

PROJEKTE

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe
für weltkirchliche Aufgaben
der Deutschen Bischofskonferenz

Bernhard Kempen
Kolja Naumann (Hg.)

Das religiöse Erbe Europas

**Beiträge einer Fachkonferenz der
Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für
weltkirchliche Aufgaben der Deutschen
Bischofskonferenz am 08./09. Juli 2009**

Die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz hat die Aufgabe der wissenschaftlichen Behandlung von Fragen aus dem Bereich der weltkirchlichen Verantwortung der Kirche in Deutschland. Die Arbeit ist in vier Forschungsbereiche gegliedert

- Forschungsbereich Theologie, Religionswissenschaft, pastorale Arbeit in der Dritten Welt/Dialog mit den Kirchen der Dritten Welt
- Forschungsbereich Förderung des Friedens: kirchliche Entwicklungsarbeit, Entwicklungspolitik, Weltwirtschaft, Menschenrechte
- Forschungsbereich Sicherung des Friedens: Friedens- und Sicherheitspolitik, Europa
- Forschungsbereich Konfliktstudien

Prof. Dr. Bernhard Kempen, Professor für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht an der Universität Köln

Dr. Kolja Naumann, war von 2006 – 2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Völkerrecht und ausländisches Recht der Universität zu Köln

Das religiöse Erbe Europas

Beiträge einer Fachkonferenz der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz am 08./09. Juli 2009 (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: PROJEKTE 20)

Bonn, März 2011

ISBN 978-3-940137-41-8 (Deutsche Kommission Justitia et Pax)

Zu beziehen bei:

Bereich Weltkirche und Migration

im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

Kaiserstraße 161, 53113 Bonn

Telefon: 0228/103-288, E-Mail: p.kostka@dbk.de

www.dbk.de

Inhalt

VORWORT	5
DR. ALDO GIORDANO Das Christentum und Europa	7
PROF. DR. JULIUS H. SCHOEPS Existiert ein europäisches Judentum? Eine Bevölkerungs- gruppe zwischen demographischer Stagnation und „jüdischer Renaissance“	22
DR. ANNA AKASOY Der Islam und das religiöse Erbe Europas	32
PROF. DR. ASSAAD ELIAS KATTAN „Für sie war ein Leben ohne Angst vor den Gesetzen unmöglich“	60
PROF. DR. STEFAN MUCKEL Die freiheitliche Grundlage religiösen Wirkens in Deutschland und Europa: das Grundrecht der Religionsfreiheit	69
PROF. DR. CHRISTOF MANDRY Die Werte der Union – eine Weg zur Identifikation der Bürger mit der EU	85
DR. KOLJA NAUMANN Die Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel des Vertrages von Lissabon – Rhetorik oder Rechtssatz?.....	115

Vorwort

Die öffentliche Diskussion um die Aufnahme eines Gottesbezugs im Europäischen Verfassungsvertrag hat mit der Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel des Unionsvertrags in der Fassung des Vertrags von Lissabon einen vorläufigen Abschluss gefunden. Wer die Debatte als einen vorüber gezogenen „Sturm im Wasserglas“ betrachtet, verkennt, dass es sich um die bisher bedeutsamste in der „Europäischen Öffentlichkeit“ geführte verfassungspolitische Auseinandersetzung handelte. Soll das damals diskutierte Sachanliegen nicht gänzlich aus den Augen verloren werden, so bedarf es jetzt einer politischen und gesellschaftlichen, vor allem aber einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem gefundenen Kompromiss. Sie allein erlaubt es, die Kompromissformel im gegenwärtigen Bewusstsein zu halten – die Präambel ist ein Teil des Vertrags, der nicht ohne weiteres Aufmerksamkeit auf sich zieht – und nur sie ermöglicht, das von manchem als schwach und sinnleer begriffene Ergebnis inhaltlich zu überprüfen und mit Leben zu füllen.

Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem „religiösen Erbe“ haben die Debatten der jüngsten Zeit nur allzu deutlich vor Augen geführt. Die Sorge von Muslimen, durch die Betonung des christlich-jüdischen Erbes aus Europa gleichsam heraus definiert zu werden, die bewegte Debatte um die Worte des Bundespräsidenten Wulff „der Islam gehöre zu Deutschland“ und die regelmäßige Betonung des „Faktors“ Religion in Integrationsdebatten lässt immer deutlicher zu Tage treten, dass die Frage, was Europa eigentlich ausmacht, weiterhin einer konsensfähigen Antwort harret.

All diese Diskurse können nicht, auch das versucht der vorliegende Tagungsband zu zeigen, auf eine „Islamdebatte“ verkürzt werden. Der Islam ist ein Baustein in dieser Debatte – ohne Frage ein wichtiger und in mancherlei Hinsicht problematischer – aber oft scheint dessen Betonung mehr der Neigung geschuldet, einfache Lösungen anbieten zu wollen, als sich tatsächlich einer inhaltlichen Antwort annähern zu können. Die Antwort auf die Frage, was das

Erbe Europas eigentlich ist, muss eine positive sein und kann nicht allein in Abgrenzungen gefunden werden.

Schon angesichts der Tatsache, dass die Union ausweislich der Präambel nicht nur aus dem „religiösen“, sondern aus dem „kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe“ schöpfen will, empfiehlt es sich, der Frage nach dem Inhalt dieses Erbes interdisziplinär nachzugehen. Dazu will der vorliegende Tagungsband einen Beitrag leisten, indem er unter Einbeziehung von Wissenschaftlern unterschiedlicher Fachrichtungen mit unterschiedlichem Erfahrungshintergrund neue Perspektiven eröffnet.

Dank schulden wir der Deutschen Bischofskonferenz und insbesondere deren Wissenschaftlicher Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben. Ohne die großzügige Förderung wäre die Tagung im Sommer 2009 im Maternushaus in Köln in diesem Rahmen nicht möglich gewesen und könnte auch dieser Tagungsband nicht in der jetzt vorliegenden Form erscheinen.

Köln im Dezember 2010

Bernhard Kempen

Kolja Naumann

Dr. Aldo Giordano

Das Christentum und Europa

Zunächst möchte ich den Ausgangspunkt und die Perspektive meines Beitrags erklären. Betrachtet man die Geschichte unseres Kontinents, so gibt es ein inneres und unlösbares Band zwischen dem Christentum und Europa. Die Tatsache, dass wir in unseren Händen ein christliches Erbe halten, scheint mir so klar und allgemein anerkannt, dass es keine weiteren Argumente, Zeugen oder apologetische Diskurse braucht. Hierzu gibt es eine beeindruckende Bibliographie. Ohne das Christentum wären wesentliche Aspekte der europäischen Geschichte der letzten 2000 Jahre nicht verständlich. Ohne das Christentum könnte nicht nur nicht die Religiosität vieler Europäer erklärt werden, sondern auch nicht ihre politischen Institutionen, ihre Art und Weise zu leben, ihre Ethik, ihre Kunst und ihre Kultur im Allgemeinen. Ebenfalls scheint mir klar, dass keine Identität zwischen Christentum und Europa (oder Westen) besteht. Thema meines Vortrages ist „Das Christentum und Europa“ nicht „Das Christentum oder Europa“ (Novalis 1799), auch nicht „Aut Christentum aut Europa“ (cfr H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M., 1974).

Es scheint mir, dass sich eine interessante Frage von großer Bedeutung aufdrängt: Wie ist der „Gesundheitszustand“ des christlichen Erbes in Europa? Ist dieses Erbe, das wir besitzen, ein Glücks- oder doch eher ein Unglücksfall? Haben wir vielleicht „Schulden“, oder gar „Schuld“ geerbt oder handelt es sich um ein „Vermögen“? Ist es ein Erbe, das vermehrt werden und Frucht bringen kann? Ist es frisches Wasser, aus dem man schöpfen kann? Ist es ein Licht, das unsere verzweigten Wege erhellen kann? Ist es eine wirksame Medizin für unsere aktuellen Missstimmungen? Ist es eine Antwort auf die Fragen der Europäer von heute? Ist unser christliches Erbe, unser Besitz wirklich ein „Vermögen“ – das, was wir vermögen zu tun, was wir leisten können? Ist es eine Möglichkeit, die Geschichte zu gestalten oder vielmehr ein Talent

das wir still und heimlich vergraben haben oder einfach im Acker eines relativistischen und säkularisierten Kontinents liegen lassen?

Im Lichte meiner doch langen europäischen Erfahrung glaube ich sagen zu können, dass heute im Bereich der res publica eine nachdenkliche oder eine tieferschürfende Debatte über die Inhalte des Christentums fehlt. Man spricht nicht darüber, was das Christentum Europa geben könnte, welche Antworten es auf die vielen Fragen und Herausforderungen unserer Zeit weiß. Unsere Diskussionen halten sich zumeist damit auf, formale Konfrontation zwischen Institutionen und Einflussbereichen zu entwickeln oder beschränken sich auf einzelne ethische Fragen. Nur selten gelangen wir dahin, die Inhalte des Christentums zu betrachten.

Mit anderen Worten: Es ist offensichtlich, dass das Vergessen unseres christlichen Erbes gleichzeitig das Vergessen der eigenen europäischen Identität bedeutet. Wenn es nun aber gelingen würde darzulegen – nehmen wir es nur einmal hypothetisch an – dass die christlichen Wurzeln in der Geschichte gar nicht so entscheidend und bedeutsam gewesen wären, wäre es dann nicht gerade jetzt an der Zeit, diese Wurzeln zu pflanzen, neuen christlichen Samen auszustreuen, damit das Christentum eine gute, sehnsüchtig erwartete und fruchtversprechende Pflanze für Europa sei? Würden wir die Situation Chinas diskutieren, so hätten wir zweifellos einige Schwierigkeiten zu zeigen, dass das Christentum entscheidend für die Geschichte und die Kultur des Landes gewesen wäre. Gleichzeitig aber hätten wir die Pflicht, uns zu fragen, ob denn nicht das Christentum eine gute Nachricht für China sei, ob es ein „Vermögen“ bedeutet, das hohes Potential in sich birgt. Die Sichtweise Gottes, des Menschen, der Gesellschaft, der christlichen Werte und der Werte überhaupt, die von der Neuheit von Glaube, Hoffnung und Liebe geformt und geprägt sind, sind sie nicht ein einzigartiges Erbe, das gerade Europa anderen Nationen wie z. B. China geben könnte?

Um aber auf diese Fragen glaubwürdig antworten zu können, müssen wir ernsthaft über die aktuellen Probleme Europas und der gesamten Menschheit nachdenken; über die Inhalte des

Christentums, über das Band zwischen christlicher Spiritualität und Politik. Das größte Problem, das ich erkenne, ist die Unwissenheit über das Christentum. Ja, es streunen viele christliche Maskeraden umher. Und es ist klar, auch wir Christen müssen die Verantwortung dafür übernehmen.

1. Europa auf der Suche

Es gibt Signale, die darauf hinweisen, dass es auch für die Europäer dringlich ist, sich wieder auf die Suche zu machen. Vor allem die Reihe der jüngsten Dramen, die von den Medien zu wahrhaft globalen Szenarien gemacht wurden, stellen uns wieder vor essentielle Fragen: der 11. September 2001 in New York, der Terrorismus, die Finanzkrise... Auch weitere, weniger augenscheinliche Phänomene lassen uns nach der Zukunft der Menschheit fragen - besonders die wissenschaftlich-technische Entwicklung, zumal die der Biotechnologie...

Die erste bedeutende Frage stellt die Frage nach der Wahrheit dar.

Im Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ sagte der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‹Ich suche Gott! Ich suche Gott!›?“ Der europäische Mensch beginnt heute den Drang zu verspüren, wieder eine Laterne anzuzünden, wenn ringsherum alles klar scheint. Auch die vom Jahrhundert der Aufklärung ererbte Klarheit scheint nicht mehr zu genügen. Während der alte Zyniker Diogenes von Sinope in seinen Stiefeln herumschweifte und dabei erklärte: „Ich suche nach dem Menschen“, deckt sich für Nietzsche die Frage nach dem Menschen mit der nach Gott. Der Mensch ist auf der Suche nach Gott, nach der Wahrheit, auch wenn es auf dem „europäischen Markt“ Leute gibt, die das Problem verächtlich vom Tisch zu wischen scheinen oder sich zumindest gleichgültig zeigen.

In unserem postideologischen Europa sind erneut die existentiellen Grundfragen zu vernehmen: Gibt es einen Sinn für das Leben und

die Geschichte? Gibt es einen Wert oder ein Wesen, dem ich mein Leben anvertrauen kann, weil es imstande ist, meinem Verlangen nach Dasein, Glück, Fest, Liebe und Ewigkeit zu entsprechen? Sind der Schmerz und der Tod das letzte Wort für den Menschen und folglich das Ende all meiner Sehnsüchte? Hat das Leid einen Sinn? Diesbezüglich sagt auch wieder Nietzsche: Der Mensch „war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Tier; aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‹*wozu* leiden?› (...) Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag“.¹ Die Wahrheitsfrage ist mit der Sinnfrage verknüpft. Wir dürfen nicht vergessen, dass in den meisten europäischen Ländern der Selbstmord die häufigste Todesursache junger Menschen ist.

Die Debatte dieser Jahre über eine Bezugnahme auf Gott oder auf die christlichen Wurzeln in der europäischen Verfassung (Lissabon Verfassung) scheint nicht auf diese Grundfrage nach der Wahrheit gekommen zu sein.

Die Debatte war besonders lebhaft, interessant, aber auch schmerzlich. Weshalb hatte man solche Mühe, Gott oder das Christentum anzuführen? Einigen ging es dabei um eine Privilegierung, anderen um die „Teilung einer Torte“; einige waren der Auffassung, das Christentum zu erwähnen sei ein Unrecht gegenüber den anderen Religionen, insbesondere gegenüber dem Islam; andere dachten, es gefährde die Laizität; wieder andere vertraten die These, die Religion sei etwas ausschließlich Privates. Während dieser Debatten in Brüssel und verschiedenen europäischen Ländern habe ich mich folgendes gefragt: „Ist Jesus Christus für Privilegien auf die Welt gekommen? Ist ein Gott, der aus Liebe am Kreuz stirbt, wirklich ein Affront für die muslimischen Brüder? Gefährdet ein Evangelium, das zwischen dem, was man dem Kaiser schuldet, und dem, was man Gott schuldet, klar

¹ Zur Genealogie der Moral, III, 21

unterscheidet, tatsächlich die Laizität? Was besagen Wörter wie Christentum, Gott, Religion heute in Europa?“

Die Präambel zur Verfassung betreffend fand man einen Konsens, und zwar darin, das Adjektiv „religiös“ einzufügen. Es ist und bleibt aber bloß ein Konsens in Bezug auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner. Man darf demnach also zugeben, dass Europa anonyme religiöse Wurzeln hat, aber mehr auch nicht. Statt zu versuchen, den kleinsten gemeinsamen Nenner zu finden, wäre es an der Zeit, ein Einvernehmen in Bezug auf das Maximum anzustreben. Ich halte es nicht für sehr ergiebig, ein Minimum zu finden, worüber sich alle einig sind, sondern es ist der wahre, eigentliche Reichtum zu erkunden, den ein jeder und jegliche Erfahrung liefern kann. Das Christentum hat etwas Bedeutungsvolles zu bieten nicht nur als generelle religiöse Erfahrung, sondern als die spezifische Offenbarung des gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus. Dies ist der interessante Punkt! Die Debatte hat den Ernst der Wahrheits- und Sinnfrage nicht genug in Erwägung gezogen. Dürfen wir ein Europa aufbauen, in dem es keinen Raum für Wahrheit und Sinn gibt?

Eine zweite große Frage betrifft das Gute.

Gibt es ein Gut, einen Wert, etwas Gültiges, das imstande ist, die *Polis (die Stadt)* zu fundieren und das Handeln der einzelnen Menschen und des Staates zu orientieren?

Unsere Welt ist heute von einer enormen Reduzierung des Raumes gekennzeichnet. Das Phänomen der Migration, die Medien und die schnelle technische Entwicklung reduzieren immer mehr die Distanzen. Wir leben in einer immer kleiner werdenden Welt, die sich zum berühmten und vieldiskutierten „globalen Dorf“ entwickelt hat. Diese Verkleinerung der Räume fordert uns auf, die Beziehungen zum nächsten und die Unterschiede in Kultur, Rasse und Religion neu zu überdenken... Wir leben heute in einer beinahe paradoxen Situation: Als die Unterschiede noch sehr weit weg waren, erschienen sie weniger als „Unterschiede“ und daher auch als weniger problematisch, da sie weniger bekannt waren. Heute

hingegen sind die Unterschiede fassbarer, sie sind näher gekommen und erscheinen uns plötzlich in ihrer Realität: nämlich als Verschiedenheiten. Und mit diesen müssen wir zusammenleben. China hat es immer schon gegeben, aber vor einigen Jahrhunderten war es noch so weit weg von uns, dass die meisten Europäer noch nicht einmal von seiner Existenz wussten. Unsere Wirtschaft beginnt jetzt aber zu erfahren, wie nahe China doch ist. Wir fragen uns immer häufiger, was die Begegnung mit Asien, seinen Kulturen und Religionen für Europa bedeuten wird. Die Mehrheit der Menschen unseres Planeten lebt in Asien: In China allein leben ca. 1 1/2 Milliarde Menschen. Die Konfrontation mit den Muslimen als Volk in einem entfernten Land ist eine Sache, zusammen im gleichen Haus zu wohnen ist eine andere Sache. Das „zusammen“ leben zeigt uns wie weit „entfernt“, d.h. wie unterschiedlich wir sind. Wenn wir das Geheimnis des Guten, der Brüderlichkeit, nicht entdecken, d.h. eine Dimension, in der wir uns alle als Angehörige einer universalen Familie verstehen, wird unsere Zukunft von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Auseinandersetzungen geprägt sein. Zeichen dafür sind bereits sichtbar.

Wenn wir in Europa über Werte diskutieren, sind wir uns beim Zusammenstellen einer Werteliste recht einig. So sind beispielsweise die Werte, die in der Lissabon Verfassung der Europäischen Union zu finden sind, voll anerkannt: *Die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, die Wahrung der Menschenrechte...* Offen aber bleibt im Kapitel über die Werte, die Frage nach ihrer Grundlage, ihrem Inhalt und ihrer Interpretation. Ein leeres Gerede über die Werte genügt nicht. Im Namen ein und desselben Wertes lassen sich ganz gegensätzliche Positionen vertreten; so beruft man sich zum Beispiel sowohl gegen als auch für die Abtreibung und die Euthanasie auf die Menschenwürde. Das Wort „Familie“ ist in Europa zu einem so großen Gefäß geworden, dass es die ursprüngliche Idee und zugleich sein Gegenteil bedeuten kann. Eine wichtige Aufgabe wartet auf uns: Jene nämlich, den Begriffen wieder einen Inhalt zu geben.

Die Suche nach dem Schönen

Eine dritte wesentliche Suche ist die Suche nach der Schönheit. Ein anderer Abschnitt aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ scheint mir das Problem gut zu verdeutlichen. Zarathustra, Begründer der antiken Religion, den Nietzsche beschreibt, ist umgeben von einer Menge Krüppel, Behinderter und Bettler, die ihn bitten, sie zu heilen. Er antwortet ihnen jedoch, dass seine Erfahrung ihn gelehrt habe, dass es nicht das Schlimmste ist, wenn jemandem ein Auge fehlt oder ein Ohr oder etwas anderes. Er sagte: *„Ich sehe und habe Schlimmeres gesehen... Menschen, denen alles fehlt, aber sie haben eine einzige Sache zuviel – Menschen, die nichts anderes sind als ein großes Auge, ein großer Mund oder ein großer Bauch oder etwas anderes, - ich nenne sie verkehrte Krüppel.“* *„Und als ich aus meiner Einsamkeit kam und das erste Mal über diese Brücke ging: da traute ich meinen Augen nicht und sah hin, und wieder hin, und sagte endlich: „Das ist ein Ohr! Ein Ohr, so groß wie ein Mensch!“ Ich sah noch besser hin: und wirklich, unter dem Auge bewegte sich noch etwas, das zum Erbarmen klein und ärmlich und schwächig war. Und wahrhaftig, das ungeheure Ohr saß auf einem kleinen, dünnen Stiel, - der Stiel aber war ein Mensch! (...) Wahrlich meine Freunde, ich wandle unter den Menschen wie unter den Bruchstücken und Gliedmassen von Menschen! Dies ist meinem Auge das Fürchterliche, dass ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreut wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. Ich flüchte mein Auge vom Jetzt zum Ehemals: es findet immer das Gleiche: Bruchstücke und Gliedmassen und grause Zufälle – aber keine Menschen! Und der Sinn von all meinem Handeln ist, dass ich, wie ein Seher denke, und ich setze wieder zusammen zu einem, was Bruchstück und Rätsel und schreckliche Zufälligkeit ist.“*⁴² Diese Seite hat mich immer beeindruckt. Ich habe keine andere gefunden, die so gut die Unmoral beschreibt.

Die radikalste Versuchung und „Unmoral“ entsteht in der Menschheit dadurch, dass der Mensch zerstückelt wird, anschließend ein Teil ausgewählt und um ein Vielfaches vergrößert wird, bis er zum Ganzen wird. Das Ergebnis ist fürchterlich. Die Schönheit ging verloren. Wenn ein Detail (zum Beispiel das Auge) - das als solches

echt und schön ist, sich anmaßt, das Ganze zu sein, wenn es aus seinem Bereich heraus tritt und den ganzen Raum einnimmt, folglich die anderen Dimensionen eliminiert, die ebenso menschlich und wichtig sind, ist das ein Akt der Gewalt. Die große Gefahr besteht vor allem in der Auffassung des Menschen (Anthropologie), die den Menschen entweder nur auf den Körper, den Geist, die Arbeit, die Sexualität, oder nur auf die Vernunft, auf die Technik usw. reduziert. Gleiches gibt es auch in der Politik und der Wirtschaft. Es geht darum, über die Zerstückelung hinaus zur Einheit, zur Schönheit zu gelangen. Der „Reduktionismus“ ist das Problem.

2. Wer kann uns heilen?

Aufgrund dieser tiefgreifenden Probleme und Herausforderungen stellen auch wir uns in Europa die Frage: Wer kann uns etwas sagen oder ein Licht spenden?

Es gibt ein arabisches Sprichwort, das mir besonders gefällt: „Willst du eine Ackerfurche gerade ziehen, hänge deinen Pflug an einen Stern“. Wir alle haben den Wunsch, in unserem Leben eine gerade Furche zu ziehen, das heißt, wir wollen etwas verwirklichen, das Wert hat, gut ist, etwas das Sinn macht, ein Geschenk ist, besonders für die Menschen, die wir gern haben. Deshalb müssen wir den Stern finden, um unseren Pflug daran hängen zu können, das heißt, das Licht zu finden, nach dem wir unser Tun ausrichten können, damit wir nicht Gefahr laufen, das Leben zu verfehlen, weil wir uns auf die zerstörerischen Wege des Bösen einlassen.

Schon die antiken Denker sagten: „Verum Pulchrum et Bonum convertuntur in Unum“: Das Wahre, Schöne und Gute findet sich in der Einheit. Es sind verschiedene Seiten derselben Realität. Aber wer gibt uns die Einheit, die Wahrheit, die Schönheit, die Liebe zurück? Welchen Weg sollen wir einschlagen, um das Geheimnis zu finden? Wer ist die Wahrheit, die Schönheit, die Liebe?

Wir haben in Europa einen offensichtlichen religiösen Pluralismus, auch wenn das Christentum die größte Religion bleibt (ca. 600 Millionen Gläubige, davon etwa die Hälfte katholisch).

Mit dem Fall der Berliner Mauer hat sich auch die ökumenische Szenerie Europas verändert: Der Hauptknoten, der zu lösen ist, scheint nun in der Beziehung zwischen der Geschichte, der Kultur und der Tradition des Westens und denen des Ostens zu bestehen. Für die katholische Seite stellen sich einige schmerzliche Fragen, die aus der Vergangenheit herrühren und nun kraftvoll aufgetaucht sind: So die des Proselytismus und der Beziehung zwischen den orthodoxen und den griechisch-katholischen Kirchen. Diese Fragen verweisen auf die Auseinandersetzung zwischen der lateinischen und der östlichen Tradition. Die Kirchen des europäischen Ostens äußern sich allgemein kritisch über die für die westliche Welt typische moderne Kultur und es bangt ihnen vor der Begegnung mit ihr. Wie wird es um die östliche Tradition mit ihren Werten und ihrer Spiritualität stehen, wenn sie am Ende einem säkularisierten und relativistischen modernen Westen anheimfällt?

