolg gegenwärtig zwar selbstverständlich sein mag, in Wahrheit aber kulturell eingeübt, rechtlich gesichert und religiös nachvollzogen werden muss. Gerade wenn man der intoleranten Vergangenheit der europäischen Religionsgeschichte eingedenk ist, muss religionspolitische Toleranz und dialogisches Miteinander das oberste sittliche Gebot und eine wichtige politische Aufgabe sein. Eine solche tolerante und dialogische Haltung ist an den Grundrechten orientiert und erträgt keine religiösen Praktiken, die Andere an der Wahrnehmung grundrechtlicher Freiheit hindern. Toleranz kann also nicht schrankenlos oder willkürlich gelten, sondern bedarf der Eingrenzung und – im Konfliktfall – Verfahren von Konfliktregelung. Toleranz schließt also religiös-ethische Normenkonflikte nicht aus; aber diesen Konflikten wird man sich *theologisch* und *politisch* zu stellen haben, „nicht zuletzt deshalb, damit Religionsfreiheit und Toleranz in ihrer Leitbildfunktion [...] nicht in Misskredit geraten.“⁶⁴

Die größte gesellschaftspolitische Herausforderung stellt die Integration der Religion des Islam in die europäische Religionskultur dar. Dafür stehen in allen Ländern der EU – unabhängig von der jeweiligen Ausgestaltung des Religionsrechtes – mit der Religionsfreiheit die grundrechtlichen Voraussetzungen bereit. Zwar hat 2009 die Volksabstimmung in der Schweiz, die in einem Verfassungszusatz ein Verbot der Errichtung von Minaretten ausgesprochen hat, gezeigt, dass die Spielräume zur Ausgestaltung der positiven Religionsfreiheit durchaus variabel sind und von konkreten politischen Meinungsbildungen abhängen. Aber grundsätzlich gilt das Recht auf persönliche und gemeinsame Religionsausübung für Muslime ohne Einschränkung. Bei der Integration

⁶³ Vgl. dazu VON SCHELIHA, Religiöse Pluralität an der Universität.

⁶⁴ HARTMUT KRESS, Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild, in: DERS., Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 21–58, 57 f.

des Islam in die europäische Religionskultur sind beachtliche Hindernisse zu überwinden. So hat Otto Kallscheuer darauf hingewiesen, dass es für „einen legitimen Ort, eine Rolle, eine Zukunft ‚des Islam‘ als Bestandteil europäischer Gemeinwesen [...] kein historisches Modell [gibt] – ganz einfach deshalb, weil ‚der Islam‘ in der historischen Erinnerung Europas dessen Anderes darstellte: sein Gegenüber, in bestimmten Epochen seinen Feind.“⁶⁵ Entscheidend wird daher sein, ob man den Europa-Gedanken auf die anderen Religionen hin öffnen kann. Versteht man nämlich die „Abgrenzung zum Islam“ als Merkmal des christlichen Europas,⁶⁶ wird man nicht weiter kommen als zu einem „offenen und gastfreundlichen Europa“, das Migranten anderer ethnischer und religiöser Herkunft „freundlich aufnehmen“⁶⁷ will. Aber das greift zu kurz. Das europäische Religionsrecht ist von seinen grundrechtlichen Bestimmungen her offen für die Aufnahme anderer Religionen und offeriert vielfältige politische Gestaltungsmöglichkeiten. Die zurückhaltende Formulierung der Präambel der Charta der EU-Grundrechte lädt auch andere Religionen dazu ein, sich an der Weiterentwicklung des spirituellen Erbes von Europa zu beteiligen. Daher sollte es allen Beteiligten darum zu tun sein, die europäische Kultursynthese fortzuschreiben und auf ideeller Ebene die Europa-Idee für eigenständige Beiträge von Judentum⁶⁸ und Islam⁶⁹ zu öffnen. Dafür stehen im Protestantismus auf Verstehen und Dialog angelegte Toleranz-Konzepte bereit, die die Pflege der eigenen Tradition auf Neues hin öffnen, ohne Gegenläufiges und Widerstreitendes zu verschweigen.⁷⁰