Eine neue Wirklichkeit, die man bedenken muss im weltweiten und europäischen christlichen Panorama, ist die Ausbreitung des pentekostalen Christentums, der evangelischen und evangelikalen Kirchen sowie der Freikirchen. Dies betrifft alle Kontinente, ganz besonders Lateinamerika und Afrika.

Das Judentum zählt in Europa etwa 3 Millionen Mitglieder, gehört aber zu den Wurzeln Europas. Die Beziehung mit dem Judentum ist komplex aufgrund der ungeheuerlichen Tragödie des Holocausts und der aktuellen Situation im Nahen Osten. Von daher braucht es heute einen authentisch theologischen Dialog.

In Europa wächst das Interesse für den Buddhismus.

Insbesondere in Europa ist der christliche Glaube heute dazu aufgerufen, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen. In Europa gibt es Länder mit einer alten islamischen Tradition, wie zum Beispiel die Türkei, Albanien oder Bosnien-Herzegowina. Hinzu kommt eine durch die Migration hervorgerufenen starke Präsenz von Muslimen: Heute sind es ca. 35 Millionen (1991 waren es noch 12 Millionen). In Frankreich beläuft sich die Zahl auf 5 Millionen.

Ein weiteres Phänomen, das zu erwähnen ist, ist das Aufkommen alternativer religiöser Gruppen und der Formen des Neuheidentums.

Dieser religiöse Pluralismus bringt große Fragen mit sich: Wie sollen wir zusammen leben? Wie können wir gemeinsam einen gesellschaftlichen Beitrag leisten? Wie können wir einen Dialog führen? Wie können wir das Evangelium vor den anderen Religionen bezeugen?

3. Das Geheimnis des Christentums

Die Christen glauben an einen Gott, der Mensch geworden ist, in der Geschichte; er hat unter uns gelebt, ist nach 33 Jahren ans Kreuz genagelt worden und am dritten Tag hat er durch die Auferstehung den Tod überwunden. Das ist wohl das geheimnisvollste und außerordentlichste Ereignis, das wir uns vorstellen können.

Ich denke, dass dies die gewaltige Neuigkeit für das neue Jahrtausend sein wird: Auszugehen von jenem Gott, der zur Nacht wurde bis zum Schrei „*mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen*“, um unser Dunkel auf sich zu nehmen und uns die ewige Schönheit der Auferstehung zu gewähren.

Auf den Spuren des gekreuzigten und auferstandenen Christus sind wir aufgefordert, Träger seiner Versöhnung zu werden, indem wir in seine Fußstapfen treten.

Der erste Schritt besteht darin, den Mut aufzubringen, mit Jesus die Probleme, Fragen, Auseinandersetzungen und Verzweiflungen der Menschen aufzuwerfen, bis wir die harte Wirklichkeit des Todes berühren. Man darf sich nicht damit begnügen, die Wunden von außen zu betrachten, sondern muss in die Wunden eindringen, um sie bis zum Äußersten „zu erleben und zu erleiden“.

Dieser Gott, der in die Wunden eingedrungen ist, wird selbst total zur Trennung. Christus macht sich die Wunde zu Eigen, nimmt sie in sich selbst auf und neutralisiert sie auf diese Weise. Konflikte gehen normalerweise von einer Person auf die andere über und die Verantwortung dafür wird dem anderen angelastet. Ein Konflikt

endet nur dann, wenn eine Person keinen Schuldigen sucht und den Konflikt nicht überträgt, sondern in sich aufnimmt. Das ist der zweite Schritt der Versöhnung und des Zusammenlebens der Verschiedenheiten.

Der zur Trennung gewordene Gekreuzigte ist fähig, jeden Einzelnen in diesen riesigen, von ihm geschaffenen Raum aufzunehmen, sogar jene, die sich Gott gegenüber distanziert zeigen. Jeder Mensch, der von Schmerz und den Folgen des Bösen getroffen wird, gehört dem Gekreuzigten. Jene, die in der Nachfolge Christi die Wunden auf sich nehmen, geben den anderen uneingeschränkten Raum und unbegrenzte Aufnahme.

Eine andere Dimension der Versöhnung zeigt sich in den österlichen Geheimnissen. Der Gewalttätigkeit und der Spaltung gelingt es letzten Endes nicht, Jesus das Leben zu nehmen, da Jesus dieses Leben aus Liebe gibt. Und etwas, das bereits gegeben wurde, kann man nicht mehr wegnehmen. Christus offenbart, dass der Sinn des Lebens darin besteht, es zu verschenken.

Diese Liebe ist das Geheimnis, aus der die Einheit und der Sinn des Lebens bestehen. Alle Menschen kennen Tränen. Aber nur wenige wissen, dass keine Träne vergebens ist. Wenn wir es verstehen, das Antlitz des gekreuzigten Gottes in den Schmerzen der Menschen und Völker zu erkennen, dann werden wir auch den Mut haben, jene Liebe zu leben, die der Gekreuzigte gelebt hat.

4. Der Auferstandene

Matthäus schließt sein Evangelium mit einem Wort des auferstandenen Christus: „*Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.*“ (Mt 28,20). Der Geist des Auferstandenen begleitet uns und er drängt uns, aktiv die Geschichte zu gestalten.

Eine wichtige Frage: Wo befindet sich der Auferstandene unter uns bis zum Ende der Zeiten? Wenn wir Augen des Glaubens haben, erkennen wir die Anwesenheit des Auferstandenen im Wort Gottes, in der Eucharistie, im Nächsten, im Innersten unseres Gewissens. Aber es gibt eine besondere Anwesenheit des Auferstandenen, die

ich unterstreichen möchte: Jesus der Auferstandene ist dort, „wo zwei oder drei in Seinem Namen versammelt sind“. Zwei Personen sind in Seinem Namen versammelt, wenn sie unter sich die Liebe leben, die Jesus gelehrt hat. Diese Anwesenheit des Auferstandenen ist möglich in der Gemeinde, in der Kirche, in der Familie, zwischen Freunden, am Arbeitsplatz, an Orten der Unterhaltung, in der Politik...

Die größte Perspektive, die wir haben, ist die Wohnung des Auferstandenen, Raum für seine Gegenwart zu werden. Die gegenseitige Liebe ist das Haus des Auferstandenen. Und der Auferstandene ist der Wahre, der Gute, der Schöne - ganz verwirklicht.

Der Auferstandene und das Wahre

Der auferstandene Jesus ist die Wahrheit. Von ihm müssen wir Christen wieder lernen, welcher Inhalt dem Begriff Wahrheit zukommt, anstelle dass wir der Wahrheit unseren Begriff aufzuzwingen, der oft noch vom Heidentum gezeichnet ist. Der erste Beitrag, den die Kirchen Europa und seiner Kultur geben können, ist diese Wahrheit, das heißt das Christentum selbst, das Evangelium. Aber wer ist fähig, Gott Europa zu geben, wenn nicht Gott selbst? Der Auferstandene, der unter uns lebt, ist Gott, der Gott unserer Welt geben kann.

Eine intensive Vertiefung dessen, was Dialog bedeutet, ist notwendig, um die gefährlichen Gegensätze wie Wahrheit oder Dialog, Evangelisierung oder Dialog, Identität oder Dialog, zu überwinden. „Dialogos“: „Dia“ bezeichnet eine Unterscheidung, einen Unterschied, eine Trennung. Die Unterscheidung ist für einen echten Dialog unentbehrlich; wir dürfen die auf allen Ebenen bestehenden Unterschiede nicht fürchten. Aber im „Dialogos“ verwandeln sich die Unterschiede nicht in Konflikte. Vielmehr gibt die Beziehung zwischen ihnen der Verwirklichung des „Logos“ Raum. Der Logos ist eine neue Denkweise, eine Beziehung, doch in letzter Konsequenz ist der Logos der zu Fleisch und Blut gewordene

Sohn Gottes, wie aus dem Prolog des Johannesevangeliums deutlich wird. Der Logos ist der Auferstandene.

Der Auferstandene und das Gute

Wir benötigen ein Gut, welches das Zusammenleben unter den Völkern, Kulturen, Volksgruppen, Religionen zu ermöglichen vermag.

Die Europäische Union hat sich vergrößert und in Wirklichkeit weiß niemand mit Gewissheit, wo ihre Grenzen sind. Wir denken dabei an die Diskussionen betreffend eines möglichen EU-Beitritts der Türkei und an die Beziehungen der Europäischen Union mit den neuen Nachbarn: Von Russland bis zu den Balkanländern, von Nordafrika bis Israel.

Von Grenzen sprechen bedeutet auch, die Beziehungen zwischen Europa und den anderen Kontinenten zu hinterfragen. Zudem hoffen die Christen nicht so sehr auf ein Europa in Form einer Festung, das sich in seinem eigenen Wohlstand abkapselt, sondern vielmehr auf einen Kontinent, der sich festigt und damit in der Lage ist, den Austausch von Gaben mit anderen Regionen der Erde besser voranzutreiben und seinen Beitrag zu Gerechtigkeit und Frieden zu leisten. Was den Christen wirklich am Herzen liegt, ist die weltweite Geschwisterlichkeit und nicht der Wohlstand eines einzelnen Kontinents.

Die Liebe des Auferstandenen unter uns ermöglicht eine Familie unter allen Völkern, Kulturen, Ethnien ... Die universelle Familie der Gläubigen ist die Katholizität. Im weitesten Sinn ist die Katholizität die Möglichkeit, eine universelle Gemeinschaft, eine Einheit, zu verwirklichen, ohne Grenzen, jedoch so, dass die Unterschiede nicht verwischt werden, sondern vielmehr sich in ihrer Identität verwirklichen. Katholizität bedeutet Universalität. Es ist dringend notwendig, diese Zugehörigkeit zur universellen Familie des Christentums zu vertiefen, um nationalistische Tendenzen zu korrigieren und so eine Antwort zu geben auf die Herausforderungen der Globalisierung und des Friedens.

Der Auferstandene und das Schöne

Europa hat in den vergangenen Jahrhunderten im Feld des Denkens und der Ideen viel geleistet. Man kann von einer besonderen „kulturellen Berufung“ sprechen. Es ist wahr, dass Europa heute viele „verrückte“ Ideen hat, aber es hat Ideen. Dabei denken wir vor allem an den wissenschaftlichen oder künstlerischen Bereich. Wenn der Auferstandene zurückkehrt um, in unseren Ländern zu leben, kann diesen Ideen Ordnung und Harmonie gegeben werden. In diesem Sinn könnte Europa der Welt erneut einen wichtigen Beitrag geben.

Der Auferstandene ist die ewige Schönheit. Wenn wir mit der Gegenwart des Auferstandenen unter uns leben, haben wir auch die Möglichkeit, die Geschichte mit den Augen des Auferstandenen zu sehen. Wir sehen in der Geschichte nicht nur die hässlichen Seiten; die Geschichte des Bösen, die falsche Geschichte, sondern auch die schönen Seiten; die wahre Geschichte, der Liebe. Es wäre wichtig, dass wenigstens wir Gläubigen, die Geschichte erzählen, die durch den Auferstandenen bewirkt wurde, und nicht nur die Geschichte des Bösen.

Der Auferstandene hält den Himmel über unseren Ländern offen, über unseren Familien, über unserem Leben. Der Auferstandene sagt uns, dass die Ewigkeit und das Paradies existiert, und daher das Leben im Lichte der Ewigkeit betrachtet werden soll und nicht nur im Lichte der Jahre, die wir auf der Erde verbringen. Das Paradies ist unser wirkliches Daheim. Diese Sicht der Ewigkeit wirft ein ganz neues Licht auf das ganze Leben. Das Paradies erfüllt unsere Erfahrungen des Wahren, des Schönen und des Guten, die wir bereits auf dieser Erde erleben.

Am Tag vor der Beerdigung von Johannes Paul II war ich schon in Rom. Ich bin in den Vatikan gegangen, um zu sehen, ob ich hineingehen könnte, um an der Bahre des Papstes zu beten. Ich befand mich vor der Türe von St. Anna, als eine schwarze junge Frau sich mir näherte und zu mir sagte: „Begleitest du mich, um den Papst zu sehen?“ Ich lachte und antwortete: „Es sind vielleicht zwei Millionen Menschen hier, die den Papst sehen möchten und auch

ich komme wahrscheinlich nicht hinein.“ Sie insistierte: „Ich habe den Papst gern, und ich möchte ihn sehen, und ich kann nicht mehr in der Warteschlange stehen, Sie können mich hineinbringen!“ Ich war überrascht ob ihrer Klarheit und ihrem „Glauben“ mir gegenüber! Ich habe zu ihr und ihrer Freundin gesagt, sie könnten versuchen, mir zu folgen. Es ist uns gelungen, in die Basilika hineinzukommen und alle Kontrollen und Wachen zu passieren. Schließlich dankten sie mir gerührt. Ich sagte zu ihnen: „Vielleicht sehen wir uns auf dieser Erde nicht mehr, doch wir verabreden uns im Paradies.“ Sie schauten mich mit Überraschung und Freude an und antworteten dann: „Also auf Wiedersehen im Himmel und Sie kommen sicher ins Paradies, wegen des Geschenks, das Sie uns heute gemacht haben!“

Das Christentum hat etwas zu sagen über Gott, über Wahrheit und über den Sinn des Lebens ...

Das Christentum hat etwas zu sagen über das Gute, über das Zusammenleben der Völker, über die Werte, über den Inhalt der Worte ...

Das Christentum hat etwas zu sagen über die Schönheit, über Harmonie, über Einheit, über die Vision des Menschen, über die Anthropologie ...

Die Entscheidung, sich jemandem anzuvertrauen, der fähig ist, mein Streben nach Göttlichem, nach Ewigem, nach Schönheit, Wahrheit und Liebe zu verwirklichen, ist die große intelligente Tat der Freiheit.

Dr. Aldo Giordano ist Ständiger Beobachter des Hl. Stuhls beim Europarat in Straßburg.

Prof. Dr. Julius H. Schoeps

Existiert ein europäisches Judentum? Eine Bevölkerungsgruppe zwischen demographischer Stagnation und „jüdischer Renaissance“

Am Beginn dieses Jahrhunderts befindet sich Europa, der so genannte „Alte Kontinent“, in einem Transformationsprozess, den Visionäre und intellektuelle Vordenker schon vor langen Zeiten herbeigeseht haben. Eine Mehrheit von Ländern, die sich geographisch und kulturell schon immer in Europa verankert sahen, ist damit beschäftigt, an einer umfassenden politischen und wirtschaftlichen Einheit zu arbeiten. Das alles wirkt wie ein lichter Kontrast zum letzten Jahrhundert - in welchem Europa den Hauptkampfplatz für zwei Weltkriege stellte, Nationalismus, Rassismus, Faschismus, Staatskommunismus und Antisemitismus die Ideale einer humanen Zivilisation pervertierten und das Projekt der Moderne endgültig aus dem Ruder zu laufen schien.

Als im Mai 1945 die Waffen schwiegen, glich Europa einem einzigen Trümmerfeld. Die unvorstellbar hohe Zahl an zivilen Opfern schuf Narben und Misstrauen auf Jahrzehnte hinaus, und der nach 1945 heraufziehende „Kalte Krieg“ zwischen West und Ost tat sein übriges, um den Kontinent weiter in einem spannungsgeladenen Zustand zu halten. Ab 1961 wurde der „Eiserne Vorhang“ zum Symbol eines geteilten Kontinentes. Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft hegten nur noch einige Optimisten.

Knapp drei Jahrzehnte später fiel die Berliner Mauer, und seither entsteht vor unseren Augen ein Kontinent, auf dem sich die übergroße Mehrheit der Länder um ein Konstrukt einer *Europäischen Union* bemüht. Mehr noch: Umso mehr das *gemeinsame Haus Europa* Konturen anzunehmen beginnt – umso stärker wächst auch das Interesse anderer Staaten und Regionen, ähnliche Modelle der Kooperation und Integration zu entwickeln.

Wird, so fragt man sich, das europäische Modell zum nachahmenswerten Vorbild?

Für die ethnischen und religiösen Minderheiten in Europa gab es nie zuvor bessere rechtliche und strukturelle Bedingungen, am Leben der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft zu partizipieren als gegenwärtig. Die Minderheiten sind in der Lage, sich in eigenen Netzwerken zu organisieren und sich mit dem Bau von Kulturzentren, Gotteshäusern und Bildungseinrichtungen ihre Herkunftskultur zu bewahren. Das gilt insbesondere auch für die jüdische Minderheit, die selbstbewusster auftritt und für sich in Anspruch nimmt, im sich formierenden Europa eine gewichtige Rolle zu spielen.

Dass Europas heutige Minderheiten mit den sich ergebenden Möglichkeiten recht unterschiedlich umgehen, ergibt sich aus ihrem traditionellen Selbstverständnis und den in der Vergangenheit auf dem Kontinent gemachten Erfahrungen. Aber auch die Umgebungsgesellschaften nutzen die sich ergebenden Möglichkeiten. Zwischenzeitlich haben sie gelernt, mit ihren Minderheiten anders als noch vor einigen Jahrzehnten umzugehen, obgleich die Handlungsmuster, die kulturellen Codes und Grundorientierungen in den Umgebungsgesellschaften nach wie vor in vielerlei Hinsicht von der tradierten christlichen Leitkultur bestimmt sind.

Die jüdische Minderheit in Europa kann getrost als die Minderheitengruppierung mit den meisten Erfahrungen überhaupt betrachtet werden – mit positiven, aber auch extrem negativen. Über viele Jahrhunderte hinweg mehr geduldet als respektiert, war sie zwar in der Lage, für Europas Wissenschaft, Kunst, Bildung, Wirtschaft und Sozialwesen starke Impulse zu setzen, aber die ablehnende Haltung gegenüber dieser Gruppe ist nie ganz verschwunden. Partikulare Herrschaftsinteressen, hartnäckiger christlicher Antijudaismus und der einsetzende exterminatorische Rasseantisemitismus haben Europas Juden bis an den Rand der vollständigen Vernichtung geführt.

Als das wahre Ausmaß der Schoah nach 1945 bekannt wurde, konnte niemand mehr an eine Kontinuität jüdischen Lebens in Europa glauben, und erst recht nicht an eine Kontinuität in Deutschland. Die Geschichte der europäischen Juden schien definitiv zu Ende sein. Berühmt wurden Worte des Rabbiners Leo Baecks, der wenige Monate nach seiner Befreiung aus dem KZ Theresienstadt bemerkte: "Für uns Juden aus Deutschland ist eine Geschichtsepoche zu Ende gegangen. Eine solche geht zu Ende, wann immer eine Hoffnung, ein Glaube, eine Zuversicht endgültig zu Grabe getragen werden muss. Unser Glaube war es, dass deutscher Geist und jüdischer Geist auf deutschem Boden sich treffen und durch ihre Vermählung zum Segen werden können. Dies war eine Illusion - die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei".

Es kam anders, als es sich beispielsweise Leo Baeck das vorgestellt hatte. Das Gros der Schoah-Überlebenden baute sich eine neue Existenz in Israel oder Amerika auf – dort also, wo heute die vitalen Zentren des jüdischen Lebens sind. Wer in Europa zurückblieb, wer beispielsweise im Nachkriegsdeutschland seine Existenz suchte, wurde mehr bedauert als bewundert. Für nicht wenige Betrachter war der alte Kontinent nur noch ein großer jüdischer Friedhof. Kaum jemand glaubte, dass sich in Europa wieder ein jüdisches Leben entwickeln würde.

Wie wir wissen, folgt die Geschichte mitunter sehr eigenwilligen nicht vorher bestimmbar Pfaden – und so auch in Europa, wo selbst in den 1940er Jahren von Region zu Region sich die Situation unterschiedlich darstellte. Einige Länder – wie England, die Schweiz oder Schweden - waren zu keinem Zeitpunkt unter den Herrschaftsbereich Nazideutschlands geraten. Die jüdische Bevölkerung in diesen Ländern wuchs dort durch den Zuzug von Flüchtlingen von anderswo deutlich an, relativ zwar aber deutlich erkennbar.

Aber das gilt auch für Länder wie das Nachkriegsfrankreich und Deutschland. In Frankreich wuchs der jüdische Bevölkerungsanteil durch die Zuwanderungen aus Nordafrika, in den 1950er und

1960er Jahren. In anderen Ländern waren es die Zuwanderer aus Osteuropa in die jüdische Gemeinschaft, die zum zahlenmäßigen Anwachsen des jüdischen Bevölkerungsanteils führten - so in der Bundesrepublik Deutschland, wo sich seit Anfang der 90 er Jahre rund 200 000 Zuwanderer aus der früheren Sowjetunion niedergelassen haben.

Dennoch: An der insgesamt traumatischen Situation änderten die beschriebenen Wanderungsprozesse nichts. Europas Judentum blieb – um ein Bild aus der Medizin zu bemühen – auf Jahrzehnte hin „am Tropf“ leistungsfähiger Hilfsorganisationen aus den Vereinigten Staaten und aus Israel hängen. Die meiste Energie wurde dazu gebraucht, das wenige an verbliebener Struktur – Synagogen, Bildungseinrichtungen, Schulen und Kliniken - am Leben zu erhalten und sich einer schleichenden Assimilation im Westen wie einer permanenten politischen Repression im Osten, so gut es eben ging, entgegenzustemmen.

Zu den psychologischen Spätwirkungen der Schoah gehört, dass viele Juden in Europa ihre Herkunft lieber verschweigen oder verdrängen. Trauer, Angst und eine geradezu reflexartige Vorsicht waren und sind Barrieren, die viele Juden davor abhalten, sich zu etwas zu bekennen, was ihnen in gewisser Weise unangenehm ist. Noch heute fällt es vielen Juden in Europa schwer, sich als Juden zu erkennen zu geben.

Allerdings sollte nicht vergessen werden, dass es auch Juden gab und gibt, die sich selbstbewusst gaben und geben. Viele von ihnen traten aus Trotz die „Flucht nach vorn“ an und propagierten ein Judentum, auf das sie stolz sind. Sie haben in der Vergangenheit Beachtliches geleistet im Kampf gegen Neonazis und Antisemitismus. Durch ihre Aktivitäten haben sie dazu mit beigetragen, dass sich in Europa eine „jüdisch“ bestimmte Abwehrkultur entwickelt hat.

Kontinent-übergreifend entwickelten Europas Juden eine starke Solidarität gegenüber Israel, wo sie Freunde haben und wo Verwandte von ihnen leben. Ich darf daran erinnern, dass in den Nachkriegsjahren, manche der Gemeinden, ihr Gesamtvermögen an

den im Aufbau befindlichen jüdischen Staat transferierten. Dahinter steckte damals die Vorstellung, jüdisches Leben würde nur in dem neu gegründeten jüdischen Staat eine Zukunft haben.

Sieht man sich die Lage der Juden nach 1945 an, so kann die Lage der Juden in den westeuropäischen Ländern als besser beschrieben werden als die in den Ländern Osteuropas. Erst nach der politischen Wende, erst als der „Eiserne Vorhang“ fiel, entwickelten sich quer durch den Kontinent wieder neue Hoffnungen und es entstand so etwas wie ein neues Selbstbewusstsein. Im einstigen „Ostblock“ war es endlich wieder möglich, jüdische Tradition, Kultur und Religion zu leben – und das, obwohl durch 70 Jahre Sowjetsystem kaum noch etwas vom jüdischen Erbe vorhanden war.

Leichter hatten es, wie gesagt, die Juden Westeuropas, die eigenständig denkende Köpfe hervorbrachten, die sich nicht davor scheuten, sich im öffentlichen Diskurs zu Wort zu melden. Dazu trug bei, dass in vielen europäischen Staaten jüdische Schulen entstanden und jüdische Akademien, Gemeindezentren, Museen und Kultureinrichtungen gegründet wurden. Bemerkenswert ist, dass diese Entwicklung erstmals nicht auf wie in den Jahrhunderten zuvor auf Widerstand sondern auf Akzeptanz in der nichtjüdischen Bevölkerung stieß. Nicht immer eine wohlwollende, aber immerhin eine duldbende.

Doch steht die jüdische Gemeinschaft in Europa damit – wie es die französische Politologin Diana Pinto zur Diskussion gestellt hat – am Beginn einer „jüdischen Renaissance“? Diese These wird in jüdischen intellektuellen Zirkeln seit einigen Jahren in immer neuen Varianten thematisiert. Sieht man sich die Wirklichkeit an, sind allerdings Zweifel an der These angebracht, dass wir vor so etwas wie dem Anbeginn einer „jüdischen Renaissance“ stehen.

Einer, der diese Zweifel äußert, ist beispielsweise der britische Historiker Bernard Wasserstein, der in seinem Buch „Vanishing Diaspora“ („Europe ohne Juden“) versucht hat, eine Bilanz zur Entwicklung des europäischen Judentums vom Ende der 1940er bis in die Mitte der 1990er Jahre zu ziehen. Wassersteins Bestandsaufnahme fällt ernüchternd bis erschreckend aus. So

positiv Wasserstein manche Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in Deutschland, Frankreich oder England beschreibt, so pessimistisch schätzt er die generelle Zukunft des europäischen Judentums – als eines *organisierten* Judentums - ein. Der Völkermord der Nazis zeitigt Spätfolgen, an deren Ende, so Wasserstein, in absehbarer Zeit die Selbstaflösung der Reste des europäischen Judentums stehen könnte.

Die Hauptursachen für diesen regressiven Trend sieht Wasserstein zum einen in der ungünstigen demographischen Entwicklung: einer hohen Überalterung der jüdischen Bevölkerung zwischen Ural und Atlantik stehen sehr niedrige Geburtenraten gegenüber. Zum anderen nennt Wasserstein die starken Assimilierungstendenzen in der westlich-säkularen Gesellschaft – ablesbar etwa an einer kontinuierlich steigenden Rate so genannter „Mischehen“. Natürlich betrifft diese Entwicklung nicht nur die Juden, sondern beispielsweise auch sämtliche christliche Konfessionen. Je liberaler und toleranter das gesellschaftliche Umfeld, so Wassersteins These, umso eher lockern sich auch die Bindungen an Religion, Tradition und althergebrachte Wertevorstellungen.

Selbst die jüdischen Gemeinden in Amerika, Australien oder Südafrika sind vor solchen Trends der Normen-Aufweichung nicht gefeit. Der Unterschied in Europa aber: Hier fallen sie zusammen mit den Spätwirkungen der Schoah und mit einer nach wie vor sehr schwachen jüdischen Infrastruktur. Hinzu kommt, dass in den meisten europäischen Ländern nur noch ein Bruchteil der jüdischen Bevölkerung überhaupt einer Religionsgemeinde angehört. Das hat zur Folge, dass sich eine „unsichtbare Mehrheit“ in diesen Ländern etabliert hat, die zunehmend ihre Verbindung zu den eigenen Wurzeln verliert.

Den Gegenpol zu Bernard Wassersteins skeptischen Prognosen bilden diejenigen, die weniger die demographische, sondern vielmehr die sozio-kulturelle Entwicklung des europäischen Judentums im Blick haben. Sie interpretieren die Entwicklung sehr viel optimistischer als Wasserstein. Diana Pinto und andere Intellektuelle nehmen als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ein

erkennbares Revival an jüdischer Kunst und Kultur, den neuen Boom jüdischer Bildung und die Formierung von jüdischen „grass-roots-movements“ – all dies im Westen wie auch im Osten Europas. Es ist ein Judentum der kulturellen Rückbesinnung, aber auch der bewussten gesellschaftlichen Zusammenarbeit, das hier propagiert wird.

In manchen europäischen Ländern hat das beispielsweise zu ausgeprägten Formen des christlich-jüdischen Dialoges geführt, mancherorts auch zum Versuch eines „Triologs“ unter Einbeziehung muslimischer Gesprächspartner. In ihrem Konzept der „Jewish Spaces“ beschreibt Diana Pinto die kreativen Möglichkeiten von kulturellen und sozialen Räumen, in denen Juden und Nichtjuden sich intensiv begegnen und gemeinsam Themen jüdischer Geschichte, Kunst und Kultur – weit hinausgehend über den Rahmen von jüdischer Religion und Tradition – aufgreifen.

Bleiben die „Jewish Spaces“ allgemein begrüßenswerte Formen des interkulturellen und interreligiösen Miteinanders auf lokaler Ebene, oder entwickelt sich daraus noch mehr? Als eine äußerst spannende Frage erscheint mir, inwiefern neue jüdische Identitäten mitgeprägt werden von der heutigen, europäischen „Realität“? Ist es beispielsweise Zufall, dass das heutige schwedische Judentum, eingebettet in eine sehr liberale, tolerante Mehrheitsgesellschaft, ebenfalls sehr liberale Wesenszüge entwickelt?

Die Frage stellt sich, ob die europäische Zivilgesellschaft heute von den Traditionen des Judentums profitieren kann, beispielsweise von den spezifischen Minderheiten-Erfahrungen. Ich denke in diesem Zusammenhang an vormals praktizierte Modelle jüdisch-christlicher beziehungsweise jüdisch-muslimischer Zusammenarbeit im Spanien des Mittelalters. Kann man hier anknüpfen? Können von diesen Modellen Impulse für die Gegenwart ausgehen?

Wenn wir das Thema „European Jewry“ in seiner heutigen Komplexität betrachten wollen, dann wird es keineswegs nur um einen theoretischen Diskurs zum Thema „Jewish Revival“ oder „Neue Jüdische Identität“ gehen können. Denn sollte das europäische Judentum in Zukunft als mehr oder weniger

eigenständiger Akteur auftreten wollen – und sich eben nicht nur auf Erinnerungsarbeit, den Kampf gegen Antisemitismus und die Solidarität mit Israel konzentrieren –, dann ergeben sich Fragen, die der Beantwortung bedürfen:

- Erstens: Wie wird sich das europäische Judentum in den Aufbau einer europäischen Zivilgesellschaft einbringen können, in der Mehrheiten wie Minderheiten erst noch einen gemeinsamen Grundwerte-Konsens finden müssen – einen Konsens, der dem befürchteten „Clash of Civilizations“ (Samuel Huntington) einen sicheren Riegel vorschiebt?
- Zweitens: Welche Aufgaben können Europas Juden übernehmen beim Kampf gegen Rechtsextremismus, Rassismus und Intoleranz? Ist es überhaupt an ihnen, diese Aufgabe übernehmen? Oder sind das nicht Verpflichtungen, derer sich die Gesamtgesellschaft annehmen muss?
- Drittens: Die Frage stellt sich, wo sich die Interessen der europäischen Juden mit denen anderer ethnischer und religiöser Minderheiten treffen, um gegebenenfalls den „Schulterschluss“ gegenüber einer im Einzelfall intoleranten oder restriktiven Mehrheitsgesellschaft zu praktizieren?

Von Fragen dieser Art abgesehen, könnten sich darüber hinaus so manche Felder eröffnen, in denen beispielsweise Juden und Muslime an einem Strang ziehen. Ohne an dieser Stelle in die Tiefe gehen zu wollen, seien beispielsweise die Interessen-Konvergenz beim rituellen Schächten und die damit zusammenhängenden, langwierigen Rechtsstreitigkeiten mit lokalen und nationalen Behörden genannt. Warum sollten Juden und Muslime hier nicht in Zukunft solidarisch miteinander arbeiten können und eine gemeinsame Linie finden?

Wäre es weiterhin nicht auch wünschenswert, wenn gerade von jüdischer Seite über eine Solidarisierung mit der muslimischen Minderheit beim Kopftuchstreit in verschiedenen europäischen Staaten nachgedacht würde? Auch könnte man von jüdischer Seite bisher weitgehend ignorierten Opfergruppen der Naziherrschaft - wie

beispielsweise den Sinti und Roma – Bezeugungen der Solidarität zukommen lassen. Das könnte beispielsweise so aussehen, dass man ihnen bei ihren Bemühungen hilft, Entschädigungszahlungen für einst erlittenes Unrecht zu erlangen, beziehungsweise ihnen bei ihren Gedenkprojekten Unterstützung zukommen lässt.

Doch um noch einmal auf die derzeitigen demographischen Konstellationen zurückzukommen: Ganz sicher bilden die heute rund 1,5 bis 2 Millionen Juden im „gemeinsamen Haus“ von bald 500 Millionen EU-Bürgern kein „Schwergewicht“, sondern bleiben zahlenmäßig hinter anderen Minderheiten deutlich zurück. Sagen lässt sich nur so viel, dass sie Beiträge und Impulse liefern – in Wissenschaft und Wirtschaft, in Kunst und Politik, in den neuen sozialen Bewegungen sowie in den öffentlichen Diskursen der verschiedenen europäischen Länder.

Innerjüdisch aber dürfte der Prozess der europäisch-jüdischen Selbstfindung - mehr als 60 Jahre nach der Schoah - intensiv weiter gehen, und dies wird alles andere als problemlos ablaufen. Sind, so eine der sich stellenden Fragen, die Juden ein europäisches Volk? Oder haben wir es bei ihnen mit einer sich als transnational begreifenden Gemeinschaft zu tun, die sich religiös bis säkular aber nur noch bedingt ethnisch definiert? Die Antwort auf Fragen dieser Art ist nicht einfach, da die entsprechenden Denkmodelle bisher noch nicht existieren, an denen man sich orientieren könnte.

Vom Erfolg oder Misserfolg der versuchten Selbstfindung wird stark abhängen, ob sich ein drittes zeitgenössisches Judentum neben Israel und der *amerikanisch*-jüdischen Community entwickeln kann, oder eben nicht. Hierbei wird die *europäisch*-jüdische Community auch ihr Verhältnis zu starken orthodoxen jüdischen Gemeinschaften wie in Belgien und Frankreich neu überdenken müssen – sind dies doch genau jene Gemeinschaften, auf die Wassersteins Prognose vom demographischen Schwund *keineswegs* zutrifft.

„Nach außen hin“ wird die spannendste Frage zweifellos die sein, was Europas Juden künftig mit Israel und der amerikanisch-jüdischen Community verbinden wird - und auch was Europas Juden

von den beiden Gemeinschaften trennt. Der Prozess ist ein gegenseitiger: Das neue europäische Judentum wird ein anderes Bild in Amerika und Israel hinterlassen als dasjenige, das man bisher gewohnt war. Vor einigen Jahrzehnten glaubte man noch, dass das jüdische Leben in Europa ein für allemal vorbei und eine Angelegenheit der Geschichte ist.

Von all den genannten Aspekten, die für sich allein schon den Stoff für eine Reihe von Konferenzen liefern könnten, konnte ich Ihnen nur einen „Schnappschuss“ bzw. nur eine „Momentaufnahme“ liefern. Beschäftigt man sich mit den geschilderten Problemen, erhält man ein Stück vom großen Puzzle. Mehr ist es nicht, aber ein spannendes Unterfangen allemal. Denn innerhalb des europäischen Judentums zeichnen sich – wie Ilan Troen, Zvi Gitelman, Barry Kosmin, András Kovács, Sandra Lustig, Ian Leveson, Michal Bodemann und andere Wissenschaftler es schon vor Jahren geschrieben haben – neue Konturen ab. Wie diese aussehen werden, das lässt sich allerdings nicht voraussagen.

Existiert ein neues europäisches Judentum? Ich persönlich würde mit einem vorsichtigen „Ja“ antworten. Ob sich daraus so etwas wie ein „New Jewish Centre“ entwickeln kann, eine „dritte Säule des zeitgenössischen Judentums“ also, – darauf habe ich noch keine Antwort. Aber Fragen sind da, um gestellt zu werden. Stellt man sie nicht, erhält man auch keine Antworten.

Prof. Dr. Julius Schoeps ist Direktor des Moses Mendelssohn Zentrums an der Universität Potsdam.

Dr. Anna Akasoy

Der Islam und das religiöse Erbe Europas

Zwei Fragen drängen sich auf, wenn man sich mit der Rolle des Islam für das religiöse Erbe Europas beschäftigen möchte: Erstens, „Was ist Europa?“ und zweitens, „Was ist sein religiöses Erbe?“ Die Frage „Was ist der Islam?“ ist nicht immer einfach, hier aber doch vergleichsweise leicht zu beantworten. In einem geographisch definierten Europa war der Islam seit dem frühen 8. Jahrhundert in Form von muslimischen Herrschern in Spanien und Sizilien präsent und nimmt damit einen festen Platz im religiösen Erbe des Kontinents ein. Bei einer enger definierten kulturellen Identität Europas gestaltet sich die Bestimmung des religiösen Erbes ungleich schwieriger. Der Einfachheit halber und weil sich derartige enge Definitionen üblicherweise auf eben diese Elemente stützen, möchte ich Europa hier mit dem westlichen Europa und sein religiöses Erbe in erster Linie mit dem Katholizismus und Protestantismus gleichsetzen.

Wer sich heute mit wenig Aufwand einen Eindruck vom islamisch-arabischen Einfluss auf das kulturelle Erbe Europas verschaffen möchte, bedient sich vermutlich des Internets als erster Informationsquelle. Gibt man entsprechende Begriffe in eine Suchmaschine ein, findet man sich leicht auf Seiten wie www.muslimheritage.com¹ wieder. Die Seite wurde eingerichtet von der *Foundation for Science, Technology and Civilisation*, einer britischen Organisation, die sich zum Ziel gesetzt hat, westlichen Vorurteilen gegenüber der islamischen Kulturgeschichte entgegenzuwirken. Im Juni 2009 stellte der erste Artikel auf der Seite einen mittelalterlichen arabischen Traktat medizinischen

¹ <http://www.muslimheritage.com/default.aspx>, zuletzt konsultiert 4. Juni 2009

Inhalts vor, in dem unter anderem die Herzbeutelpunktion beschrieben wird. Von dieser Website gelangt man schnell zu einer weiteren, die unter dem Stichwort „1001 inventions“ die vielseitige Präsenz des islamischen Erbes in der westlichen Welt aufzeigen will. Unter den Abschnitten „our home“, „our schools“, „our hospitals“, „our markets“, „our towns“, „our universe“, „our scholars“, und „our world“ findet man eine Reihe von Innovationen des islamischen Mittelalters vom Lehrstuhl über Bewässerungssysteme und den dadurch ermöglichten Revolutionen in der Landwirtschaft, bis hin zu Brieftauben.² Die Kommentare, die Besucher auf der Website hinterlassen haben, behandeln die Zahnbürste und das erste Erfrischungsgetränk der Welt – beide werden mit dem islamischen Kulturkreis in Verbindung gebracht.

Auf diesen und zahlreichen anderen Websites und Publikationen ist Geschichte offensichtlich nicht nur eine Elfenbeinturmangelegenheit und auch nichts, das lediglich ein allgemeines populärwissenschaftliches Interesse bedient und die ewige Frage nach dem „Wo kommen wir her, wo gehen wir hin“ zumindest für das Diesseits zu beantworten versucht. Die Rolle des Islams in der Entwicklung der europäisch-westlichen Kultur hat ganz offensichtlich politische Implikationen – es geht um grundlegende Fragen des „Wer sind wir“ und des „Wer sind wir nicht“ oder, noch weitergehend, „Wie sind wir und wer hat das Recht zu bestimmen, ob wir uns verändern sollen und wenn ja, wie und warum“. Die politische Bedeutsamkeit der historischen Umstände der Herausbildung der europäischen Kultur in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften lässt sich leicht an den soeben genannten Websites erkennen. „1001 inventions“ etwa genießt die Unterstützung des Home Office und des Foreign and Commonwealth Office, also des britischen Innenministeriums und des Auswärtigen Amts. Offensichtlich geht es der verantwortlichen

² Siehe auch den im Rahmen dieser Initiative herausgegebenen Band 1001 Inventions. Muslim Heritage in our World, hg. von Salim T. S. Al-Hassani, Manchester 2006.

Organisation und ihren Sponsoren darum, das Selbstbewusstsein von Muslimen auf konstruktive Weise zu stärken, die Wertschätzung islamischer Errungenschaften durch den Westen zum Ausdruck zu bringen und die historisch gewachsenen friedlichen und produktiven Verbindungen zu betonen. Für den Historiker bzw. die Historikerin ergibt sich dadurch eine schwierige Lage. Es geht hier um nicht mehr und nicht weniger als den Sinn und Zweck der Geschichte als wissenschaftlicher Tradition und kultureller Praxis und um die ethische Verantwortung des Historikers.

Welcher Wahrheit sieht die Historikerin sich verpflichtet? Ist es jene vergangene „Realität“, die stets in Anführungsstrichen steht, da sie in ihrer Komplexität nie greifbar und von der Wahrnehmung von Individuen abhängig ist – denen vergangener Zeiten ebenso wie denen, die heute versuchen, sich jener „Realität“ anzunähern? Und welchen Menschen sind wir verpflichtet? Denen, die Gegenstand unserer Untersuchungen sind – für uns Mediävisten zumeist eine kleine Gruppe Privilegierter, über die wir nur recht wenig wissen? Oder sind es diejenigen, die unsere Interpretationen zur Kenntnis nehmen? Diejenigen, deren Selbstverständnis als historisch gewachsene Gemeinschaft auch dadurch beeinflusst wird, wie wir die Geschichte(n) ihrer Entstehung erzählen? Es ist nicht alleine die Geschichte, sondern auch unsere gegenwärtigen Versionen dieser Geschichte, die die Zukunft beeinflussen. Dass dies der Fall ist, zeigt sich schon alleine an dem Interesse, das das britische Innenministerium daran hat, das Bewusstsein um den islamischen Beitrag zum kulturellen Erbe des Westens zu stärken. Auch an anderen Stellen nehmen Regierungen Einfluss auf Geschichtsbilder, wie sie durch Nationalmuseen oder den Schulunterricht geprägt werden. Prominente Historikerstreite in mehreren Ländern (wie etwa der deutsche Historikerstreit in den 1980ern oder die Debatte in Israel über die Umstände der Besiedlung arabischer Gebiete) belegen weiterhin die politische Brisanz von Debatten über die Vergangenheit. Auch umgekehrt kann man eine Präsenz des Politischen in der Geschichtswissenschaft feststellen, wenn beispielsweise als Konsequenz feministischer Einwände in der Geschlechtergeschichte durch Hierarchien gefärbte tradierte

„Wahrheiten“ der Geschichte dekonstruiert werden. Geschichte als Bestandteil kollektiver Identitäten wird fortwährend verhandelt und neu erzählt. Es stellen sich daher noch weitere Fragen: wenn Geschichte, wie wir sie heute präsentieren, die Zukunft mit bestimmt, wem gehört die Geschichte dann? Wie demokratisch ist das Erzählen der Geschichte?

Zwischen all diesen Ansprüchen, vergangenen wie gegenwärtigen, unseren Ansprüchen wie denen anderer Menschen bewegt sich die Geschichte auf unserer Suche nach der ihr eigenen Wahrheit zwischen Wissenschaft und Kunst, der Historiker zwischen demonstrativer Beweisführung und Poetik – zwischen dem, was wir konventionell als Fakten akzeptieren, dem Versuch, der komplexen historischen Wahrheit ergänzend durch Imagination gerecht zu werden, und dem, unsere eigene moralische Wahrheit zu verteidigen angesichts der möglichen Konsequenzen für politische Debatten.³

Für historische Islamwissenschaftler sind diese Fragen derzeit von besonders großer Bedeutung. In dem Verlangen nach Verstehen des muslimischen „Anderen“ spielen Fragen des „Wo kommt er her“ und „Wie anders ist er“ eine große Rolle, und es sind oft Historiker, von denen Antworten verlangt werden. Antworten bezüglich der Ursprünge der islamischen Religion, der Identität des muslimischen Propheten, der militanten Dimension des Islam, oder eben auch der kulturellen Leistungen, von denen wir viele Jahrhunderte später noch profitieren. In der aufgeheizten und polarisierten Stimmung finden wir nur allzu leicht unsere differenzierten historischen Wahrheiten auf einfache Formeln reduziert und mitunter im Widerspruch zu unseren politischen Überzeugungen – dieses

³ Seit dem sogenannten „linguistic turn“ werden diese Fragen oft in der Geschichtswissenschaft diskutiert. Für eine Einführung zum Umgang mit der sprachlichen Dimension der Analyse historischer Quellen siehe Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt am Main 2008.

Problem besteht unabhängig davon, an welcher Stelle des politischen Spektrums wir uns lokalisieren.

Ich möchte hier nur ein Beispiel dafür nennen, wie sich ethische Dilemmata für Historiker ergeben können. Was beispielsweise, wenn sich im Verlauf einer historischen Studie herausstellt, dass entgegen früherer Annahmen ein lateinischer Traktat keine arabischen Quellen hatte? Ein solcher Fall liegt mit dem Falkenbuch des Staufers Friedrichs II, *De arte venandi cum avibus*, vor.⁴ Während ein anderer, an Friedrichs Hof aus dem Arabischen übersetzter, Traktat unter dem Titel *Moamin* große Verbreitung fand, kritisierte der Kaiser in seinem eigenen Werk die arabischen Gelehrten, die blindlings Autoritäten folgten anstelle sich auf empirische Daten zu stützen. Friedrichs eigene Beschreibungen der unterschiedlichen Raubvögel sind unabhängig von denen, die sich in den mittelalterlichen arabischen Traktaten finden lassen und dürften tatsächlich auf seinen eigenen Beobachtungen beruhen. Solche Aussagen passen nicht in das populäre Bild des aufgeschlossenen Herrschers, der sich mit großem Enthusiasmus von der arabischen Kultur inspirieren ließ. Ist die Überlegenheit der islamischen Wissenschaftler im Mittelalter also vielleicht ein Mythos der europäischen Neuzeit, von dem sich die Zeitgenossen keineswegs blenden ließen?

Aber es gibt noch weitere Probleme. Folgt man Websites wie den eingangs genannten, so scheint es sich kaum bestreiten zu lassen, dass Muslime tiefe Spuren in der Geschichte der europäischen Philosophie, Wissenschaft und Medizin hinterlassen haben. Zwar streiten Historiker über das Modell von transkultureller Wissensvermittlung, das hier am geeignetsten wäre, über die erhebliche Bedeutung von muslimischen Gelehrten sind sie sich jedoch weitgehend einig. Aber sollen wir dies als „islamisches Erbe“

⁴ Siehe dazu Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert, hg. von Gundula Grebner und Johannes Fried, Berlin 2007.

bezeichnen, nur weil die Protagonisten Muslime waren? Was etwa hat der erwähnte Traktat mit dem Abschnitt zur Herzbeutelpunktion mit Islam zu tun, und warum sollte es von Bedeutung sein, dass Ibn Sīnā (lat. Avicenna), Autor des *Kanon*, Standardwerk der Medizin an europäischen Universitäten bis weit in die Neuzeit, muslimischen Glaubens war? Und inwieweit kann man bei den Kommentaren des Ibn Rušd (lat. Averroes) zu den Werken des Aristoteles, die ihm den Ruf des „Kommentators“ per se im lateinischen Westen einbrachten, von islamischer Philosophie sprechen?

Es lassen sich durchaus Argumente dafür erbringen, dass die islamische Religion kausal an der Entstehung solcher und anderer kultureller und wissenschaftlicher Leistungen beteiligt war. Im Fall der Astronomie etwa kann angeführt werden, dass die Notwendigkeit, die Gebetsrichtung Mekka zu bestimmen, sich förderlich auf die Entwicklung der Wissenschaft ausgewirkt hat.⁵ Für die Himmelswissenschaften wie für zahlreiche andere Disziplinen waren zudem Fragen politischer Legitimität relevant. Unmittelbar nach Mohammeds Tod beanspruchten die politischen Führer der islamischen Gemeinschaft auch die oberste religiöse Autorität. Dies änderte sich, als sich – zumindest für die sich langsam als separate Gruppierung herausbildenden Sunniten – im frühen neunten Jahrhundert die religiösen Gelehrten als oberste Autorität in solchen Fragen durchsetzten. Politische Machthaber mussten sich daher auf andere Quellen der Autorität stützen. Eine davon war die Patronage für Philosophen und Wissenschaftler nach dem Vorbild des griechischen Philosophenkönigs wie auch nach dem der sassanidischen Herrscher im vorislamischen Iran.⁶ Eine solche

⁵ Siehe dazu das Werk von David King, *In Synchrony with the Heavens. Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization. Studies I–XVIII*, 2 Bde., Leiden 2004-2005.

⁶ Siehe hierzu Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London 1998. Während Gutas den Schwerpunkt auf

Imitation der persischen Könige mag den entscheidenden Anstoß für die Übersetzungen philosophischer und wissenschaftlicher Texte aus dem Griechischen seit dem späten achten Jahrhundert gegeben haben. Abgesehen von den Höfen selbst gab es noch zwei weitere institutionelle Kontexte, die von der Patronage weltlicher Herrscher im islamischen Mittelalter profitierten – Krankenhäuser und Observatorien, beides Zentren wissenschaftlicher Theorie und Praxis.⁷ Freilich könnte man weiter argumentieren, dass die genannten Patronage-Modelle aus nicht-islamischen Kulturen stammen und dass die islamische Religion daher auch wenig zur Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft beitrug. Dies würde allerdings der Bedeutung des Konflikts zwischen Herrschern und traditionellen religiösen Gelehrten unzureichend Rechnung tragen.