Mit der traditionellen Organisationssprödigkeit des Islam begegnet freilich ein weiteres Hindernis für seine Integration in das bestehende Religionsrecht, und zwar auf europäischer Ebene, mehr aber noch in Deutschland. Die Politik steht vor einem Dilemma: Werden die staatlichen Anstrengungen zur religionspolitischen Integration des Islam zu einseitig, bewegt man sich auf einen Staatsislam zu. Wartet man, bis der Islam sich stärker institutionalisiert, werden politische Integrationschancen versäumt. Dazu kommt, dass der Ver-

⁶⁵ KALLSCHEUER, Zur Zukunft des Abendlandes, 104.

⁶⁶ Vgl. DELGADO, Europa als christliches Projekt, 47.

⁶⁷ Vgl. ebd., 56.

⁶⁸ Vgl. JOHANN MAIER, Zur jüdische Komponente in der europäischen Kultur, in: URS ANDERMATT u. a. (Hg.), Europa: Ein christliches Projekt? Beiträge zum Verhältnis von Religion und europäischer Identität, Stuttgart 2008, 185–216. Dagegen versucht Wolfgang Huber – allen von ihm selbst vergegenwärtigten Schwierigkeiten zum Trotz – eine Aktualisierung der gemeinsamen Grundmotive der jüdisch-christlichen Überlieferung (vgl. WOLFGANG HUBER, Das christliche Abendland, in: PETRA BAHR/ALEIDA ASSMANN [Hg.], Protestantismus und europäische Kultur, Gütersloh 2007, 107–133, 117–122).

⁶⁹ Ansätze dafür sind zu erkennen. Vgl. dazu die Darstellung muslimischer Europa-Konzepte bei HANS-JÖRG SCHMID, Der Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg im Breisgau 2012.

⁷⁰ Vgl. VON SCHELIHA, Toleranz als Botschaft des Christentums?; KRESS, Ethik des Rechtsordnung, 254–272.

zucht auf europa-weite religionsrechtliche Dachbestimmungen die erforderliche Dekonstruktion der ethnischen Herkunft muslimischer Migranten erschwert, die sich unter dem Vorzeichen Europas möglicherweise leichter vollziehen und eine die ethnischen Abkünfte überspannende Integration des Islam ermöglichen könnte.⁷¹ Die Lösung der religionspolitischen Probleme wird in einer Art Konfessionalisierung des Islams zu suchen sein. Dafür bietet nicht nur das europäische Religionsrecht geeignete Anschluss- und Weiterentwicklungsmöglichkeiten, sondern es liegt auch, wie das Beispiel der christlichen Kirchen zeigt, ein geglücktes Vorbild vor. Die Konfessionalisierung bewahrt das jeweilige nationale, ethnische und kulturelle Erbe, ermöglicht religiöse Praxis und Gemeinschaftsbildung und erlaubt durch Vertrag geregelte Kooperation zwischen den Religionsgemeinschaften und den staatlichen Ebenen. Die Konfessionalisierung würde zu einer organisierten Integration des Islam in die nationalen Religionskulturen und in die europäische Religionskultur führen und gleichzeitig die politische und zivile Integration der muslimischen Einwanderer unterstützen.