Der Blick fällt bisweilen auch auf die Kehrseite, die diese Patronage mittelalterlicher islamischer Herrscher für Philosophie und Wissenschaften mit sich gebracht haben mag, nämlich dass diese oft aus religiöser Sicht verdächtig erschienen. Ein einschneidendes Ereignis war hier die sogenannte „Inquisition“ (*mihna*), in deren Verlauf der abbasidische Kalif al-Ma'mūn (reg. 813-833) die Gelehrten dazu zwang, die Lehre von der Geschaffenheit des Korans anzunehmen. Obgleich die genauen Gründe al-Ma'mūns für die Unterstützung ausgerechnet dieser Doktrin umstritten sind, ist sicher, dass sie der rationalistischen theologischen Schule der Mu'taziliten zugeschrieben wird, die der Kalif förderte. Von der Berufung auf Rationalismus mag er sich versprochen haben, dass er dadurch mit den Gelehrten gleichgestellt wurde. Während diese ihm

die Abbasidenzeit legt, lenkt George Saliba die Aufmerksamkeit auf die vorausgehende Zeit der Omajjaden (*Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Mass. 2007).

⁷ Zu diesem Thema siehe Peregrine Horden, „The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam“, *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005), 361-389; Aydin Mehmed Sayili, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*, Ankara 1988.

durch die Kenntnis der religiösen Texte überlegen waren, bewegten sie sich hinsichtlich der Fähigkeiten der Vernunft auf derselben Ebene wie der Kalif. Durch dieses Eingreifen politischer Machthaber, das letzten Endes zum Scheitern verurteilt war, hat der Ruf rationalistischer Denkrichtungen einen schweren Schlag erlitten.⁸

In einem gewissen Spannungsverhältnis zu dieser Verwendung von Rationalismus steht eine These, die von einigen Philosophiehistorikern – Leo Strauss folgend – vertreten wird. Demnach standen aufgrund der engen Verbindung von Religion und Recht in der mittelalterlichen islamischen Geschichte Philosophen unter dem Generalverdacht, politische Herrschaft zu untergraben. Wenngleich sich viele Beispiele herrscherlicher Patronage für „säkulare“ intellektuelle Traditionen finden lassen, so war politische Sprache doch auch immer religiös geprägt. Als Konsequenz, so die Annahme dieser Schule, seien Philosophen immer einer latenten oder virulenten Gefahr der Verfolgung ausgesetzt gewesen und hätten ihre wahren Meinungen durch literarische Tricks in ihren Schriften verborgen, so dass sie nur für Eingeweihte erkennbar waren. Wenngleich sich in den Biographien der meisten Autoren philosophischer Texte, soweit ihre Lebensumstände uns bekannt sind, keine Anzeichen auf Verfolgungen finden lassen, können auch Beispiele angeführt werden, bei denen dies durchaus der Fall gewesen sein mag.⁹ Dass es sich hierbei keineswegs um eine

⁸ Zu dieser Episode siehe John Nawas, „A Reexamination of Three Current Explanations of al-Ma'mun's Introduction of the Mihna“, *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), 615-629.

⁹ Grundlegend für die Ansichten von Leo Strauss ist sein *Persecution and the Art of Writing* (mehrere Auflagen seit der Erstveröffentlichung 1952). Eine Kritik an der durch Strauss begonnenen Tradition der Philosophiegeschichte findet sich in Dimitri Gutas, „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002), 5-25. Für den weiteren Kontext siehe Anna Akasoy, „Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate, and its Philosophical Implications“, in

Annahme jüngerer Datums in westlichen Betrachtungen muslimischer Philosophen handelt, zeigen Beispiele aus dem Mittelalter, die jüngst von John Tolan behandelt wurden. Dem Dilemma ausgesetzt, einerseits die Wahrheit des Christentums rational belegen zu wollen und andererseits Muslime als führende philosophische Autoritäten anzuerkennen, argumentierten einige christliche Autoren des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Avicenna und Averroes hätten sich längst von den Lehren des Islam verabschiedet, hätten dies aber nicht offen zu erkennen geben können.¹⁰

Ein ähnlich ambivalentes Szenario lässt sich für einen weiteren institutionellen Aspekt wissenschaftlicher Praxis vorbringen. Akademische Ausbildung in der mittelalterlichen islamischen Welt bedeutete in erster Linie Ausbildung in den religiösen Wissenschaften: Koran, die Traditionen des Propheten, islamisches Recht, Grundsätze des Glaubens etc. Studenten zogen oft von Lehrer zu Lehrer und von Stadt zu Stadt, wo sie sich für einige Zeit aufhielten und mitunter die Erlaubnis erhielten, den Inhalt von Vorlesungen weiterzuvermitteln. Ab dem 12. Jahrhundert kamen zu diesen sehr mobilen Strukturen festere Anlaufpunkte hinzu, nämlich die Madrasas, die oftmals mit den europäischen Universitäten verglichen werden, wobei dieser Vergleich allerdings etwas hinkt.¹¹ Die zweite bedeutsame Entwicklung der Zeit waren die Sufi-Bruderschaften, die für die nach Europa vermittelten wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse allerdings von

Akten der Konferenz *Renaissance Averroism and its Aftermath*, Warburg Institute 2008, hg. von Anna Akasoy und Guido Giglioli.

¹⁰ John Tolan, „Saracen Philosophers Secretly Deride Islam“, *Medieval Encounters* 8 (2002), 184-208.

¹¹ Quantitative Studien zur mittelalterlichen islamischen Wissenschaftsgeschichte werden derzeit an der McGill Universität unternommen. Siehe <http://islamsci.mcgill.ca/RASI/>

geringer Bedeutung waren. Dies waren Standsäulen des äußerst komplexen institutionellen Gefüges mittelalterlicher islamischer Wissenskultur. Dem könnte man Prinzipien hinzufügen wie das vielzitierte Prophetenwort, man solle auf der Suche nach Wissen sogar bis nach China reisen. Das Ideal verrät uns relativ wenig über mittelalterliche Praxis,¹² lässt aber auf eine gewisse kulturelle Offenheit schließen, wie sie sich ja auch in der Vermittlungsleistung zeigt. Neben den bekannten Übertragungen griechischer Texte zu Philosophie und Wissenschaft wurde in der frühen Abbasidenzeit des achten bis zehnten Jahrhunderts auch aus dem Mittelpersischen und Sanskrit übersetzt, und im Zuge der Ausweitung islamischer Präsenz kamen weitere Sprachen hinzu. Wenngleich es auch hier wieder Herrscher waren, die Patronage für derartige Transmissionsleistungen und spätere unabhängige Aktivitäten boten, hatten einige der involvierten muslimischen Gelehrten ihre Ausbildung in einem solchen traditionellen Kontext durchlaufen. Außerdem fanden Wissenschaften Raum an den Madrasas. Die Infrastruktur für die in den Westen vermittelten Erkenntnisse hatte also mitunter sehr viel mit Religion zu tun.

Aber es stellen sich noch weitere Probleme bei der Bestimmung der islamischen Dimension der in Europa rezipierten Wissenschaften. Nicht wenige der in der vormodernen islamischen Welt tätigen Mediziner waren Juden oder Christen. Zu den ersten von Constantinus Africanus im frühen zwölften Jahrhundert aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten Autoren zählte etwa Isaac Judaeus, der im neunten und zehnten Jahrhundert in Ägypten als Augenarzt tätig gewesen war. Christen waren maßgeblich an der

¹² Siehe dazu die Studien von Monique Bernards, die zu dem Ergebnis kommt, dass mittelalterliche Gelehrte der Sprachwissenschaft überraschend wenig mobil waren. Siehe Monique Bernards, „*Talab al-'ilm* amongst the Linguists of Arabic during the 'Abbasid Period“, in *'Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*, Cambridge, 6-10 July 2002, hg. von James E. Montgomery, Leuven 2004, 33-46.

Übersetzung griechischer Texte im achten bis zehnten Jahrhundert im Irak unter den Abbasiden beteiligt. Aus diesem Grund wird oftmals der Begriff der arabischen Medizin, Philosophie etc. als Alternative zur islamischen Medizin oder Philosophie ins Spiel gebracht. Dies ist einerseits problematisch, weil hiermit muslimische Autoren ausgeschlossen werden, die sich etwa der persischen oder türkischen Sprache bedienen und eindeutig an derselben Tradition Anteil hatten. Andererseits ist dies gerade für die Vermittlung von Wissen in den lateinischen Westen weniger problematisch, weil zumindest im Mittelalter Traktate zwar aus dem Arabischen, aber nicht aus anderen Sprachen der islamischen Welt übersetzt wurden. In Debatten über die moderne Nomenklatur für die vormoderne intellektuelle Tradition zeigt sich oft, wie kontraproduktiv die politische Dimension von historischen Fragen sein kann. Hinweise auf die Rolle von Christen in der Wissenschaftsgeschichte der islamischen Welt können etwa leicht missverstanden werden als Versuch, entsprechende Errungenschaften als „essentiell“ christlich darzustellen und die Bedeutung der Muslime zu schmälern. Mitunter sind solche Vorwürfe allerdings auch gerechtfertigt, wenn die Beteiligung von Christen bewusst überbetont wird.

Die Frage der Bedeutung der Religion lässt sich für beide Seiten stellen. Ich habe hier bewusst zunächst vom kulturellen Erbe Europas gesprochen. Inwieweit aber sollten historische Errungenschaften in den Wissenschaften für das *religiöse* Erbe Europas von Bedeutung sein? Sollte es vielleicht die Tatsache sein, dass diese Errungenschaften von Muslimen stammen und was die Wissensvermittlung über interreligiöse Beziehungen aussagt, und falls dies der Fall ist, wie können wir dies feststellen? Man kann sich all diesen Fragen und Schwierigkeiten mit einer Vielzahl von Perspektiven annähern. Im Folgenden möchte ich mich auf drei Aspekte konzentrieren:

1. Wenn wir uns hier mit dem religiösen Erbe im engeren Sinne beschäftigen, so sind unter den aus dem Arabischen rezipierten

Wissenschaften vor allem Philosophie und Theologie von Bedeutung.¹³ Es war durch die Vermittlung vorwiegend von Muslimen und ihrer philosophischen Tradition, dass Aristotelismus und Neoplatonismus ihren Weg in die mittelalterliche Scholastik fanden. Und es waren die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Werken, die Kommentare des Ibn Rušd und das unabhängige Kompendium des Ibn Sīnā (*Kitāb aš-Šifā'*, d.h. Buch der Heilung), die der antiken und spätantiken Philosophie den Weg in die Wissenszentren Westeuropas ebneten.

Wie auch bei den arabischen Übertragungen aus dem Griechischen standen medizinische und naturwissenschaftliche Texte am Anfang der Übersetzungsbewegung im südwestlichen Europa, wo eine erste Rezeption arabischen Wissens im späten 10. Jahrhundert zu verzeichnen ist. Ein Interesse an Philosophie, insbesondere Platon und Aristoteles, ist gegen Mitte des 12. Jahrhunderts mit der Schule von Chartres verbunden. In Toledo, dem Zentrum der Übersetzungen im zwölften Jahrhundert, wirkte sich die arabische Tradition entscheidend auf die Rezeptionswege aus. So diente al-Fārābīs *Aufzählung der Wissenschaften* Gerhard von Cremona als Leitfaden für die Auswahl und Reihenfolge der zu übersetzenden aristotelischer Texte.¹⁴ Nicht alle Wissenschaften waren dabei

¹³ Überblicke zu dieser Übersetzungsbewegung finden sich in Hans Daiber, „Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters“, in *Recontres de cultures dans la philosophie. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XVIe siècle*, hg. von Jacqueline Hamesse und M. Fattori, Louvain-la-Neuve 1990, 203-250, und Charles Burnett, „Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe“, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, hg. von Peter Adamson und Richard Taylor, Cambridge 2005, 370-404.

¹⁴ Gerhards Übersetzung ist jüngst in Edition und deutscher Übersetzung erschienen: *Über die Wissenschaften/De scientiis. Nach der lateinischen Übersetzung Gerhard von Cremonas*, hg. und übers. von Franz Schupp, Hamburg 2005. Zur Übersetzung des Textes durch Gerhards Zeitgenossen

tatsächlich durch aristotelische Schriften vertreten – an die Stelle der *Metaphysik* etwa trat der sogenannte *Liber de causis*, ein neoplatonischer Traktat, der unter dem Namen des Aristoteles in der arabischen und lateinischen Welt kursierte.¹⁵ Thomas von Aquin identifizierte mit Proklus den tatsächlichen Autor. Aristoteles' *Metaphysik* wurde erst im 13. Jahrhundert im lateinischen Westen bekannt, als mit dem Langen Kommentar des Ibn Rušd auch der Text des Aristoteles in Form von Lemmata übersetzt wurde. Entscheidenden Einfluss auf die Rezeption hatte auch die Übersetzung aus dem Griechischen durch Wilhelm von Moerbeke, ebenfalls im 13. Jahrhundert.

Traditionellerweise ist all dies oft als eine „Rückkehr“ der griechischen Philosophie nach Europa beschrieben worden. Aristoteles und selbst die Schule von Alexandria werden hier als essentielle Bestandteile „europäischer“ Kultur verstanden, die von den Muslimen während des „dunklen Mittelalters“ lediglich verwahrt wurden. Jüngere Darstellungen vermeiden zumeist solch teleologische und oft anachronistische Sichtweisen. Betrachtet man das antike Griechenland als Mittelpunkt der Welt, so liegt das westliche Europa geographisch und kulturell nicht näher als die intellektuellen Zentren der mittelalterlichen islamischen Welt, Paris nicht näher als Bagdad.¹⁶ Zudem lässt jeder Vergleich schnell

Gundissalinus siehe Al-Fārābī, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominicus Gundissalinus*, hg. und übers. von Jakob Hans Josef Schneider, Freiburg 2006.

¹⁵ Siehe dazu den von Alexander Fidora und Andreas Niederberger herausgegebenen Band *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption in Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de Causis*, Mainz 2001.

¹⁶ Kritik an diesem teleologischen Weltbild wird unter Philosophiehistorikern vielerorts geübt. Darunter auch Saliba (siehe Fußnote 6) und Gutas (siehe Fußnote 9).

erkennen, dass muslimische Autoren die griechische Philosophie keineswegs unverändert übernommen haben, sondern sie vielmehr kreativ in einen monotheistischen Zusammenhang integriert haben. Es genügt, an dieser Stelle den Namen Ibn Sīnās zu erwähnen, dessen Beschreibung Gottes als „notwendig Seiendem“, dem *necesse esse*, einen enormen Einfluss auf das mittelalterliche christliche Denken entfaltete. Seine Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz steht an zentraler Stelle in Thomas von Aquins philosophischer Theologie. Auch hier kann man natürlich darauf hinweisen, dass die Muslime keineswegs die ersten Monotheisten waren, die sich mit griechischer Philosophie auseinandergesetzt haben und dass auch der Neoplatonismus natürlich keine muslimische Erfindung ist. Weiterhin verfassten auch nicht-Muslime philosophische Traktate auf Arabisch – der bereits erwähnte Isaac Judaeus etwa war auch als Philosoph mit neoplatonischer Ausrichtung tätig und wurde als solcher von Gerhard von Cremona übersetzt.

Freilich gibt es auch Historiker, die all dies anders sehen. Den größten Aufruhr unter diesen Gegenstimmen hat in den letzten Jahren Sylvain Gouguenheim mit seinem *Aristote au Mont-Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne* (Paris 2008) verursacht. Die Thesen des Mediävisten, der die zeitgleiche Vermittlung antiken Wissens durch Byzanz in den Vordergrund stellt, sind unter Kollegen weitgehend auf Ablehnung gestoßen. Eine gewisse Kenntnis antiker Philosophie noch vor den arabisch-lateinischen Übersetzungen ist zwar unstrittig, ebenso der Einfluss der Übersetzungen aus dem Griechischen im 13. Jahrhundert. Die Frage „Was wäre ohne die Übersetzungen aus dem Arabischen geschehen“ wird von Historikern jedoch ungern gestellt, da sie offensichtlich höchst spekulativ ist.

Was man aufgrund der derzeitigen Forschungslage festhalten kann ist: 1. Dass lateinische Autoren sich auf die Übersetzungen antiker Werke zu Philosophie und Wissenschaft aus dem Arabischen stützten, 2. Dass auch eigenständige Werke muslimischer Autoren übersetzt wurden und einen großen Einfluss hatten, und 3. Dass nicht alle Werke, die aus dem Arabischen übersetzt wurden, auch

auf Griechisch verfügbar waren. Dies trifft zum Beispiel auf die spätantiken Kommentare des Alexander von Aphrodisias und Themistius zu. Gegenüber dem Griechischen hatte das Arabische zudem den Vorteil, keine Sakralsprache zu sein, für die eine etablierte Methode wortwörtlicher Übersetzung bestand, die den Text in der Zielsprache nur schwer verständlich machte.

2. Der zweite Aspekt, der die historischen Beziehungen zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ prägte, betrifft die polemische Auseinandersetzung mit dem Islam und die Rolle des Anderen bei der Ausbildung und Ausformulierung der eigenen Identität.¹⁷ Die christlich-islamische Auseinandersetzung ist so alt wie der Islam selbst. Wir müssen uns jedoch mit dem Mittelalter beschäftigen, wenn wir ihre Bedeutung für eine kulturelle bzw. religiöse Identität Europas erfassen wollen. Auf politischer Seite kann man hier an die Kreuzzüge des Mittelalters und – zumindest was die Rhetorik anbelangt – auch der Renaissance denken. Es steht außer Frage, dass die Kreuzzüge eine wesentlich komplexere Angelegenheit waren als der Krieg zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“, als der sie oft dargestellt werden, und dass in ihrem Verlauf auch massive Bruchlinien unter den Christen des europäischen Kontinents deutlich wurden. Dennoch handelt es sich um ein Unterfangen, das von politischen Machthabern und einfacheren Menschen jenseits der sich langsam ausbildenden nationalstaatlichen Grenzen ausgeführt wurde und für das die Opposition gegen den Islam bzw. die Muslime eine entscheidende Rolle spielte.

Die militärische Reaktion wurde, leicht zeitversetzt, begleitet von einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam. Jede kritische Antwort auf islamische Lehren beinhaltet ein gewisses Maß

¹⁷ Nach wie vor grundlegend ist das Werk von Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (zuerst Edinburgh 1962). Siehe auch die jüngeren Arbeiten von John Tolan, insbesondere *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.

an intellektueller Auseinandersetzung. Im 12. Jahrhundert wurden jedoch neue Maßstäbe gesetzt, als 1142-43 Robert von Ketton die erste lateinische Koranübersetzung vorlegte. Er fertigte diese im Auftrag Petrus' Venerabilis an, dem Abt von Cluny, der auch eine eigenständige Widerlegung der islamischen Lehren verfasst hatte.

Doch dies war nur der Anfang. Etwa ein Jahrhundert später, 1264, vollendete Thomas von Aquin seine *Summa contra gentiles*, die Missionaren die Überzeugungsarbeit erleichtern sollte. Zu diesem Zeitpunkt war bereits deutlich geworden, dass die Kreuzzüge nicht den gewünschten Erfolg gebracht hatten. Sechs Jahre nach Vollendung der *Summa*, 1270, war Ludwig der Heilige zu einem letzten großen Unternehmen nach Nordafrika aufgebrochen, das aber ebenfalls scheiterte.

Der Gedanke, dass die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Muslimen der militärischen vorzuziehen sei, lässt sich bei einem Zeitgenossen Thomas von Aquins finden, dem katalanischen Missionar Raimundus Lullus (1232/3-1316). Lullus' Strategie umfasste im Wesentlichen zwei Komponenten: zum einen die Notwendigkeit, Missionare in der arabischen Sprache zu unterrichten – wir haben seinen unermüdlichen Kampagnen den ersten Arabisch-Lehrstuhl zu verdanken – zum anderen die Schaffung eines rationalen Systems, das jenseits aller spezifischen Glaubensvorstellungen stehen und die Realität in ihrer Ganzheit erfassen sollte.¹⁸ Lullus hatte eingesehen, dass der Dialog zwischen den Religionen unmöglich ist, wenn ein jeder immer nur auf die Wahrheit seiner jeweiligen Glaubensschrift verweist. Die *ars lulliana* mit ihrem quasi-mathematischen Ansatz sollte eine Lösung bieten. Die *ars* hinterließ keinen merklichen Eindruck bei Lullus' muslimischen Zeitgenossen – falls sie diese jemals erreicht hat. Als 1291 mit Akko die letzte Kreuzfahrerbastion fiel, vollzog sich auch

¹⁸ Einführend zu Lullus siehe *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, hg. von Alexander Fidora und Josep E. Rubio, Turnhout 2008.

bei Lullus ein Gesinnungswandel und er verfasste eine ganze Reihe von Schriften, in denen er die europäischen Machthaber von einer neuen militärischen Aktion zu überzeugen versuchte. Größeren Erfolg als unter den Muslimen hatte die *ars lulliana* bei Denkern des europäischen Christentums, darunter Nikolaus von Kues (1401-1464). Nikolaus bietet ein weiteres Beispiel der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam – zum einen in seiner polemischen Koranwiderlegung (*Cribratio Alkorani*), zum anderen in seinem *De pace fidei*, das er als Reaktion auf die osmanische Eroberung Konstantinopels 1453 verfasste.¹⁹ Zu Grunde lag die Vorstellung des einen Glaubens, der sich in unterschiedlichen Formen manifestiert.

Bei all diesen Autoren ist das genaue Verhältnis zwischen pragmatischen und moralischen Überlegungen nur schwierig zu bestimmen, ebenso wie sich dies gegebenenfalls über die Jahre veränderte. Ähnliches gilt für die Frage, inwieweit allgemein stärkere rationale Tendenzen in der christlichen Theologie zu einer stärker intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam geführt haben oder inwieweit nicht vielmehr die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Islam sich auf die rationalen Tendenzen positiv ausgewirkt hat. In beiden Fällen kann man vermutlich von einer Wechselwirkung ausgehen.

¹⁹ Für die *Cribratio Alkorani* siehe *Sichtung des Korans*, Auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleib, 3 Bde., Hamburg 1989. Siehe auch Walter Andreas Euler, *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990, und Anna Akasoy, „Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus“, in *Ramón Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz – Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: Un incontro nel segno della tolleranza*, hg. von Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora und Paul Renner, Turnhout 2005, 105-124.

Der entscheidende Unterschied zu dem ersten Aspekt und den Errungenschaften, die auf Websites wie den „1001 inventions“ verzeichnet sind, ist, dass wir es hier allerdings nicht damit zu tun haben, dass aus der islamischen Kultur rezipierte Elemente – auf welche Weise auch immer – positiv inkorporiert wurden. Das, was von „dem Islam“ aufgenommen wird, ist seine Selbstbeschreibung im Gegensatz zum Christentum. Offensichtlich ist dies jedoch nichts, dem die christlichen Rezipienten selbst zugestimmt hätten. Der Islam, wie er in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schriften dargestellt wird, dient damit als Projektionsfläche – zur Vorbereitung von Missionsunternehmungen, aber auch für innerchristliche Auseinandersetzungen. Die bekannten „Religionsdialoge“ des lateinischen Mittelalters etwa geben weder tatsächliche Austausch wieder, noch sind sie an Anhänger aller vertretenen Religionen gerichtet.²⁰ Die Leser, die hier angesprochen werden, sind vielmehr Mitglieder der eigenen Glaubensrichtung. Dabei tritt zu den beiden bereits erwähnten Wechselwirkungen – der zwischen pragmatischen und moralischen Überlegungen und der zwischen interner und externer Dynamik – eine weitere hinzu, dass nämlich die erwähnten Autoren sich bei ihrer Verteidigung des Christentums philosophischer Konzepte bedienten, die sie der arabischen Tradition entnommen hatten. Für Thomas von Aquin waren dies die lateinischen Übersetzungen der Werke Ibn Sīnās, der Mallorquiner Raimundus Lullus hatte direkten Zugang zu den arabischen Fassungen.

²⁰ Zu diesem Thema siehe *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, hg. von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora, Darmstadt 2004. Dies trifft auch auf „Religionsdialoge“ der frühen Neuzeit wie den auf 1461 datierten Brief Pius II an Mehmet II. Siehe *Epistola ad Mahomatem (Epistle to Mohammed II)*, hg. und übers. von Albert R. Baca, New York 1990, und Nancy Bisaha, „Pope Pius II’s Letter to Sultan Mehmed II: a Reexamination“, *Crusades* 1 (2002), 183-200.

3. Der dritte Aspekt, den ich hier anführen möchte, betrifft die späteren Jahrhunderte und die Aufklärung, während derer der Islam weiterhin die Funktion des Anderen innehatte.²¹ Für die Kritiker der etablierten Theologien war jener Andere nicht mehr rein negativ besetzt. Schon im Rahmen der Debatten über den ersten Druck der Koranübersetzung Robert von Kettons 1543 wurde von Gegnern die Möglichkeit diskutiert, Christen könnten sich die islamische Kritik an der christlichen Gottesvorstellung aneignen. In der Aufklärung geschah genau jenes. In ihrer Ablehnung bestehender Dreifaltigkeitslehren wiesen die Wortführer darauf hin, dass selbst die Muslime ihre Kritik teilten. Der Andere ist hiermit einerseits positiv besetzt, da er zur Unterstützung der eigenen Meinung herangezogen wird, andererseits ist er aber auch negativ besetzt, da solche Verweise zum Ziel haben, den internen Anderen von der eigenen Meinung zu überzeugen. Die Tatsache, dass dieses Kapitel in der Geschichte christlich-islamischer Kontakte bislang recht wenig Aufmerksamkeit unter Historikern genossen hat, hat mit den Nachwirkungen des teleologischen Weltbilds zu tun. Der Wissenstransfer und damit die intellektuelle Beschäftigung mit Muslimen als ebenbürtigen Gegnern wird als im späten Mittelalter abgeschlossen dargestellt, die Zeit, in der die spanisch-italienische Übersetzungsbewegung zu einem Ende kam und das Wissen in Paris und anderen europäischen Universitäten „angekommen“ war. Die Kontinuität der Rezeption arabischer Wissenschaft in der Renaissance ist erst in den letzten Jahren Gegenstand der Forschung geworden, und inzwischen gibt es auch erste Ansätze, die folgenden Jahrhunderte unter die Lupe zu nehmen. Das Bild, das sich somit ergibt, ist das einer kontinuierlichen Fortentwicklung der intellektuellen Auseinandersetzung mit Muslimen und mit dem Islam, die schließlich in der Orientalistik mündete, die Wissenschaft und nicht Polemik zu sein beansprucht.

²¹ Siehe dazu Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford 2006, Kapitel 24 (Rethinking Islam: Philosophy and the 'Other').

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Muslime in vielfacher Weise eine Rolle nicht nur für das kulturelle Erbe Europas gespielt haben, sondern auch für die Ausbildung dessen, das sich als das religiöse Erbe Europas bezeichnen lässt. Die islamische Welt vermittelte antikes und spätantikes Wissen, wobei muslimische Autoren ihre eigenen Interpretamente beisteuerten. Zugleich hatte der Islam auch die bedeutende und vielfältige Funktion des Anderen inne, gegen den sich das christliche Europa in ebenfalls mehrfacher Hinsicht und über Jahrhunderte hinweg als Einheit formierte.

Unter Historikern ist all dies weitgehend unstrittig. Ich möchte daher auch nicht weiter als Historikerin, deren Interesse die Vergangenheit ist, auf das Thema eingehen, sondern vielmehr als Historikerin, deren Interesse die Bedeutung der Vergangenheit für gegenwärtige Debatten ist. Mit anderen Worten: Ist es überhaupt wichtig, ob Muslime am religiösen Erbe Europas teilhaben und wenn ja, warum? Teilhabe am Erbe Europas impliziert das historisch begründete Recht an kultureller Gestaltung und politischer Partizipation. Viele apologetische Strategien in den gegenwärtigen Multikulturalismus-Debatten laufen auf die einfache Logik hinaus, dass weil Ibn Sīnā ein so herausragender Mediziner und Philosoph war, Muslime heute Moscheen in Westeuropa bauen dürfen. Die Logik scheint mir vor allem aus zwei Gründen problematisch.

1. Das Recht auf autonome kulturelle Praxis ist nicht alleine, wenn überhaupt historisch zu begründen. Es hängt daher auch nicht von den Errungenschaften von Vorvätern ab. Als Historikerin scheint mir die Frage des „Was wäre wenn“ relativ unproduktiv, für eine Historikerin mit Interesse an der gegenwärtigen politischen Debatte kann sie allerdings aufschlussreich sein. Um den Sinn oder Unsinn der Frage zu erörtern, inwieweit die Rechte ethno-kultureller Minderheiten historisch durch die „Leistungen“ früherer Generationen bedingt sind bzw. sein sollten, bedarf es keiner großen Phantasie, um Vergleichsmöglichkeiten zu der Diskussion über Muslime und den Westen entdecken. Debatten über historische Beiträge von Minderheiten zu einem kulturellen Erbe, die sich in erheblicher Hinsicht von der über den islamischen Beitrag zum kulturellen Erbe Europas unterscheiden, lassen sich leicht in der

„neuen Welt“ finden. Mein Beispiel ist hier Australien, wo nach allgemeiner Ansicht die kulturelle Leistung der Aborigines recht gering war – teilweise aufgrund der wenigen schriftlichen, urbanen Kultur der Aborigines, teilweise aufgrund der geringen Bereitschaft der europäischen Siedler, sich mit dieser Kultur produktiv auseinanderzusetzen. Die daraus resultierende fehlende Präsenz nicht-weißer Stimmen macht sich auch in der australischen Historiographie bemerkbar, die Nationalgeschichte als die Geschichte der europäischen Besiedlung konstruiert. Was als kulturelle Leistung gilt, ist natürlich mitunter recht subjektiv bzw. kulturell konditioniert – dies trifft auf die Ureinwohner Australiens zu, aber auch auf die Muslime und Europa. Durch die historisch geringe Teilhabe an der weißen australischen Kultur wird das Recht auf kulturelle Autonomie der Ureinwohner jedoch nicht verwirklicht. Es ist vielmehr die weit zurückliegende Präsenz in Australien, die konstituierend für die Rechte der Ureinwohner ist.

In Australien sind derartige Fragen des kulturellen Erbes seit einigen Jahren ähnlich umstritten wie in Europa, und es ist mitunter die gesamte australische Identität, die als auf dem Spiel stehend betrachtet wird. Dies war insbesondere Mitte der neunziger Jahre der Fall, als die „History Wars“ ausgetragen wurden und professionelle Historiker bzw. Intellektuelle allgemein für ihren sogenannten „black armband view of history“ kritisiert wurden. Australien werde bei einer solchen Sichtweise mit einer Nation von Völkermördern, Frauenhassern und Umweltverschmutzern gleichgesetzt mit dem langfristigen Ziel, die kulturelle, britische, Identität gegen eine geographische asiatische zu ersetzen.²² Die

²² Eine Darstellung der „Geschichtskriege“ aus Sicht eines Beteiligten ist Stuart MacIntyre und Anna Clark, *The History Wars*, zweite Auflage, Carlton, Victoria 2004. Eine Bestandsaufnahme jüngerer Veröffentlichungen, die die etablierte Sichtweise der australischen Nationalhistoriographie herausfordern liefert Joost Coté, „Redefining the History of Australia’s Asianness“, *Asian Ethnology* 67, 2008, 137-149.

Kritiker der etablierten Geschichtsschreibung Australiens hatten die homogen „weiße Identität“ des Landes hinterfragt, die über Jahre die Einwanderungspolitik bestimmte. Ermöglicht wurde diese Neuinterpretation unter anderem durch die Verwertung mündlicher Quellen, wodurch sich der Eindruck des Schweigens der Ureinwohner und anderer nicht-weißer Gruppen revidieren ließ. Des Weiteren wurde der regionale Fokus der nationalen Historiographie auf den Südosten des Landes kritisiert. Der Norden Australiens weist eine lange Tradition der nicht-weißen Heterogenität und der Einbindung in den asiatischen Raum auf, der im Gegensatz zur rein europäischen Narrative steht.

Eine ähnliche Bedeutung der Auswahl regionaler Zentren macht sich auch bei der europäischen Geschichtsschreibung bemerkbar. Nimmt man etwa die nordwestlichen Gebiete Europas oder das deutsch-französische historische Kernland der Europäischen Union als Grundlage für eine Darstellung gewachsener europäischer Identität, so stellt sich diese ganz anders dar, als für ein geographisch definiertes Europa, in dem alle Regionen gleichwertig betrachtet werden. Wie eingangs bemerkt, ist es im zweiten Fall wesentlich offensichtlicher, warum Muslimen schon alleine historisch betrachtet eine aktive Teilhabe an der kulturellen Identität Europas zukommen soll. Freilich lässt eine gleichberechtigte Einbeziehung Spaniens und des Balkans in die europäische Geschichtsschreibung immer noch die Möglichkeit zu, deren islamische Vergangenheiten als Ausnahme zu betrachten, die von dem durch Zentraleuropa verkörperten Paradigma abweicht. Eine weitere offensichtliche Parallele zwischen den australischen Debatten und der um die Bedeutung des Islams für das religiöse Erbe Europas ist, dass in beiden Fällen offensichtlich ist, wie schlecht sich in einer politisch polarisierten Atmosphäre über Geschichte diskutieren lässt.

Nun kann leicht der Einwand erbracht werden, dass die beiden Fälle gänzlich anders gelagert sind – für die Aborigines ist Australien ihr Land, die Muslime in Europa hingegen hatten in den meisten Fällen die Wahl und haben sich bewusst für Europa entschieden. Um einen stark belasteten Begriff ins Spiel zu bringen, so stellt das Unrecht, dessen sich die europäischen Siedler Australiens schuldig gemacht

haben, ein moralisches Problem dar, das wesentlich gewichtiger ist als die Verbindlichkeiten, die dem erwachsenen, was ein westliches Europa der islamischen Welt als Quelle wissenschaftlicher Innovation schuldig wäre. Eine moralische Dimension liegt im zweiten Fall keineswegs klar auf der Hand und müsste umständlich konstruiert werden. Zudem würde sie in starkem Maße von der Interpretation historischer Zeugnisse abhängen und die Rechte von europäischen Muslimen mit der Lesart stehen oder fallen. Eine Entschädigung für historisches Unrecht oder das Vergelten einer historischen Schuldigkeit ist daher ebenfalls ein denkbar schlechter Ausgangspunkt für die Bestimmung grundlegender Rechte kultureller und politischer Teilhaber ethno-kultureller Minderheiten.

Für die aus den Menschenrechtsdiskursen erwachsenen internationalen Richtlinien für die Rechte kultureller Minderheiten sind diese Aspekte der Vergeltung im Sinne einer moralischen Begründung kaum von Belang. In bestimmten Fällen der jüngeren Vergangenheit und durch internationale Organisationen sanktioniert können ethno-kulturelle Gruppen Wiedergutmachungen einfordern, die von öffentlichen Entschuldigungen von Staatshäuptern über die Anerkennung bestimmter Sonderrechte (in Erziehung oder Rechtsprechung etwa) bis hin zur Wiedergabe von Besitz und Reparationszahlungen reichen. Diese hängen stark von der historischen Entwicklung seit der Unrechtstat und der gegenwärtigen Situation ab. Es geht darum, den langfristigen Auswirkungen historischen Unrechts ein Gegengewicht zu verleihen und dem Empfinden der Opfer gerecht zu werden. Mongolische Entschädigungen für den Iran für die Eroberungen Dschingis Khans beispielsweise scheinen abwegig, da keines der beiden Elemente vorliegt. Dass es sich dabei nicht alleine um eine Frage der Zeit handelt, d.h. dass die mongolischen Feldzüge zu weit in der Vergangenheit liegen, wird durch die Schlacht auf dem Amselfeld deutlich, die 1389 stattfand, aber nach wie vor im historischen Gedächtnis bzw. in der politischen Propaganda Serbiens eine große Rolle spielt. Wie oben ausgeführt, sind diese Sonderfälle jedoch keine gute Grundlage für allgemeine Regelungen zum Umgang mit ethno-kulturellen Minderheiten.

Für internationale Organisationen spielten solche Fälle historischen Unrechts dafür eine Rolle, wie sich die Überzeugung von der Notwendigkeit von Richtlinien zur kulturellen Autonomie von Minderheiten herausbildete. In der moralischen Legitimation hingegen ist es der Gedanke unverwirkbarerer Menschenrechte, der konstituierend für diese kulturelle Autonomie ist.²³ So bestimmt die UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity vom 2. November 2001: „The defence of cultural diversity is an ethical imperative, inseparable from respect for human dignity.“ (Artikel 4) „Cultural rights are an integral part of human rights, which are universal, indivisible and interdependent.“ (Artikel 5) Abgesehen von den mit dem Gedanken der Menschenrechte verbundenen ethischen Vorstellungen berufen sich die Autoren der Deklaration auf eine natürlich gegebene Notwendigkeit kultureller Vielfalt: „As a source of exchange, innovation and creativity, cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations.“ (Artikel 1)

Entsprechend „egalitäre“ Ansätze sind auch in der modernen politischen Philosophie zu finden. Der kanadische Philosoph Will Kymlicka etwa behandelt in seinem Modell des „liberalen Multikulturalismus“ alteingesessene (indigene und nationale Minderheiten) und neue ethno-kulturelle Minderheiten (Einwanderer) als Fälle, die insofern denselben Prinzipien unterstehen, als dass sich am Umgang mit ihnen die Präsenz eines liberalen

²³ So zum Beispiel Artikel 27 des UN International Covenant of Civil and Political Rights (ICCPR) von 1966: „In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or to use their own language.“ Zitiert nach Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford 2009, S. 34.

Multikulturalismus messen lässt.²⁴ In der Praxis finden sich indes fundamentale Unterschiede zwischen den Bedürfnissen der drei Minderheiten und den Risiken, die die jeweils dominierenden Gruppierungen darin sehen, diesen Bedürfnissen entgegenzukommen. Während Kymlickas Bestandsaufnahme nach hinsichtlich der Lage alteingesessener Minderheiten weltweit große Fortschritte erzielt wurden, ist insbesondere in Europa die Stimmung für eine „multikulturelle“ Gesellschaft, die auf neue Minderheiten Rücksicht nimmt, gekippt. Für eine zukünftige globale Strategie, das Verhältnis zwischen Staaten und ihren Minderheiten zu regeln plädiert der Philosoph für eine Kombination aus einem universalen Umgang, der Minimalstandards festlegt, und zusätzlichen zielorientierten Bestimmungen.

Für den Philosophen wie auch für internationale Organisationen haben Menschen demnach das Recht zur kulturellen Autonomie, unabhängig von den Leistungen ihrer Vorfäter oder auch von deren Präsenz in einem bestimmten Gebiet. Für Kymlicka stehen diese Rechte jedoch nicht im luftleeren Raum. Es handelt sich bewusst um einen liberalen Multikulturalismus. Stehen die Traditionen einer kulturellen Minderheit im Widerspruch zu anderen liberalen Grundsätzen, etwa der Gleichstellung von Männern und Frauen oder dem Verbot der Tierquälerei, so müssen ihre Mitglieder entsprechende Einschränkungen akzeptieren. Entsprechende Bestimmungen wurden auch von internationalen Organisationen wie der UNESCO erlassen.²⁵ Es scheint mir daher hilfreich, die Frage der historischen Teilhabe von Muslimen am kulturellen Erbe Europas entsprechend von der der kulturellen Autonomie von

²⁴ Kymlicka, *Multicultural Odysseys*. Kymlicka erläutert die Prinzipien seines Ansatzes einer liberalen Philosophie des Multikulturalismus in *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

²⁵ Entsprechend bestimmt Artikel 4 der UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity: „No one may invoke cultural diversity to infringe upon human rights guaranteed by international law, nor to limit their scope.“

Minderheiten in Europa zu entkoppeln. Im Anschluss an Kymlicka sollte der Fall von Einwanderern nicht nach denselben Richtlinien betrachtet werden wie der alteingesessener Minderheiten. Die Kopplung von Ethnizität und Territorium, auf die sich letztere berufen können, scheint mir nicht nur problematischer als Kymlicka dies darstellt,²⁶ sie setzt neue Minderheiten einem Legitimationsdruck aus, auf den sie kaum angemessen reagieren können. Weiterhin scheint es mir angemessen, bestehende Konzepte kultureller Rechte in der Debatte über Multikulturalismus aufzugreifen, wie sie vielfach von internationalen Organisationen vertreten werden, die nicht auf ein Alles-oder-Nichts hinauslaufen. Dies entspannt auch die historische Diskussion.

2. Mit meinem zweiten Einwand möchte ich auf einen Punkt zurückkommen, den ich bereits angesprochen habe, nämlich das Verhältnis zwischen kulturellem und religiösem Erbe. Anders gefragt: Warum sollen wir Ibn Sīnā hier auf seine religiöse Identität reduzieren? Indem wir all jene kulturellen Errungenschaften und interkulturellen Transmissionen unter dem Stichwort der christlich-muslimischen Interaktionen subsumieren, geben wir der Religion einen großen Stellenwert. Ob dieser Stellenwert historisch gerechtfertigt ist, ist eine Frage, eine andere, ob er gegenwärtig hilfreich ist. Die große Rolle, die religiöser, ethnischer, oder allgemein kultureller Identität zugeschrieben wird, kann man auch als Ausgrenzungsstrategie betrachten – nur bei Menschen, die nicht

²⁶ Während Kymlickas Beispiele der von Gewalt begleiteten Landnahme durch europäische Siedler in der „neuen Welt“ relativ einleuchtend erscheinen, ist die Lage bei historisch umstrittenen Gebieten viel weniger eindeutig. Ein Beispiel ist das Gebiet des Staates Israel und der besetzten Gebiete, wo eine historische Verbindung von Ethnizität und Territorium ebenfalls als Legitimation für Landnahme angeführt wird. Das Argument solcher historischer Verbindungen kann, wie andere von Kymlicka zitierte Fälle belegen, leicht zu Ungunsten marginalisierter Minderheiten angeführt werden, die keine historische Verbindung zu ihrem gegenwärtigen Aufenthaltsgebiet vorweisen können.

der weißen, christlichen, männlichen „Norm“ entsprechen, wird ihre Religion, Ethnizität oder Geschlecht relevant.²⁷ Menschen sind immer mehr als Vertreter ihrer jeweiligen religiösen Gemeinschaften. Dies war bereits im Mittelalter der Fall – Ibn Sīnā war nicht nur Muslim, er war auch Philosoph und Mediziner, er war Zentralasiat, ein Mann, vermutlich kein armer Schlucker, aber auch nicht besonders reich. Identitäten in der modernen Welt sind ungleich komplizierter.²⁸ Viele Menschen identifizieren sich nicht mit religiösen Kategorien oder empfinden sie gar als Bürde, wenn sie in ethno-kulturelle Minderheiten hineingeboren, sich von dem damit verbundenen Stempel nicht emanzipieren können. Akzeptiert man als grundlegendes Bedürfnis von Mitgliedern einer Gemeinschaft, sich mit Aspekten ihrer Geschichte identifizieren zu können, sollten unsere Vorstellungen vom kulturellen Erbe Europas eben jene Vielfalt der Identitäten reflektieren.

Historiker sehen sich oft der Notwendigkeit ausgesetzt, zu erklären, warum ihr Fach von Belang ist. In der Regel tun sie dies, indem sie erklären, warum unsere kulturellen und politischen Gemeinschaften so geworden sind wie wir sie heute vorfinden. Haben wir es jedoch, wie derzeit, mit einer politisch aufgeladenen Atmosphäre zu tun, in der etwa die Definition „unserer Kultur“ höchst kontrovers ist, so werden, wie eingangs erwähnt, harmlose Probleme zur Gretchenfrage. Historiker haben daher einen schwierigen Drahtseilakt zu bewältigen, der historischen „Realität“ und den

²⁷ Die Kritik an der Vorstellung des Weiblichen als Defizitärem ist ein Grundgedanke feministischer Philosophie und wird ähnlich auch in postkolonialem Denken geäußert. Inzwischen beschäftigen sich zahlreiche Publikationen mit multipler Diskriminierung. Für ein Beispiel der Erfahrung in der „neuen Welt“ siehe *Scratching the Surface. Canadian Anti-Racist Feminist Thought*, hg. von Enakshi Dua und Angela Robertson, Toronto 1999.

²⁸ Zu dieser Kritik siehe Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York 2006.

wissenschaftlichen Prinzipien ihrer Disziplin treu zu bleiben, dabei aber das, was als politische Implikationen präsentiert wird, in Frage zu stellen. Anders gesagt, Historiker befinden sich in der paradoxen Situation erklären zu müssen, warum Geschichte manchmal irrelevant ist.

Dr. Anna Akasoy ist Dozentin an der Fakultät für orientalische Studien der Universität Oxford

Prof. Dr. Assaad Elias Kattan

„Für sie war ein Leben ohne Angst vor den Gesetzen unmöglich“

Kritische Bemerkungen eines orthodoxen Theologen zur Frage nach dem religiösen Erbe Europas

1. Eine offene Frage

Warum fragen wir überhaupt nach dem Beitrag der Religionen zum Erbe Europas? Die Bedenken im Blick auf eine direkte Bezugnahme auf Gott und das Christentum, die im Rahmen der Debatte über die Präambel des zukünftigen EU-Verfassungsvertrags geäußert wurden, sind uns allen bekannt. Einige von uns waren empört darüber. Es gehe um einen Kontinent, der „seine Wurzeln nicht mehr kennt“. Denn einige sind fest davon überzeugt, dass die Religion – gemeint ist vor allem das Christentum – eine ausschlaggebende Rolle bei der Ausformung des heutigen Europas gespielt hat: „Diese Begegnung [sc. zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen], zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann“¹. Doch nun zurück zur Frage: Warum fragen wir nach dem Beitrag der Religionen zum Erbe Europas? Geht es etwa um einen

¹ *Benedikt XVI*, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Gott rette die Vernunft, Augsburg 2008, S. 11-30, hier S. 21. Natürlich erkennt Papst Benedikt auch der griechischen Vernunft eine vergleichbare Rolle bei der Entstehung Europas zu. Seine Rede von einer Synthese zwischen Christentum und Vernunft legt aber nahe, dass es dem christlichen Glauben im Endeffekt zukommt, über das *Gute* im griechischen Erbe zu entscheiden. Denn der Papst redet vom „kritisch gereinigten griechischen Erbe“.

Selbstvergewisserungsmechanismus in einer Zeit, zu der wir in Europa das Gefühl haben, dass die Religion schwindet? Und wo rührt dieses Gefühl her, wo die Soziologen uns am Beispiel des islamischen Erwachens eines Besseren belehren, nämlich dass das Religiöse weltweit „wieder“ im Aufblühen begriffen ist?

Eben das Religiöse und nicht die organisierten Religionen. Und gerade das scheint für das Europa, von dem wir heute sprechen, zu gelten. Denn auch in Europa sind die Menschen religiös interessiert, stellen tiefreligiöse Fragen und versuchen, Antworten darauf zu finden. Sie gehen aber nicht unbedingt die Wege der organisierten religiösen Institutionen. Oft sind sie in der Lage, zugleich die Machtansprüche der Amtsträger in Frage zu stellen und eine eigene Religion aus mehreren religiösen Elementen zusammen zu basteln.² Handelt es sich also unsererseits, die wir uns immer noch mit der Kirche – auch als Institution – verbunden fühlen, um einen Versuch, uns selbst zu beweisen, dass die institutionalisierten Religionen für die Entstehung der europäischen Idee von Bedeutung waren und sind? Ich möchte diese Frage unter anderem deshalb offen lassen, weil ich sie allein nicht beantworten kann. Es scheint mir aber trotzdem angebracht, meine Überlegungen mit einer offenen Frage anzufangen.

2. Europa – christlich geprägt?

Natürlich ist Europa christlich geprägt. Davon überzeugen kann ein Besuch in einer beliebigen Gemäldegalerie etwa in London, Paris oder Berlin, welche uns die Entwicklung der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zur Frühmoderne vor Augen führt, ein Spaziergang in der *down town* einer deutschen Stadt mittlerer Größe wie Münster, wo sich eine Kirche an die andere reiht, oder

² Vgl. *Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2005.*

ein Blick in die von Religion durchtränkten Volkstraditionen Spaniens. Im Blick darauf, was man in der Regel hierzulande mit Kultur assoziiert, scheint Europa viel mehr vom christlichen Geist beeinflusst worden zu sein als von jeder anderen kulturellen Triebkraft. Eine Frage bleibt doch bestehen: Sind die Werte, zu denen sich das heutige Europa bekennt, etwa der Vorrang der Vernunft, das Individuum und die damit einhergehende Subjektivität, die Menschenrechte, einschließlich z.B. des Rechtes darauf, homosexuell zu sein und sich dementsprechend öffentlich zu verhalten, und die Demokratie christlich inspiriert?