Die historische Erfahrung mit dieser Konfessionalisierung des Christentums zeigt aber auch, dass der Prozess mit einer Stärkung der Religion des Islam im öffentlichen Raum verbunden ist. Denn die politische und religionskulturelle Integration befördert die Sichtbarkeit religiöser Ausdrucksformen. Das hat Folgen für das Straßenbild, die Stadtentwicklung und bei der religionspolitischen Ausgestaltung der *res mixtae* zwischen den staatlichen Ebenen und den muslimischen Gemeinschaften. Moscheen, religiöse Feste, religiöse Kleidung und Liturgien werden in der gesellschaftlichen Alltagskultur präsent und müssen beachtet werden. Es wird eventuell muslimische Militär-, Polizei- und Krankenhausseelsorger geben. Auch werden in den Funktionseliten Deutschlands und Europas Menschen islamischen Glaubens an führender und verantwortungsvoller Position tätig sein. Das politische Ziel der Weiterentwicklung der europäischen Religionskultur besteht also nicht in der Formierung christlicher Homogenität mit religiösen Minderheiten, sondern in der friedlichen Gestaltung von religiöser Heterogenität.⁷² Aus dem europäischen Geist des Christentums entspringt dafür in der Zukunft ein toleranter und respektvoller Umgang mit den Symbolen, Riten und Gebräuchen des Judentums und der Religion des Islam. Dessen konfessionelle Eingliederung in die Religionskultur Europas ist nicht nur grundrechtlich möglich, sondern ist wegen der Bejahung

⁷¹ Vgl. NAVID KERMANI, *Wer ist Wit? Deutschland und seine Muslime*, Bonn 2009, 136f.

⁷² Auch wenn mit der Konfessionalisierung des Islam einerseits seine verstärkte Sichtbarkeit im öffentlichen Raum verbunden sein wird, so wird andererseits langfristig der gleiche Effekt eintreten, der aus der europäischen Christentumsgeschichte bekannt ist: Mit der Stärkung der institutionellen Religion geht die Mobilisierung des Einzelnen zurück, und das Partizipationsverhalten der Muslime an den Angeboten der öffentlichen Religion wird sich dem der volkskirchlichen Christen angleichen. Der Konfessionalisierung der Religion korrespondiert ihre Privatisierung und Individualisierung.

der Grundrechte nicht nur zu wollen, sondern aus christlicher Verantwortung heraus auch zu befördern. Für diese Aufgabe ist der Protestantismus deswegen gut vorbereitet, weil es eben jene Konfessionalisierungsschübe des 16. und 19. Jahrhunderts gewesen sind, die die Kooperation von religiöser Organisation und Staat auf der einen Seite und zwischen den Religionsparteien auf der anderen Seite ermöglicht und das Zusammenleben pazifiziert haben. Diese Erinnerung sollte dazu beitragen, das wahrscheinliche Erstarken und Sichtbarwerden der Religion des Islam in Europa nicht als Überfremdung zu bewerten, sondern als Ausdruck gelingender Integration und fruchtbar gemachter Religionsfreiheit, die aus dem inneren Gefüge reformatorischer Grundeinsichten stammt und in der Gegenwart zur Geltung kommt. Daher gilt: Die plurale Religionskultur Europas liegt innerhalb der Geschichte des Christentums, weil deren Verlauf nicht an die Kirchen allein geknüpft ist, sondern sich in belastbaren Strukturen geordneter Freiheit Ausdruck verschafft.

Deutlich ist schließlich, dass die plurale Religionskultur Europas nicht nur zwischen den christlichen Konfessionen und im Verhältnis zu Judentum und Islam als eine Kultur gegenseitiger Anerkennung, des wechselseitigen Respekts und des Dialogs zu gestalten ist, sondern dass dabei auch der für Europa spezifische Anteil laizistischer und nicht-religiöser Weltanschauungen zu beachten ist. Aus protestantischer Perspektive kann es kein ökumenisches oder interreligiöses Bündnis gegen die Moderne, gegen die säkulare Gesellschaft oder gegen die profane Vernunft geben. Vielmehr schließt das hier vertretene Konzept der europäischen Kultursynthese die legitime Möglichkeit zur Negation des Glaubens ein, weil sie Bestandteil der europäischen Religionsgeschichte ist, in der die sittlichen Grundeinsichten des Christentums weiterhin maßgeblich wirken. Diese Aussage gilt vor dem Hintergrund, dass die Kirchen die europäische Religionskultur nicht ausmachen, sondern ihr Teil sind. Aber in protestantischer Perspektive ist die freiheitliche Religionskultur Europas gerade in ihrer Heterogenität Ausdruck der vitalen Kultur des Christentums.