Historisch kann man belegen, dass sich diese Werte teilweise aus der antiken Kultur speisen, auch aus jener Antike, die nicht unbedingt zur berühmten „Synthese“ zwischen Griechentum und Christentum gehört, zu deren Verfechtern vor allem Papst Benedikt XVI mindestens seit seiner Regensburger Rede zählt. Auch historisch kann man zurückverfolgen, wie diese Werte mindestens partiell durch einen Abgrenzungsmechanismus und in einem Abgrenzungsprozess vom abendländischen Christentum aufgekomen sind. Das heutige Europa, sofern es um *Großwerte* geht, entwickelte sich als Antithese zur abendländischen Version des Christentums, auch wenn wir diese Werte durch hermeneutische Reflexion in den Heiligen Texten hineinlesen können, wollen und dürfen.

Beachtenswert bleibt aber die Tatsache, dass die Antithese in der Regel nach der These *riecht*. Ein Atheist, der sich gegen den Islam definiert, ist ein anderer als ein Atheist, der sich vom Judentum oder vom Christentum abgrenzt. Und das heutige Europa als Antithese scheint mit dem westlichen Christentum als These eine Reihe von Voraussetzungen, Vorverständnissen und Prämissen zu teilen, die es zu erforschen hochinteressant wäre: z.B. eine trotz des christlichen Menschwerdungsdogmas bestehende Art von *Unversöhnlichkeit* zwischen Gott und Mensch, zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie. Mir scheint, dass gerade diese Unversöhnlichkeit zu derartigen Modellen führen kann, dass etwa die Philosophie als Magd der Theologie (*ancilla theologiae*) erachtet wird oder dass die menschliche Vernunft das

letzte Wort hinsichtlich dessen hat, wie die Dinge in der Gesellschaft, in der *Politeia*, zu handhaben sind, während der Glaube in die Privatsphäre verdrängt wird – diesbezüglich kann man die programmatische Forderung von Papst Benedikt XVI, eine Begegnung zwischen Glaube und Vernunft zu implementieren, nur begrüßen. Doch es versteht sich von selbst, dass meine Feststellung im Blick auf diese Unversöhnlichkeit insofern relativiert werden muss, als es sich dabei um eine allgemeine Tendenz handelt, die keineswegs die Realität in ihren vielen Ausformungen und Schattierungen erschöpfend und abschließend zu beschreiben vermag. Meine hiesige zweite Bemerkung also ist zwar nicht mit einer offenen Frage abzuschließen, sondern mit einer Einschränkung und mit einem Desiderat, der Frage genauer nachzugehen, auf welche Art und Weise die Antithese mit der These verbunden ist. Christlich geprägt erscheint mir das heutige Europa der Werte also unter anderem insofern, als es sich als Gegenmodell zum Christentum darstellt und sich wohl auch implizit als solches versteht.

3. Byzanz – Eine ambivalente Erfahrung

Nun aber zum Beitrag der Orthodoxie zur Entstehung dieses Europas. Mir stehen, ehrlich gesagt, mehrere Szenarien zur Verfügung. Ich könnte selbstverständlich darauf hinweisen, dass ohne die byzantinischen Gelehrten, die nach der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen in den Westen begaben und humanistisches Wissen und Handschriften mit sich brachten, die europäische Renaissance unvorstellbar gewesen wäre. Oder ich könnte das Augenmerk auf die russischen Religionsphilosophen lenken, die sich im 19. und 20. Jahrhundert eine fruchtbare Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie und Theologie hatten, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Sinn stand.³ Ich

³ Vgl. *Ulrich Schmid*, *Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 2003.

wäre auch in der Lage, den Einfluss byzantinischer Malerei auf die profane europäische Malerei von Sandro Botticelli (1445-1510) und El-Greco (ca. 1541-1614) bis hin zu Amedeo Modigliani (1884-1920) und Marc Chagall (1887-1985) hervorzuheben. Stattdessen aber möchte ich das folgende provokative Szenario kurz vortragen und mich kritisch damit auseinandersetzen: das oströmische Reich habe insofern zur Entstehung des heutigen Europas beigetragen, als es den mitteleuropäischen Raum über Jahrhunderte vor dem Vormarsch des Islam geschützt habe. Dieser Logik gemäß hätte das heutige Europa ohne Byzanz als Vorposten gegen den Islam anders aussehen müssen.

Dass es sich hierbei keineswegs um einen fiktiven Diskurs handelt, sondern um eine tatsächliche Produktion von Feindbildern, belegt das folgende Beispiel: Als ich Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts in Griechenland studierte, gab es dort konservative kirchliche Kreise, die Griechenland eine vergleichbare Rolle innerhalb des wachsenden Europas zuzuweisen pflegten. Griechenlands Rolle bestehe nämlich darin, dem alten, christlich geprägten Kontinent einen Schutz vor der Teufelei des Islam zu bieten. Man konnte sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich um eine Fortsetzung und Weiterentwicklung der jahrhundertelangen byzantinischen Polemik gegen den Islam handelte.⁴ Ein Europa, das sich vom Islam abgrenzt, ist also keine Fiktion, sondern etwas Reales, was es zu revidieren gilt. Denn nachdem sich das christliche Europa, einschließlich des byzantinischen Reiches, lange gegen die Juden definiert hatte, entwickelten sich die tatsächlichen oder vermeintlichen Siege über die Muslime etwa in Spanien oder auf der balkanischen Halbinsel zu einem identitätsstiftenden Merkmal europäischen Bewusstseins, das sich aus dem Mythos nährte, der Islam sei eine barbarische Religion, die ihren Glauben mit Feuer und

⁴ Vgl. *Adel-Théodore Khoury*, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e S.)*, Louvain 1969.

Schwert verbreite.⁵ Dabei ignorierte man nicht nur die kulturellen Errungenschaften arabisch-islamischer Kultur, von denen Europa zur Genüge profitiert hat, sondern auch die Tatsache, dass der Islam in Spanien oder im Balkanraum über Jahrhunderte oder seit Jahrhunderten zu Hause war bzw. ist.

Schon jetzt vermitteln meine Ausführungen den Eindruck, dass ich mehr damit beschäftigt bin, vergangene und gegenwärtige Diskurse im Blick auf die europäische Idee zu demontieren, als mich über den Beitrag der Orthodoxie zum Erbe Europas zu äußern. Diese Herangehensweise ist in meiner Überzeugung verankert, dass die Reflexion über das religiöse Erbe Europas weniger damit zusammenhängen muss, wie die Religionen das heutige Europa mit geformt haben, als sich auf die Frage einlassen muss, wie die Religionen dazu beitragen können, das Europa von morgen zu gestalten. Die Infragestellung von *pathologischen* Diskursen also, die im Blick auf das wachsende Europa Christentum bzw. Christentum und Judentum einerseits und Islam andererseits gegeneinander ausspielen, zielt darauf, vor einer europäischen Zukunft zu warnen, in der der Islam verteufelt wird. Und gerade hier kann die byzantinische Erfahrung mit dem Islam exemplarisch lehrreich sein. Denn auch dort und trotz des enormen Potentials von guten Erfahrungen, die im Schmelztiegel des alltäglichen Lebens entstanden – und die unsere Quellen hier und da bezeugen –, herrschte auf beiden Seiten eine polemisch-apologetische Ideologie, die die andere Seite deutete, indem sie sie verringerte, ja bisweilen zum absoluten Feindbild machte.⁶

⁵ Vgl. dazu *Stefan Schreiner*, Das „christliche Europa“ – eine Fiktion, in: Jürgen Micksch (Hrsg.), Vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa, Frankfurt am Main 2008, S. 126-144.

⁶ Vgl. *Ignatius IV*, Christianity and the Meeting of Religions and Cultures, in: Orthodoxy and the Issues of our Time, Balamand (Libanon) 2006, S. 230-242, hier S. 235f.

Doch was die europäische Zukunft anbelangt, hat Byzanz auch Positives zu vermitteln. Es geht zunächst einmal um einen Traum, von dem diese faszinierende byzantinische Kultur, die den Ruf hat, allzu sehr auf das Endzeitliche zu blicken und von dort aus die Welt zu interpretieren, beseelt war. Es ist der Traum, diese Begegnung zwischen Gott und Mensch, die auf dem Konzil zu Chalzedon 451 zu ihrem allerhöchsten theologischen Ausdruck gefunden hat, in die gesellschaftliche Praxis umzusetzen und auf das Verhältnis von Staat und Kirche zu übertragen. Nicht von ungefähr sprachen die Byzantiner von der *symphonia* zwischen der politischen und der kirchlichen Hierarchie. Heute wissen wir natürlich, dass der Traum Traum geblieben ist und dass wir anders träumen müssen. Dass diese Begegnung zwischen Gott und Mensch aber, die sich in der Person Jesu Christi ereignet hat, etwas Wegweisendes für Gesellschaftspraxis haben kann, scheint mir trotzdem festzustehen und etwas für die Zukunft Europas zu bedeuten, etwas, was möglicherweise von den Kirchen Christi vermittelt werden kann.

Eine weitere Botschaft für die Zukunft Europas scheint mir das byzantinische Gespür zu sein, immer wieder gen Osten und gen Süden blicken zu müssen. Im Unterschied zum Modell eines germanisch geprägten Europas, das sich zunehmend mehr von der alten römischen Idee verabschiedete, das Mittelmeer sei *mare nostrum*, unser Meer, das Meer des römischen Reiches schlechthin, hielten die Byzantiner daran fest, sich am Mittelmeer zu orientieren, und versuchten, diese geopolitische Entscheidung zu verteidigen, solange ihre Kräfte reichten. Selbstverständlich geht es mir hier nicht darum, eine von machtpolitischen und wirtschaftlichen Interessen diktierte Option zu idealisieren, sondern vielmehr die damit einhergehende Intuition zu pointieren, nämlich dass Europa weder allein ist noch zu einem absoluten Etwas gemacht werden darf, sondern zu einem Großraum gehört, der auch Teile Asiens und Afrikas umfasst und dessen Bindeglied und lebendige Mitte das Mittelmeer ist. Trotz aller machtpolitischen Motivationen eines weltlichen Reiches scheint Byzanz, dieses andere Europa, uns daran erinnern zu können, dass Europa in dem Maße zu Europa

wird, wie es sozusagen einen *kenotischen*⁷ Weg einschlägt und sich nicht egozentrisch und selbstsüchtig verhält.

4. Auf dass sie keine Angst vor Gesetzen haben

Zwei Jahre nachdem Kaiser Justinian 529 den Beschluss gefasst hatte, die Athener neoplatonische Akademie zu schließen, verließ ihr letzter Leiter, der Philosoph Damaskius, mit sechs seiner Schüler Athen und etablierte sich in Persien. Der Historiker Agathias (ca. 536-582), der diesen Vorfall dokumentiert hat, schildert die sich exilierenden Philosophen als die besten seiner Zeit und bemerkt, dass sie gezwungen waren auszuwandern, weil für sie ein Leben im römischen Reich, ohne vor den Gesetzen Angst haben zu müssen, unmöglich war.⁸ Die von den Byzantinern hochgepriesene *symphonia* zwischen Kaiser und Kirche kann also verheerende Konsequenzen haben. Denn derjenige, der die letzte Hochburg paganer Philosophie auf römischem Boden zum Verstummen brachte und jenen neuplatonischen Philosophen im Namen einer christlich untermauerten Staatsideologie das Recht auf Denkfreiheit absprach, war derselbe Kaiser, der sich als Hüter des Christentums verstand und von der Institution Kirche gefeiert wurde. Die unkritische Verzahnung von Staat und Kirche kann also die Gefahr eingehen, die menschliche Freiheit zu beeinträchtigen. In dem Maße also, wie das heutige Europa darum bemüht ist, diese Freiheit zu schützen, bekennt es sich zum Prinzip der irreduktiblen Wertigkeit des Menschen, zu einem Prinzip, das zwar aus der Heiligen Schrift der Christen herauszulesen ist, das aber keineswegs ausschließlich auf das Erbe des Christentums zurückgeführt werden kann. Denn beteiligt an der Entstehung des heutigen Europas der Werte waren

⁷ Aus dem Griechischen *kenoō* = sich entäußern, vgl. Phil 2, 7.

⁸ Vgl. *Edward Watts*, Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529, in: *The Journal of Roman Studies* 94 (2004), S. 168-182, hier S. 180.

nicht nur das Christentum, sondern auch das Judentum und der Islam, nicht nur die *Hochreligionen*, sondern auch die sogenannten Naturreligionen, die manchmal kaum wahrgenommen werden, nicht nur die Religionen, sondern auch die pagane Antike in ihrer lebendigen Vielfalt, die sich keineswegs darauf reduzieren lässt, was ihr die Religionen entnommen haben, um ihre eigenen *vernünftigen* „Synthesen“ herauszuarbeiten, und zuletzt nicht nur die antike Vernunft, sondern auch die moderne Vernunft, die die Unantastbarkeit des Menschen dekretierte und eine Wissenschaft hervorbrachte, welche die Gleichheit aller Menschen empirisch festzustellen vermochte. Es war also das dynamische und kreative Zusammenspiel aller dieser Akteure und Faktoren, das das heutige Europa produzierte, ein Europa, das trotz Unzulänglichkeiten darauf bedacht ist, die Menschenwürde so hoch zu achten, dass Menschen keine Angst vor Gesetzen zu haben brauchen wie jene Neuplatoniker nach der Beschreibung des Agathias. Über dieses Europa dürfen wir uns freuen. Vor allem aber sind wir dazu aufgefordert, mehr für diese Vision zu arbeiten. Denn allein durch mehr Vision kann eine Vision lebendig gehalten werden.

Prof. Dr. Assaad Elias Kattan ist Professor für Orthodoxe Theologie an der Universität Münster.

Prof. Dr. Stefan Muckel

Die freiheitliche Grundlage religiösen Wirkens in Deutschland und Europa: das Grundrecht der Religionsfreiheit

Wer sich mit Verfassungsrecht beschäftigt hat, fühlt sich bei diesem Thema gleich an die Worte von Georg Jellinek – einem berühmten deutschen Staatsrechtslehrer - erinnert, der der Meinung war, dass die Religionsfreiheit der Ursprung der Grund- und Menschenrechtsidee schlechthin sei. Das ist historisch, verfassungshistorisch nicht ganz der richtige Zugriff, aber immerhin stellt es durchaus in einer gewissen Hinsicht deutlich heraus, welchen Stellenwert die Religionsfreiheit auch im Konzert der Grundrechte insgesamt hat. Im Übrigen darf daran erinnert werden, dass Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika, die als Sozialenzyklika gilt, *Caritas in Veritate* vom 29.06.2009 auch das Grundrecht der Religionsfreiheit besonders hervorgehoben hat. Für die katholische Kirche ist dies natürlich keine Selbstverständlichkeit. Der Papst spricht ausdrücklich vom Recht auf Religionsfreiheit und von der Gefahr, dass in vielen Staaten planmäßig religiöse Indifferenz und Atheismus gefördert werde. Der Bezug auf die grundrechtliche Religionsfreiheit kommt an zwei Stellen in dieser Enzyklika vor, was auch den besonderen Stellenwert dieses Grundrechts hier noch einmal hervorhebt. An anderer Stelle spricht der Papst davon, dass Religionsfreiheit nicht religiöse Gleichgültigkeit bedeute – natürlich eine spezifisch kirchliche Sicht der Dinge, die auch durchaus mit dem Verfassungsrecht nicht in jeder Hinsicht konform geht, aber wiederum zeigt, welche Bedeutung das Grundrecht der Religionsfreiheit hier auch innerkirchlich erlangt hat.

Die Bedeutung des Grundrechts der Religionsfreiheit als freiheitliche Grundlage religiösen Wirkens in Deutschland, in Europa und wahrscheinlich weltweit – im Zuge der Globalisierung – ist unstrittig. Deshalb soll hier ein Stück herausgebrochen und analysiert werden.

Im Bereich der Religionsfreiheit unterscheidet man – verfassungsrechtlich gesprochen – drei Säulen: Das individuelle Grundrecht der Religionsfreiheit, also das dem Einzelnen zustehende Grundrecht der Religionsfreiheit, das kollektive Grundrecht der Religionsfreiheit, d. h. die Ausübung des Grundrechts durch verschiedene Einzelne, und schließlich die korporative Seite dieses Rechts. Die korporative Seite ist die Ausübung der Religionsfreiheit durch Gemeinschaften und Vereinigungen, insbesondere durch Religionsgemeinschaften – verfassungsrechtlich gesprochen – also allen voran den Kirchen, wenn nach Deutschland geblickt wird. Dieser letztgenannte Aspekt soll hier besonders beleuchtet werden. Es geht also um die Rechtsstellung der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften. Und an dieser Stelle soll hier noch weiter spezifiziert werden, nicht nur, aber auch mit Blick auf das Tagungsthema. Über die korporative Religionsfreiheit könnte man in Deutschland viel sprechen und im Besonderen über das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften, das im Grundgesetz an eigener Stelle verortet ist – ganz am Ende in den Übergangsbestimmungen des Staatskirchenrechts – Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung (WRV). Danach ordnet und verwaltet jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbstständig im Rahmen des für alle geltenden Gesetzes. Das ist gewissermaßen ein Ausschnitt der korporativen Religionsfreiheit, wenn ich das einmal verfassungsrechtlich nicht ganz genau formulieren darf. Aber all diese Fragen, die sich um diese Aspekte ranken, also auch um das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften mit Blick auf die nationale, deutsche verfassungsrechtliche Rechtsordnung, sind jedenfalls weitgehend geklärt, wenn es in Details auch Diskussionen und Rechtsstreitigkeiten gibt. Diese Fragen sollen hier weitgehend ausgeblendet bleiben.

Gerade jetzt, wenn der Vertrag von Lissabon allmählich juristisch Gestalt annimmt, geht es darum, den Blick nach Europa zu wenden und zu fragen, wie viel korporative Religionsfreiheit und wie viel Selbstbestimmungsrecht für Religionsgemeinschaften denn auf

europäischer Ebene den Kirchen zukommt. Auf diese Frage wird sich der Vortrag beschränken. Es soll daher bei der Betrachtung darum gehen, die Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften, die im Folgenden nicht immer genannt werden, im Hinblick auf das Europarecht zu untersuchen.

Dazu wird in drei Schritten vorgegangen:

Zunächst soll gezeigt werden, dass es so etwas überhaupt gibt auf europäischer Ebene wie das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften, das im deutschen Recht völlig geläufig ist.

In einem zweiten Abschnitt soll der Versuch unternommen werden zu verdeutlichen, dass es dort bei näherem Hinsehen eine Vielzahl von Problemen gibt und zwar an Stellen, an denen man nicht immer damit rechnet.

Im dritten und letzten Abschnitt geht es darum, ein wenig in die Zukunft zu Blicken: Es soll das Europarecht – und zwar das des Vertrages von Lissabon – beleuchtet werden, und es wird die Frage gestellt, welche Lösungen dieses Europarecht für diesen Problembereich bereithält.

Unter dem Strich sollte dann erkannt werden, dass Europa für Kirchen, Religionsgemeinschaften und das Staatskirchenrecht insgesamt kein Schreckgespenst sein muss. Das sind Ängste, die verbreitet, aber nicht in jeder Hinsicht begründet sind.

Zum ersten Abschnitt: Religionsfreiheit und kirchliches Selbstbestimmungsrecht im Europarecht, im geltenden Europarecht: Gibt es ein Selbstbestimmungsrecht, eine korporative Religionsfreiheit im Europarecht?

Im bisherigen Recht der Europäischen Union gibt es keinen voll gültigen kodifizierten Grundrechtekatalog; so etwas wie man es aus Art. 1-19 GG kennt, existiert auf europäischer Ebene nicht. Die Grundrechte-Charta ist bisher nicht in Kraft, sie ist nicht unmittelbar verbindlich. Aber die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs hat gleichwohl Grundrechte auf europäischer Ebene –

und damit ist hier das Recht der Europäischen Union gemeint – herausgearbeitet. Dazu diene ihm zunächst einmal die Europäische Menschenrechtskonvention, an sich ein Regelwerk des Europarechts, also kein unmittelbares Europarecht im engeren Sinne, auf die aber der Vertrag über die Europäische Union in Art. 6 Abs. 2 EUV ausdrücklich Bezug nimmt. Und dann heißt es ausdrücklich in Art. 6 EUV, dass die gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts anerkannt sind. Also hat man, wenn man so will, zwei Säulen für Grundrechte im geltenden Europarecht. Einmal die EMRK, die Europäische Menschenrechtskonvention, und andererseits die gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen.

Zu den Gemeinschaftsgrundrechten, die daraus abgeleitet werden können, zählt die Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Es gibt zwar nicht viele Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs zu diesem Grundrecht, eigentlich nur ein oder zwei, und das ist im Grunde auch gut so. Denn das Kompetenzsystem der Europäischen Gemeinschaft geht nach Art. 5 Abs. 1 EGV vom Prinzip der begrenzten Einzelermächtigung aus, fragt also – jedenfalls im theoretischen Ansatz – nach einer eigenen Kompetenz der europäischen Organe für den jeweiligen Sachbereich. Eine eigene Kompetenz für Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht – wie auch immer man diesen Bereich nennen möchte – gibt es auf europäischer Ebene nicht. Deshalb wundert es nicht sehr, dass zu diesen Fragen bislang nicht sehr viel Judikatur ergangen ist.

Andererseits ist die korporative Seite der Religionsfreiheit, wie bereits erwähnt, anerkannt. Es gibt bereits ein, zwei Entscheidungen und in ihnen hat der Europäische Gerichtshof (EuGH) gesagt, dass es eine Grundrechtsberechtigung für juristische Personen gibt. Man wird sicherlich in den europäischen Entscheidungen nicht in der Deutlichkeit die Begriffe finden, die man aus der deutschen Diktion her kennt, also etwa eine Berechtigung für Religionsgemeinschaften, eine Grundrechtsberechtigung, das muss sich noch im Laufe der Zeit herausarbeiten und weiterentwickeln lassen, aber soviel ist klar: Auch im Hinblick auf die Religionsfreiheit genießen juristische Personen Grundrechtsberechtigung.

Religionsfreiheit als Grundrecht auf europäischer Ebene ist als korporatives Recht anerkannt. Das ist allerdings, wenn man das an dieser Stelle so sagen darf, nur die halbe Miete. Interessanter, und das zeigt auch die Entwicklung in Deutschland in den letzten 50 Jahren, ist die Frage des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Im Wesentlichen – und auch das ist verfassungsrechtlich nicht ganz genau - geht es hierbei um Verwaltungsfragen, Grundstücksverwaltung, den Betrieb von Einrichtungen, viele Dinge die das Wirken der Kirchen in der Gesellschaft erst ermöglichen, auch mit ihren in Deutschland etwa 1,2 Millionen Arbeitnehmern. Das lässt sich juristisch nicht in jeder Hinsicht, ohne weiteres jedenfalls, mit der Religionsfreiheit aus Art. 4 GG begründen, sondern dafür wird das Selbstbestimmungsrecht benötigt aus Art. 137 Abs. 3 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG.

Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) in den letzten 50 Jahren hat uns deutlich gemacht, wie wichtig das Selbstbestimmungsrecht als Ergänzung der Religionsfreiheit ist:

Im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts etwa, wo es um Abstufungen, Loyalitätspflichten geht, im Bereich des Wirkens von Caritas und Diakonie, wenn es darum geht, dass Kirchen im Rahmen der von ihnen getragenen Krankenhäusern von organisationsrechtlichen Bestimmungen freigestellt werden, oder etwa wenn Kirchen sich dagegen wehren, dass der Staat eigenständig theologische Studiengänge und zwar katholisch- oder evangelisch-theologische Studiengänge – also spezifisch konfessionell geprägte – an staatlichen Universitäten errichtet. In diesen und ähnlichen Fällen hat sich die Existenz eines eigenständigen Selbstbestimmungsrecht auf verfassungsrechtlicher Ebene als segensreich erwiesen und deshalb macht es in hohem Maße Sinn zu fragen, wie viel es davon auf europäischer Ebene gibt, über das Grundrecht der Religionsfreiheit hinaus.

Zunächst soll die eine Säule des Europäischen Grundrechtsschutzes, die EMRK, betrachtet werden und hier insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit in Art. 9 EMRK. Wie bereits erwähnt, basieren die Grundrechte auf europäischer Ebene im

Wesentlichen auf der EMRK und den Verfassungsüberlieferungen. Dort ist im Art. 9 das Grundrecht der Religionsfreiheit im textuellen Konzept als individuelles und kollektives Grundrecht gedacht und verankert, aber inzwischen aus der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) und des EuGH auch als Basis für ein Selbstbestimmungsrecht anerkannt. Da gab es etwa einen Fall, der in Bulgarien spielte, in dem der Staat sich einmischte in die Ermittlungen des geistigen Oberhauptes einer muslimischen Gemeinschaft. Es ging um eine muslimische Minderheit in Bulgarien, und da wurde gestritten um die Frage, wer das Oberhaupt dieser Minderheit sei. In Osteuropa ist es durchaus noch verbreitet, gerade in den Ländern, die von orthodoxen Kirchen geprägt sind, dass eine erhebliche Staatsnähe besteht, auch wenn es formal keine Staatskirchen gibt. Also mit einer gewissen politischen Selbstverständlichkeit hat sich der Staat dort eingemischt, und der EGMR hat gesagt, dass eine autonome Existenz der Religionsgemeinschaften unverzichtbar ist - „indispensable“. Man hat hier durch die englischen Texte auch die Aufgabe, eine geeignete Übersetzung zu finden. Der Gerichtshof meinte, dass dieses Recht der Autonomie für Religionsgemeinschaften sogar zum Kernbereich der Gewährleistung des Art. 9 EMRK zähle; „issue at the very heart“ der Gewährleistung von Religionsfreiheit. Das dürfte wohl – in der Tat – als klares Bekenntnis des Gerichtshofs zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht als Inhalt der Religionsfreiheit gewertet werden.

Damit kann es auch als geklärt angesehen werden, dass es auf europäischer Ebene ein Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gibt. Die Frage ist nur: In welchem Umfang?

Wo genau verlaufen die Grenzen, wo fängt es an, wo hört es auf? Diese Fragen sind alles andere als geklärt.

Immerhin, soviel dürfte aus der einen Entscheidung, die Bulgarien betrifft, deutlich werden, die Organisationshoheit ist geschützt – das Selbstbestimmungsrecht umfasst die Befugnis der Religionsgemeinschaft, sich selbst zu organisieren. Weiteres wird im Laufe der Zeit herausgearbeitet werden müssen, wenn man auch schon

jetzt davon ausgehen kann, dass nicht alles, was die Rechtsprechung des BVerfG für Deutschland entwickelt hat, hier ohne weiteres übertragen werden kann. Nicht alle Verästelungen und Details aus 140 GG werden sich in Art. 9 EMRK wiederfinden lassen – aber immerhin, es gibt eine Basis und erste Ansätze zur Präzisierung des Selbstbestimmungsrechts.

Das ist die eine Säule, Art. 9 EMRK, die andere Säule, besteht aus den Verfassungsüberlieferungen in den Mitgliedstaaten, Art. 6 Abs. 2 EUV lehrt uns dieses. Die Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als Rechtserkenntnisquelle – auch hier hinzuschauen lohnt sich, und es führt zu überraschenden Ergebnissen. Wer sich mit Staatskirchenrecht beschäftigt, der denkt, so etwas wie in Deutschland gibt es eigentlich nur dort: Ein Selbstbestimmungsrecht, das verfassungsrechtlich gewährleistet ist und durch die Rechtsprechung des BVerfG weit ausgeformt ist. Wenn man genau hinschaut, findet man ähnliches ohne weiteres in Italien, Portugal, Österreich, Irland. Aber selbst in solchen Ländern, die völlig andere Systeme haben im verfassungsrechtlichen Ansatz, wie England und Frankreich, findet man deutliche Anhaltspunkte für ein kirchliches Selbstbestimmungsrecht, das sinngemäß ohne weiteres als gemeinsame Verfassungsüberlieferung angesehen werden kann. Hier ist besonders die Entwicklung der neuen Laizität in Frankreich zu beachten, die aufgrund des Trennungsgesetzes von 1905 ganz bewusst angetreten ist, um eine klare Scheidung zwischen Staat und Kirche herbeizuführen und auch durchaus aufgrund der historischen Entwicklung mit einer kirchenfeindlichen Attitüde versehen war. Hier ist besonders interessant, dass sich bei näherer Betrachtung ein kirchliches Selbstbestimmungsrecht ausgeprägt hat. Der Staat hat eben im Laufe der Zeit – es ist ja auch schon wieder über 100 Jahre her – erkannt, dass eine klare Trennung, ein „wall of separation“ zwischen Staat und Kirche, wie in den USA gesagt wird, nicht sinnvoll ist. Man muss zusammenarbeiten, sich arrangieren und das führt dazu, dass man eben auch Kirchen und Religionsgemeinschaften Selbstbestimmung zugestehen muss. Im praktischen Ergebnis sehen die Dinge dann in Frankreich gar nicht so anders aus als in Deutschland, obwohl hier

keine strikte Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung steht und kein Selbstbestimmungsrecht verfassungsrechtlich ausdrücklich normiert ist.

Aber selbst wenn man in die neuen, relativ jungen Mitgliedstaaten der EU schaut, findet man schnell Grundlagen für ein Selbstbestimmungsrecht. Es ist keine Mühe, dies in Litauen und Polen oder gar der Slowakei nachzuweisen. Keine großen Schwierigkeiten gibt es weiter in Tschechien. Hier gibt es überall Grundlagen für die Achtung des religiösen Selbstbestimmungsrechts, und es ist damit klar, dass ein solches Selbstbestimmungsrecht keine deutsche Besonderheit darstellt. Die Verfassungsüberlieferung in den Mitgliedstaaten deutet damit auch klar darauf hin, dass es ein Selbstbestimmungsrecht gibt.

Ein Weiteres kann ich an dieser Stelle erwähnen, auch wenn es juristisch noch nicht extrem viel bedeutet, und zwar die sog. Amsterdamer Kirchenerklärung. Auch diese kann durchaus erhalten, um ein Selbstbestimmungsrecht auf europäischer Ebene noch ein wenig abzusichern. Es handelt sich hierbei um eine Protokollerklärung zum Amsterdamer Vertrag über die Europäische Union von 1996 mit folgendem Wortlaut:

Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften, in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht.

Gleiches gilt nach einer Klausel in der Amsterdamer Kirchenerklärung für weltanschauliche Gemeinschaften. Es handelt sich um eine Protokollerklärung zur Schlussakte des Amsterdamer Vertrages, die bisher nicht Bestandteil des primären Europarechts ist, sondern so etwas wie soft-law, eine offizielle Willensbekundung. Die Vorschrift kann – nach gängigem Verständnis – als Interpretationshilfe bei der Auslegung von Europarecht dienen. Aber sie ist momentan noch nicht Teil des geltenden Europarechts, soll jedoch durch den Vertrag von Lissabon massiv aufgewertet werden. Auch deshalb lohnt sich ein Blick auf die Amsterdamer Kirchenerklärung. Sie ist vorwiegend abwehrend ausgerichtet. Die traditionelle Stellung der Kirchen in den Mitgliedstaaten soll nicht beeinträchtigt werden.

Damit sind vielfältige Modelle geschützt und auch die Vielfalt als solche. Die Grundintention der Regelung ist, das Staat-Kirchen-Verhältnis den Mitgliedstaaten zu überlassen. Das kann natürlich dann auch wiederum bedeuten, dass wenn – gewollt oder ungewollt – das Staat-Kirchen-Verhältnis von europäischer Seite beeinträchtigt wird, man rechtlichen Schutz aufgrund einer solchen Bestimmung in Anspruch nehmen kann.

Die Frage, wie weit nun der Schutz dieses Status der Kirchen reicht, ist allerdings nicht leicht zu beantworten. Sämtliche staatlichen, einfachrechtlichen Regelungen, aus denen Religionsgemeinschaften in Deutschland im Augenblick berechtigt sind, werden sich nicht hinüberretten lassen auf die europäische Ebene. Eine generelle Bereichsausnahme für das Religionsverfassungsrecht wird man wohl auch nicht konstruieren können. Immerhin eine abwehrrechtliche Position, ein Achtungsanspruch, eine Berücksichtigung des geltenden Rechtsstatus der Religionsgemeinschaften ist garantiert und geschützt. Nicht alles, aber doch einiges ist damit geschützt, und will man den Sinn der Amsterdamer Kirchenerklärung zusammenfassen, soll diese die Religionsgemeinschaften vor den Auswirkungen von Maßnahmen schützen, die zwar kompetenzgerecht erlassen wurden, aber Wirkungen zeitigen, die nicht beabsichtigt waren und jedenfalls zu weit in den Status der Kirchen und Religionsgemeinschaft hineinreichen. Es gibt momentan – vor allem in der Literatur – die Bestrebung, diese Kirchenklausel weit auszulegen, um den Rechtsstatus möglich weit auszudehnen.

Das ist in etwa das, was zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht auf europäischer Ebene – was das geltende Recht anbelangt – gesagt werden kann. Es gibt ein Selbstbestimmungsrecht, das in den Rändern noch einigermaßen diffus ist, aber es existiert und man wird einiges damit anfangen können.

Der zweite Abschnitt der Überlegungen soll verdeutlichen, dass hier wechselseitige Einflüsse, aber auch Probleme bestehen. Das europäische Selbstbestimmungsrecht macht Sinn. Es macht Sinn, zu überlegen, wo sich hier Probleme ergeben und warum es einen

Rechtsschutz für diesen Status auf europäischer Ebene gibt. Regelmäßig kommt es zu Problemen an unvermuteten Stellen. Das liegt vor allem darin, dass die christlichen Kirchen sich nicht auf einen engen religiösen Bereich reduzieren lassen – von ihrem Selbstverständnis her nicht - sondern in vielfältiger Hinsicht am gesellschaftlichen Leben teil haben. Auch dies kann der neusten Enzyklika des Papstes entnommen werden, die ein Programm für die Arbeit der Kirche in der Gesellschaft formuliert. Dort ist ausdrücklich von Gemeinwohl die Rede – und es soll hier daran erinnert werden, dass die Kirchen natürlich karitativ tätig sind, dass sie, wie es im Sozialrecht heißt, Leistungserbringer sind im Gesundheitswesen, dass sie eigene Schulen betreiben, dass sie am Religionsunterricht an öffentlichen Schulen beteiligt sind, dass sie wesentliche Beiträge darüber hinaus zum staatlichen Bildungswesen leisten, sie unterhalten Hochschulen und engagieren sich an staatlichen Hochschulen, sie geben Zeitschriften heraus, sie bieten Seelsorge in Krankenhäusern an sowie in Strafvollzugsanstalten und beim Militär etc. etc.

Dann passiert es natürlich häufig, dass ein bestimmter Bereich aus europäischer Sicht geregelt wird, von dem man gar nicht vermutet, dass es die Kirchen irgendwie betrifft, und dann kommt es zu Konflikten mit dem kirchlichen Selbstverständnis, und es steht die Frage im Raum, ob die Kirche sich vor den Einflüssen einer solchen Regelung mithilfe des Selbstbestimmungsrechts schützen kann. Der „Klassiker“ dazu ist die Europäische Datenschutzrichtlinie aus den 90er Jahren. Es gab eine Datenschutzrichtlinie, die im Wesentlichen verhindern sollte, dass personenbezogene Daten unnötig verbreitet werden. Die Kirchen erkannten, dass im Falle der Anwendung der Richtlinie die Voraussetzungen für den staatlichen Einzug der Kirchensteuer in Deutschland nicht mehr gegeben wären. Die Datenschutzrichtlinie sah keine Ausnahmeregelungen vor. Das System der Kirchensteuer basiert darauf, dass ein bestimmtes Datum, nämlich die Religionszugehörigkeit, zunächst dem Arbeitgeber mitgeteilt wird und auf der Lohnsteuerkarte auftaucht und dann aufgrund der vertraglichen Absprache zwischen Kirchen und den Trägern der Finanzbehörden – also dem Staat – dort

bekannt ist, so dass die Kirchensteuer ergänzend zur Einkommensteuer eingezogen werden kann. Dieses System kann nur funktionieren, wenn die Religionszugehörigkeit bekannt ist. Es bedurfte einiger Klimmzüge, um Ausnahmen im Nachhinein in die Richtlinie zu integrieren.

Die EG-Fernsehrichtlinie sah vor, dass Gottesdienste nicht durch Werbung oder Teleshopping unterbrochen werden können. Auch dort musste man auf das Selbstbestimmungsrecht achten.

Im Tierschutzrecht ging es darum, eine Ausnahmebestimmung zu implantieren, die dem Schächten warmblütiger Tiere ohne vorherige Betäubung diene. Nicht unbedingt ein christliches Problem, aber andere religiöse Richtungen waren mit diesem Problem befasst. Es gab auch eine Richtlinie, die sah eine wöchentliche Höchstzahl von zu schächten Tieren vor, das führte auf jüdischer und muslimischer Seite zu Problemen an den entsprechenden hohen Feiertagen.

Es gab eine EG-Verordnung über die Bezeichnung von Weinen. Auch dort musste man zunächst darauf aufmerksam machen, dass Wein auch für religiöse Zwecke verwendet wird und daneben auch bestimmte Hinweise gegeben werden dürfen.

Die Kirchen kämpfen an der Front des Europäischen Wettbewerbsrechts, weil sie mit ihrem vielfältigen karitativen und diakonischen Wirken in Konkurrenz treten zu freien Anbietern.

Schließlich das Europäische Diskriminierungsrecht, das durch das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz in Deutschland umgesetzt worden ist, und sehr weitreichend Diskriminierungen untersagte. Zwar enthielt dieses letztlich Ausnahmebestimmung für das Ethos von bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften, bereitet aber doch im Einzelfall wieder Schwierigkeiten. In einen Fall aus Hamburg ist immer noch keine Ruhe eingeekehrt. Hier ging es um eine Bewerberin beim diakonischen Werk in Hamburg. Es war eine Dame, die geborene Muslima war, den muslimischen Glauben zwar nicht praktizierte, aber auch nicht bereit war, sich taufen zu lassen. Das Arbeitsgericht Hamburg stützte sich auf das Allgemeine

Gleichbehandlungsgesetz, also die nationale Umsetzung der Antidiskriminierungsrichtlinie und gab der Dame Recht. Das Arbeitsgericht Hamburg verkannte dabei allerdings völlig das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, als es judizierte, dass es nicht der verkündigungsnahe Bereich sei, in dem die Dame eingesetzt werden solle, sondern der verkündigungsferne Bereich. Das sah die evangelische Kirche völlig anders, worauf es im Grunde jedoch nicht ankommt – das Interessante ist, dass das Landesarbeitsgericht schon nicht die formale Qualifikation der potentiellen Arbeitnehmerin - mangels Abitur - sah. Jetzt soll der Fall vor dem Bundesarbeitsgericht verhandelt werden, das die Revision zugelassen hat, möglicherweise wegen der grundsätzlichen Bedeutung. Auf jeden Fall darf eine Entscheidung mit Spannung erwartet werden.

Solche Probleme führen für die Kirchen zu deutlichen Schwierigkeiten, zu Schwierigkeiten, die mit ihrem Selbstverständnis unmittelbar verbunden sind. Denn wenn sie gezwungen werden, fremdgläubige oder atheistische Personen einzustellen, an Stellen, für die sie davon überzeugt sind, solche Personen dort nicht beschäftigen zu können, weil es mit ihrem Selbstverständnis nicht in Einklang geht, dann kann man sich vorstellen, dass der Kirche nur eins bleibt, nämlich sich aus diesen Bereichen zurückzuziehen, in denen sie sich sozial engagiert.

Soviel zu dem kleinen Überblick darüber, welche Probleme es auf europäischer Ebene gibt.

Im dritten Abschnitt soll kurz vorgeführt werden, dass der Vertrag von Lissabon deutliche Verbesserungen für die Kirchen auf europäischer Ebene bereit hält. Die genannten Probleme werden, wenn das Europarecht nach Lissabon in Kraft treten sollte, leichter lösbar sein. Soviel Optimismus sei an dieser Stelle erlaubt.

Die Geschichte des Vertrags von Lissabon soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Es gab reichlich Gelegenheiten, sich damit zu beschäftigen, insbesondere als das BVerfG seine Entscheidung zu diesem Vertrag veröffentlicht hat. Vieles entwickelt sich unter dem Vertrag von Lissabon zum Besseren, was die Handlungsfähigkeit der Europäischen Union anbetrifft, und es wird sich weiterentwickeln

jedenfalls auch im Hinblick auf die Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften.

Der neu gefasste Artikel 6 des EUV, der bereits erwähnt wurde, in dem die Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten bisher zitiert werden, nimmt in seinem Abs. 1 die Charta der Grundrechte in das Europäische Primärrecht auf. Die Charta der Grundrechte ist bisher ja kein verbindliches Recht, aber sie wird es nach Lissabon. Die Union erkennt die Rechte, Freiheiten und Grundsätze an, die in der Charta der Grundrechte vom 7.12.2000 in der Fassung von 2007 niedergelegt sind. Die Charta der Grundrechte und die Verträge sind rechtlich gleichrangig. Der Entwurf für eine Verfassung für Europa sah vor, dass sie unmittelbar ins Primärrecht übernommen wird. Jetzt existiert eine Verweisungsnorm, aber aufgrund dieser Klarstellung dürfte es keinen materiellen Unterschied bedeuten. Und hier gibt es leichtere Möglichkeiten auf die Religionsfreiheit als Grundrecht zu verweisen, denn in Art. 10 der EU-Grundrechte-Charta ist die Religionsfreiheit als Grundrecht ausdrücklich gewährleistet, und zwar ähnlich wie in Art. 9 EMRK: Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissen- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, und durch Bräuche und Riten zu bekennen. „Einzeln oder gemeinsam“ heißt es, so ist das individuelle und kollektive Recht der Religionsfreiheit unmittelbar vom Wortlaut erfasst. Aber da bei der Interpretation an den nahezu gleichlautenden Art. 9 EMRK angeknüpft werden kann, dürfte auch die korporative Seite hier ziemlich klar verankert sein.

Es gibt weitere Regelungen im neuen Europarecht, die für die Kirchen von Bedeutung sind:

Art. 14 Abs. 3 der Grundrechte-Charta garantiert das Recht, Privatschulen zu errichten, und das Recht der Eltern, die Erziehung und den Unterricht der Kinder entsprechend ihren religiösen Überzeugungen sicherzustellen, und zwar jeweils nach den einzelstaatlichen Gesetzen.

Nach Art. 22 der Grundrechte-Charta achtet die Union die Vielfalt der Religionen.

Art. 21 der Charta verbietet Diskriminierungen wegen der Religion, der Weltanschauung oder anderen Merkmalen.

Mit der Grundrechte-Charta – wenn sie denn in Kraft tritt – hat die Europäische Union erstmals einen kodifizierten Grundrechtskatalog als Bestandteil des primären Europarechts, der unmittelbar verbindlich ist.

Die Amsterdamer Kirchenerklärung wird im Recht von Lissabon auch Bestandteil des primären Europarechts, und zwar in Art. 17 des Vertrages über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV). Europarecht wird in Zukunft zweigeteilt. Demnächst existiert ein relativ kurzer EU-Vertrag und ein sehr ausführlicher AEUV, ein Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union, der *cum grano salis* den EG-Vertrag ablöst. Und hier findet man in Art. 17 eben genau die Amsterdamer Kirchenerklärung mit dem Anspruch, die Rechtsstellung der Kirchen zu achten und den Status nicht zu beeinträchtigen.

Mit Art. 17 AEUV, dem sog. Kirchenartikel, trägt hier erstmals ausdrücklich das Primärrecht dem Umstand Rechnung, dass es rechtlich ganz verschiedene Systeme von Staat und Kirche in den Mitgliedstaaten gibt. Da sind als äußere Pole die Staatskirchen auf der einen Seite und auf der anderen Seite die strikte Laizität ebenso geschützt wie das deutsche mittlere System einer unbefangenen Kooperation von Staat und Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften. Das neue Europarecht verbietet, die jeweiligen Regelungen über einen Kamm zu scheren, sie zu nivellieren. Dies gilt ungeachtet der in der Literatur vertretenen Konvergenzthese, die auch richtig ist. Die Konvergenzthese besagt, dass die Rechtsentwicklung sich in den europäischen Staaten ohnehin anpasst. Die obigen Ausführungen zu Frankreich sind ein Beleg für die Richtigkeit dieser These. Aber es darf eben nicht sein, dass von hoheitlicher Seite – genauer: von Seiten der Europäischen Organe – hier Gleichmacherei betrieben wird.

Art. 17 Abs. 3 des AEUV ergänzt die bisherige Amsterdamer Erklärung, die dann wörtlich übernommen wird, durch eine wichtige weitere Bestimmung, nämlich um folgendes:

Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.

Die etwas unscharf formulierte Regelung wirft Fragen auf. Aber jedenfalls kommen die Kirchen hier ausdrücklich vor. Es gibt an anderer Stelle eine Vorschrift darüber, dass die Union verpflichtet wird, den Dialog mit gesellschaftlich relevanten Gruppen zu pflegen. Durch Art. 17 Abs. 3 AEUV werden die Kirchen und Gemeinschaften noch einmal herausgehoben, in einer speziellen Bestimmung gewürdigt. Das ist eine eigenständige Neuerung, die wiederum als Durchbruch für die Kirchen in der Literatur – mit Recht – anerkannt wird.

Die Union muss, wenn Lissabon Wirklichkeit wird, die Kirchen und Religionsgemeinschaften in anderen Dimensionen und Funktionen anerkennen denn als bloße Teilnehmer am gemeinsamen Markt, als Verpächter von landwirtschaftlichen Grundstücken, die der Milcherzeugung dienen, als Schuldnerin für die Eigenkapitalausstattung der Kreditinstitute relevanten Forderungen, also als wirtschaftlich tätige Akteure. Hier werden die Kirchen mit dem neuen Europarecht als das wahrgenommen, was sie sind: als religiöse Gemeinschaften. Durch Art. 17 Abs. 3 des neuen AEUV sehen sich die Kirchen auch in ihrer spezifischen gesellschaftlichen Funktion anerkannt und gewürdigt. Mit Recht sagt Jacques Delors, der frühere Präsident der EG-Kommission, die Kirchen leisten einen Beitrag dazu, Europa eine Seele zu geben. Und dieses wird hier wohl in angemessener Weise gewürdigt. Erstmals ist der Dialog zwischen der Union und den Kirchen institutionalisiert und auf primärrechtlicher Ebene festgeschrieben.

Das Grundrecht der Religionsfreiheit ist nach derzeitigem Stand der Dinge schon Bestandteil des Europäischen Rechts, auch das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, das sich für die Rechtsstellung der Kirchen nicht nur auf nationaler Ebene als besonders wichtig

erwiesen hat. Die Amsterdamer Kirchenerklärung leistet wesentliche Hilfe, aber sie ist rechtlich bisher nicht mehr als eine Interpretationshilfe. Der Einfluss des Europarechts wird spürbar auf verschiedenen Gebieten. Regelmäßig müssen die Kirchen mit den Büros vor Ort in Brüssel gut aufpassen, dass sie nicht an empfindlichen Stellen getroffen werden, an denen man es nicht vermutet. All das würde verbessert durch den Vertrag von Lissabon, der zunächst die Grundrechte-Charta aufnimmt und die Amsterdamer Kirchenerklärung zum verbindlichen Inhalt des europäischen Primärrechts erhebt.

Insgesamt zeigt sich, dass möglicherweise bestehende Sorgen und pauschale Bedenken gegenüber der Europäischen Union unbegründet sind, jedenfalls nicht mehr in ganz so großem Maße begründet sind, wenn denn der Vertrag von Lissabon in Kraft tritt. Aus Sicht der Kirchen und Religionsgemeinschaften kann man sich das nur wünschen.

Es soll kurz ergänzt werden, dass das BVerfG in seiner Entscheidung zum Vertrag von Lissabon auch hierauf erstaunlicherweise Bezug genommen hat. Dort heißt es an zwei Stellen, dass die Europäische Vereinigung nicht soweit verwirklicht werden dürfe, dass in den Mitgliedstaaten kein ausreichender Raum zur politischen Gestaltung der wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Lebensverhältnisse mehr sei. Weiter wird ausgeführt, dass hiermit auch der Umgang mit dem religiösen und weltanschaulichen Bekenntnis gemeint sei. An einer weiteren Stelle wird ausdrücklich der Status von Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften genannt. Auch von der Selbstbestimmung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die geschützt werden müsse, ist ausdrücklich die Rede.

Das genau gewährleistet der Vertrag von Lissabon in einem weit größeren Maße, als es bisher geltendes Recht ist, und deshalb sollte man sich wünschen, dass der Vertrag bald geltendes Europarecht wird.

Prof. Dr. Stefan Muckel ist Professor für Öffentliches Recht und Kirchenrecht an der Universität Köln.

Prof. Dr. Christof Mandry

Die Werte der Union – ein Weg zur Identifikation der Bürger mit der EU

Der „Konvent zur Zukunft Europas“ – der so genannte Verfassungskonvent – sollte in den Jahren 2002 bis 2003, gut zehn Jahre nach dem Ende der europäischen Teilung, mit der Erarbeitung einer Verfassung für die Europäische Union einen vorläufigen Höhepunkt des europäischen Einigungswerks markieren. Doch die Europäische Union steckt seitdem in einer tiefen Krise, angefangen vom Scheitern des Verfassungsvertrags infolge der ablehnenden Referenden in Frankreich und den Niederlanden, über die Zitterpartie des ihn ersetzenden Vertrags von Lissabon bis zur gegenwärtigen Krise der Gemeinschaftswährung. Die politische Zukunft Europas scheint wieder offener als noch vor einem Jahrzehnt. Selbst die Vokabel „Europa“ scheint etwas von ihrem Glanz eingebüsst zu haben. Dabei haben bereits die Dramen um die Ratifizierungen des EU-Verfassungsvertrags und anschließend des Vertrags von Lissabon nur überdeutlich vor Augen geführt, was im Grunde bereits vorher gewusst wurde: Europa ist eine vielschichtige Sache. Es ist weder evident, worin „Europäisch-sein“ besteht, noch wie weit „Europa“ reicht, es ist strittig, welche Bedeutung europäische Nationalstaaten und nationale Identitäten zukünftig haben werden. Ebenso besteht große Unsicherheit darüber, was aus Europa und der Europäischen Union werden kann und werden soll, ob ihr eigentlicher Sinn in einer Wirtschaftsgemeinschaft oder einem anders definierten Zweckbündnis besteht oder ob sie auf eine politische Gemeinschaft europäischer Völker zusteuern soll, und wenn ja, von welcher Art diese sein soll und auf welcher Basis sie Bestand haben kann. Zwar ist es unzweifelhaft, dass es ein Europabewusstsein gibt, aber diese Feststellung kann nur einen Ausgangspunkt für weitere Fragen abgeben: Womit identifizieren sich Europäer eigentlich, wenn sie sich als Europäer und EU-Bürger verstehen? Warum sollten sie sich identifizieren, wofür steht Europa,

wofür steht die Europäische Union? Warum ist die europäische Einigung es wert, angestrebt zu werden?

Die Debatten über die Werte Europas und über das Erbe, auf dem Europa aufbaut und dem es verpflichtet ist, versuchen genau diese Fragen zu beantworten. Natürlich kann man den Sinn der europäischen Einigung auch mit Zweckargumenten beantworten – Friedenssicherung, innere Stabilität, Wohlstand –, aber diese Zwecke lassen die Einigung Europas bloß als ein Mittel erscheinen, das gegen ein effizienteres auch ausgetauscht werden könnte. Ganz offenkundig geht es vielen Bürgerinnen und Bürgern, auch vielen politischen Akteuren aber um mehr, nämlich um eine Selbstverständigung Europas mit sich selbst, aus der Orientierung zu gewinnen wäre für eine sinnvolle Richtung, in die europäische Politik gehen sollte. Ohne einen Sinn- und Werthorizont sind diese Fragen jedoch nicht einmal zu stellen, geschweige denn zu beantworten. Freilich sind die Werthorizonte innerhalb Europas – und innerhalb der europäischen Gesellschaften – pluralistisch. Daher kommt den Diskursen und der Verständigung über Werte, Traditionen und politische Ziele – wie weit sie auch immer reichen – eine so hohe Bedeutung zu. Die Tatsache, dass eine ausgeprägte Diskussion über die Werte Europas gibt und über die Traditionen, in denen Europa wurzelt, und dass es diese Diskussion in besonderer Intensität während des Verfassungsprozesses stattgefunden hat, bringt zum Ausdruck, dass in Europa das Bedürfnis verspürt wird, sich über das Europa-Verständnis auseinander zu setzen und sich möglichst zu verständigen. Dabei ist es keineswegs selbstverständlich, sondern vielmehr auffällig und – wie sich zeigen wird – bezeichnend, dass dieser Verständigungsprozess sich auf „Werte“ konzentriert und dass in diesem Zusammenhang die Frage nach der Bedeutung von Religion für Europa in besonderer Weise umstritten ist. Es sei bereits an dieser Stelle vorausgeschickt, dass die gestiegene Aufmerksamkeit für „europäische Werte“ meiner Ansicht nach mit der genuin politischen Dimension von Werten und der Werte-Sprache zusammenhängt, nämlich dass im Wertevokabular die Wert-Ebene des Politischen und von politischen Entscheidungen ansprechbar wird, die im politischen Partizipationsprozess, in dem

es um das Finden und Durchsetzen von Regeln für jene Dinge geht, die alle betreffen, immer tangiert ist.

In dieser Perspektive verstehe ich die Frage nach den Werten Europas und dem christlichen Erbe in Europa in einem grundlegenden Sinne als eine politisch-ethische Frage, die ich von einem christlich-ethischen Standpunkt aus untersuche. Diese Zusammenhänge entwickle ich im Folgenden in insgesamt vier Schritten. Zuerst werde ich auf den Europäischen Verfassungskonvent zurückblicken, der in den Jahren 2002 bis 2003 heftig über die Werte und das Erbe Europas debattierte. Darin erkenne ich einen der Höhepunkte der europäischen Selbstverständigung, an dem sich signifikante Übereinstimmungen, aber auch Konfliktlinien ablesen lassen. Im zweiten Schritt sind diese Debatten historisch einzuordnen, denn in der Geschichte der Union wurde in jenen Jahren keineswegs das erste Mal über die Identität Europas gestritten. Es ist jedoch aufschlussreich, an welchen Momenten des an Krisen und Rückschlägen reichen Einigungsprozesses die Identität thematisiert wird und in welchen Begrifflichkeiten diese Thematisierung vorgenommen wird. Im dritten Schritt sind dann begriffliche Klärungen und Systematisierungen vorzunehmen hinsichtlich der zentralen Begriffe – was sind eigentlich Werte, was soll die Identität einer politischen Institution wie der Union oder gar die Identität Europas sein, und wie verhält sich dazu die Vorstellung des christlichen Erbes oder die der (christlichen oder nicht-christlichen) Wurzeln Europas? Schließlich werde ich im vierten Teil eine politisch-ethische Würdigung des erreichten Diskussionsstandes vornehmen und in einem kurzen Fazit mit drei Punkten schließen.

1. Der Streit um das europäische Erbe auf dem Verfassungskonvent – eine Wertedebatte unter dem Brennglas

Wie bei jeder Verfassung ging es auch beim europäischen Verfassungskonvent in den Jahren 2002 bis 2003 nicht allein darum, ein Organisationsstatut für die Europäische Union zu erstellen,

politische Organe und Kompetenzen zu definieren und Verfahren der Rechtssetzung und Rechtsrealisierung festzulegen. Obwohl der Verfassungsvertrag sich der Form und der Sprache des Rechts bedient und natürlich in erster Linie eine grundlegende rechtliche Größe darstellt, erschöpft sich seine Bedeutung nicht in der rechtlichen Dimension, sondern erstreckt sich wesentlich in die symbolische Dimension des Politischen hinein.¹ Mit der Entscheidung, dem Ergebnis der Konventsberatungen den Titel „Verfassungsvertrag“ zu geben, wurde dieser symbolische Aspekt bewusst in den Vordergrund gerückt. Bereits die Grundrechtecharta der Europäischen Union war mit dem Ziel erstellt worden, die Identifikation mit der Union zu verstärken. Dieses Ziel sollte mit dem Verfassungsvertrag weiter verfolgt werden, und in dieser Linie der Union einen identifikationstauglichen Text beschere, da die bisherigen Grunddokumente der Union – ihre „Verfassung“ in einem funktionalen Sinne – allein aus dünnen Vertragstexten bestand, die vor allem Experten bekannt und verständlich sind. Ebenso sollte die Konventsmethode die Union mit einem neuartigen Politikstil präsentieren, der deliberativ orientiert ist und sich durch eine weitgehende Verzahnung mit öffentlichen Debatten auszeichnet.² In der Tat fanden sowohl der Konvent zur Erstellung der Europäischen Grundrechtecharta, der bereits mit der Konventmethode arbeitete, als auch der Verfassungskonvent unter hoher öffentlicher Aufmerksamkeit statt und wurden in einem bislang in der Europapolitik unbekanntem Ausmaß von öffentlichen Debatten begleitet. Die Auseinandersetzungen um die Präambel des Verfassungsvertrags und um die Werte der Union gehören zu jenen

¹ Zur symbolischen Bedeutung von Verfassungen, die sich insbesondere, aber nicht ausschließlich in den Präambeln konzentriert, vgl. z.B. Häberle 1982.

² Vgl. dazu Göler 2006, der auch zeigen kann, dass in der Endphase des Verfassungskonvents eine Rückkehr zum traditionellen Politikstil des „bargaining“ zu verzeichnen ist.

Themen, die in besonderer Weise von öffentlicher Aufmerksamkeit begleitet waren.

Die Diskussion über die Werte Europas und die Bedeutung des christlichen Erbes während des Verfassungskonventes fand historisch-politisch gesehen in einer besonderen Situation statt, aus der ihr zusätzliche Bedeutung, aber auch zusätzliche Komplexität zuwuchs. Denn nach dem Ende der Ost-West-Trennung nach 1989 und nach der EU-Osterweiterung sah „Europa“ sich im Verfassungsprozess der Jahre 2000-2003 vor der Aufgabe, sich neu zu beschreiben. Weder die Verortung in einem globalen Koordinatennetz, das seit 1945 seine Geltung behauptet hatte, noch die bisher in deren Windschatten betriebene europäische Einigung konnten in der veränderten Weltsituation ohne weiteres Bestand haben. „Europa“ als politisches und kulturelles Projekt musste sich nach 1989 seiner selbst neu vergewissern. Als vielleicht nur vorläufiges Ergebnis der EU-europäischen Identitätssuche hat sich in diesem Prozess die Selbstbeschreibung der Europäischen Union als „Wertegemeinschaft“ durchgesetzt.

Entsprechend heißt es im Verfassungsvertrag – und schließlich wortgleich im Lissabonner Vertrag – gleich in Artikel I-2:

„Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören; diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Männern und Frauen auszeichnet.“ (Verfassungsvertrag, Artikel I-2; = Art. 1a Vertrag von Lissabon)

Über die einzelnen Begriffe hinaus, die angeführt werden, ist es das Vokabular der Werte, das hier bemerkenswert ist. Denn die Wertesprache gilt im Allgemeinen als der Rechtssprache fremd und findet sich sonst kaum in Verfassungstexten. Die Vorgängertexte wie der EU-Vertrag oder der EG-Vertrag weisen an analogen Stellen nicht auf „Werte“ sondern auf „Grundsätze“ hin. Wie soll man diesen

Wandel deuten? Verfassungsgrundsätze oder Verfassungsprinzipien können als eingeführte Begriffe der Rechtssprache gelten. Sie klingen wesentlich technischer und wenden sich tendenziell eher an Experten. Die Absicht, mit dem Verfassungsvertrag einen symbolisch wie rechtlich gehaltvollen Text zu schaffen, der sich auch als Identifikationsobjekt für ein europäisches Bürgerbewusstsein eignet, stand vermutlich im Hintergrund des Übergangs zur Wertesprache. Das Vokabular der Werte versucht, der Identifikationserfordernis Rechnung zu tragen, indem es über das engere Verfassungsrecht hinausweist auf die Lebenswelt und die Überzeugungen der Bürger, denn durch die Wertesemantik weisen diese Grundsätze – denn um solche handelt es sich der Sache nach – über die Union und ihre Institutionen hinaus in die politischen Werthaltungen demokratischer Bürger und die zivilgesellschaftlich mitverantwortete gerechte Gesellschaft.³ Die in der deutschen Diskussion immer wieder vernommenen Vorbehalte vieler Fachleute gegen Werte lassen sich aus meiner Sicht an den Diskussionen des Verfassungskonvents nicht festmachen. Denn die Skepsis gegenüber Werten, die deutsche Rechtswissenschaftler und Rechtsphilosophen bisweilen hegen, gründen in der deutschen Verfassungsdiskussion, genauer an der Aussage, die Rechtsordnung des Grundgesetzes enthalte eine „objektive Wertordnung“, womit auf einen „Wertobjektivismus“ Schelerscher

³ Die Selbstbindung der Union an bestimmte Werte hat einen Vorgänger in Art. 6 Abs. 1 des Vertrags zur Gründung der Europäischen Union (EUV), in dem es heißt: „Die Union beruht auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit; diese Grundsätze sind allen Mitgliedstaaten gemeinsam.“ Neben dem Übergang von „Grundsätzen“ zu „Werten“ ist auch die inhaltliche Erweiterung bemerkenswert; vgl. dazu Mandry 2009b, S. 71–74. Als Scharniertext ist die Präambel der EU-Grundrechtecharta zu sehen, die sowohl von „Grundsätzen“ als auch von „Werten“ spricht.

Herkunft angespielt werde.⁴ Derartige Gedanken sind in den Diskussionen des Verfassungskonvents nicht aufzufinden, die Intention, die Brücke zu Überzeugungshaltungen der Bürger zu schlagen, scheint hingegen den Ausschlag gegeben zu haben.⁵

Die grundsätzliche Frage lautet, ob das Berufen auf die im Verfassungsvertrag genannten Werte und ob das Selbstverständnis der Union als eine Wertegemeinschaft insgesamt zur Identifikation mit der Union geeignet ist. Können die Bürgerinnen und Bürger Europas sich mit den Werten der Union identifizieren, und wenn ja, was bedeutet diese Identifikation für die Union? Welche Art von politischer Identität ergibt sich daraus? Diese Fragen werden durch eine weitere Beobachtung noch etwas komplizierter. Denn zunächst ist ja festzuhalten, *dass* es einen Diskurs darüber gegeben hat, was die Europäische Union ausmacht, und *dass* dabei Werte und die Selbstbezeichnung Wertegemeinschaft eine zentrale Rolle gespielt haben. Allerdings, und hier liegt die Komplikation, haben sowohl die Werte als auch das Label Wertegemeinschaft deshalb so große Aufmerksamkeit gefunden, weil sie eng mit der Auseinandersetzung über die Rolle verbunden waren, die Religion – namentlich das Christentum – in der Union bzw. im Europa der Gegenwart spielen oder gerade nicht spielen sollen. Im Kontext der Identitätsdebatten des Verfassungsprozesses – die Grundrechtecharta und ihren Konvent muss man hier hinzuzählen – wuchs der Auseinander-

⁴ Dieses Argument, das etwa von Böckenförde 1991 und Habermas 1994, S. 309–312 geteilt wird, und das eine Unterordnung des Rechts unter eine „Diktatur der Werte“ befürchtet, lässt sich auf Carl Schmitt (1979) zurückverfolgen.

⁵ Womit gegen eine sachliche Kritik an der Wertesprache im Verfassungsvertrag natürlich noch nichts gesagt ist. Festzuhalten ist jedoch, dass laut Verfassungsvertrag zwar die Union sich auf die genannten Werte gründet, nicht aber das Recht, das in der Union gilt. Das Recht der Union ist keine Wertordnung. Für eine ausführliche Diskussion vgl. Mandry 2009b, S. 127–138.

setzung über die Bestimmung des europäischen Erbes eine Schlüsselstellung zu. Die breiten öffentlichen Diskussionen über die Präambeln der Europäischen Grundrechtecharta und des Verfassungsvertrags für die Europäische Union sind somit ein Indikator dafür, dass das Verhältnis von Religion und Politik sich nicht erledigt hat, wie lange Zeit angenommen wurde. Es kann vielmehr wieder virulent werden, wenn vermeintlich selbstverständliche Auffassungen über das Religion-Politik-Verhältnis in veränderten politischen Konstellationen in Frage gestellt werden und die innereuropäische Pluralität hinsichtlich dieses Verhältnisses zu Tage tritt. Genau dies war die Situation, in der der Prozess der institutionellen Reform der Europäischen Union – der „Verfassungsprozess“ – stattfand. Die Bejahung religiöser Größen an den Fundamenten des Gemeinwesens scheint immer noch Sprengkraft zu haben. Für diese Problematik gibt es dem Grundsatz nach zwei gegensätzliche Lösungswege. Denn wenn das Berufen auf ein europäisches Erbe – und insbesondere auf ein religiöses, christliches Erbe – in einem Symboltext wie dem Verfassungsvertrag das Identifikationsproblem der Union vergrößert, tangiert dies auch die Idee der Wertegemeinschaft und der Werte, die ja irgendwie mit diesem Erbe zusammenhängen sollen. Der eine Lösungsweg sieht die identifikatorische Leistungsfähigkeit des Konzepts Wertegemeinschaft in Frage gestellt, weil unstrittige Werte mit strittiger Religion quasi kontaminiert werden und folgert daraus, Werte so weit wie möglich von einem Bezug auf ein religiöses Erbe oder eine andere strittige Basis frei zu halten. Der andere Lösungsweg nimmt hingegen an, dass die Bezugnahme auf das Erbe die Identifikation mit Werten verstärkt, weil sie damit historisch-kulturell verwurzelt werden und als politische Werte mit anderen, eher übergreifenden Wertüberzeugungen verknüpft werden. Konsequenterweise muss dieser Lösungsweg einen Überzeugungspluralismus stärker berücksichtigen und unterschiedliche Vorstellungen hinsichtlich des europäischen Erbes – oder möglichst umfassende, in sich plurale – in Rechnung stellen.

Mit beiden Lösungsrichtungen sind unterschiedliche Konzepte der politischen Identität eines supranationalen Gemeinwesens

verbunden, die unterschiedliche Erwartungen und Anforderungen an die Institutionen und die Haltungen der Bürgerinnen hegen. Zwischen beiden muss theoretisch unterschieden werden; die Entscheidung, welche Richtung der Europäischen Union als einem politischen Gebilde angemessen ist, kann jedoch nicht allein aufgrund theoretischer Überlegungen gefällt werden, sondern muss die faktische Entwicklung der Identifikation und der sie begleitenden und etablierenden Diskurse berücksichtigen. Die Frage, wie politische Identifikation vor sich geht und worauf sie sich richtet, ist aus dem Kontext zu erheben, in dem die Identitätsfrage der Europäischen Union entstanden ist. Dabei wird sich zeigen, dass dieses Thema sich selbst entwickelt und zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Entwicklung der europäischen Integration entstanden ist. Von diesem Zuschnitt her kann anschließend die Bedeutung zwischen dem Rückbezug auf Vergangenheit, dem Gegenwartsstandpunkt und der Zukunftsbindung ermittelt werden, den die Bezugnahmen auf Werte und ihre Wurzeln in einem Erbe ansprechen.

2. Die Frage nach der Identität Europas im historischen Kontext

Es ist aufschlussreich zu beobachten, wann das Thema der politischen Identität im europäischen Einigungsprozess auftaucht. Wichtig ist zunächst die Tatsache, dass die europäische Einigung nach 1945 erst als ein ökonomisches Projekt zu einem Erfolg wurde. Die nach 1945 sehr viel weitergehenden Ambitionen, eine politische Einigung Europas herzustellen mit Europarat, Europäischer Verteidigungsgemeinschaft und Europäischer Politischer Gemeinschaft waren 1954 grandios gescheitert. Die funktionierenden drei europäischen Gemeinschaften Montanunion, Euratom und EWG hatten dann den Charakter von engen internationalen Wirtschaftskooperationen, die sich funktional über die Etablierung gemeinsamer Märkte – und bald *eines* gemeinsamen Marktes – definierten. In diesem Kontext bestand keine Notwendigkeit, sich auf politischer Ebene mit europäischer Identität oder Werten zu befassen. Ganz im Gegenteil war ein funktionaler und technokratischer Ansatz der

Systemintegration vorherrschend (vgl. Mandry 2009a, S. 14–17). Dies begann sich erst Anfang der 1970er Jahre zu ändern. Damals dehnte sich die EG stark aus, und zwar sowohl räumlich mit der raschen Aufnahme einer großen Zahl neuer Staaten, als auch politisch, als – zunächst auf dem Gebiet der Außenpolitik – erste Schritte für eine *politische* Koordination unternommen wurden.⁶ In diesem Zusammenhang gelangte das Identitätsthema auf die politische Agenda. Im Dezember 1973 verabschiedeten die Außenminister der EG-Mitgliedsstaaten in Kopenhagen das „Dokument über die europäische Identität“⁷. Dieses Dokument behandelt vor allem die Beziehungen zu anderen Ländern und die außen- bzw. weltpolitische Rolle der EG. Das Verständnis von „europäischer Identität“ wird im Dokument selbst zwar nicht wirklich ausgeführt, aber es wird mit der Dynamik des europäischen Einigungswerks verknüpft und auf das damals noch in weiter Ferne liegende Ziel einer europäischen „Union“ ausgerichtet.

Auch die Umstellung der Wahlen zum Straßburger Europa-Parlament auf Direktwahl durch die Bürger sollte dem zunehmend politischen Charakter der EG Rechnung tragen. Die Direktwahl zum Europaparlament wurde 1976 beschlossen und fand 1979 erstmalig statt. Für das Bewusstwerden des politischen, über das Ökonomische hinausgehenden Charakters der europäischen Einigung darf zudem die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs nicht unterschätzt werden. Zunächst ausgehend von den Grundsätzen der Gleichbehandlung und der liberalen (Markt-) Freiheit entwickelte sie zunehmend die Eckpfeiler des europäischen Grundrechtsschutzes, indem sie auf die anerkannten Rechtsgrundsätze europäischer Rechtssysteme und Rechts-traditionen rekurrierte. Eine neue Stufe in der politischen Einigung Europas wurde mit der Gründung der Europäischen Union 1992 und

⁶ Vgl. Brunn 2002, S. 191–197; Gasteyger 2001, S. 278–280.

⁷ Gekürzt abgedruckt in Gasteyger 2001, S. 284–286.

der Wirtschafts- und Währungsunion, die in der Einführung des Euro ihren sichtbarsten Ausdruck fand, erreicht. Allerdings erwies sich die Identifikation der Bürgerinnen mit der Union als schwankend und nicht sehr belastbar. Aus verschiedenen Gründen ging sie den Erhebungen des Eurobarometers zufolge seit Ende der 1990er Jahre stetig zurück (vgl. Delhey 2004). Weil zeitgleich die ökonomische und politische Europäisierung im Sinne des Ausbaus von EU-Zuständigkeiten voranschritt und der Kreis der Mitgliedsstaaten erheblich ausgeweitet wurde, und zwar nun auch über den Kreis der westeuropäischen „alten Bekannten“ hinaus, fand das Identitätsthema neue Aufmerksamkeit bei den politisch Verantwortlichen. Angesichts der Erweiterung und Vertiefung der EU wurden das seit langem beklagte Demokratiedefizit der EU und der zweifelhafte Rückhalt in der Bevölkerung zum Problem. Bereits 1992 vollzog Jacques Delors unter dem Slogan „Europa eine Seele geben“ daher insofern eine Wende, als er die Notwendigkeit offiziell anerkannte, die Identifikation mit der Union zu einem politischen Thema zu machen.⁸ In diesem Zusammenhang wurde seitens der Kommission der Dialog besonders auch mit Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften gesucht (vgl. Mehdi 2003, S. 230; Kalinowksi 2002). Mit dem Beitritt von mittel- und osteuropäischen Staaten mit ihren andersartigen historischen Erfahrungen und ihren eigenen kulturellen und religiösen Traditionen erschien es sowohl dringlicher, sich über „Europäischsein“ und den Zusammenhalt in Europa zu verständigen, als es auch schwieriger wurde, das Verbindende zu benennen.

Zudem stieß mit fortschreitender Erweiterung und Kompetenzübertragung auf die Union der output-orientierte intergouvernementale Politikstil an seine Legitimationsgrenzen. Der nationale Souveränitätsverlust konnte in wirtschaftlich angespann-

⁸ Das Interesse an empirischer europäischer Werteforschung ist auch in diesem Kontext zu sehen, vgl. Zulehner/ Denz 1994, Denz 2002, Halman et al. 2005.

terer Lage nicht mehr durch ökonomische oder auch politische Vorteile kompensiert werden, da nicht mehr nur Vorteile, sondern zunehmend auch Lasten zu verteilen waren. Ein Übergang zu einer input-Legitimation der EU-Politik, d.h. legitimiert durch die Partizipation der Bürger und die demokratische Kontrolle, fand auch nicht statt (vgl. Scharpf 2005). Unabhängig davon, wie problematisch das Demokratiedefizit der Union von den Bürgern tatsächlich empfunden wird, ist es doch längst zu einem der gängigsten Label der Union geworden. In diese Legitimationslücke sollten Grundrechtecharta und Verfassungsvertrag nun stoßen. Es gehört zu ihrer expliziten Zielsetzung, der unsicheren und dem Trend nach rückläufiger Zustimmung zur EU als einem politischen Projekt entgegenzuwirken und die Identifikation mit der Union zu erhöhen.

3. Identität der Europäischen Union – zu einem schwierigen Begriff

Auf den bereits mehrfach gefallenen Begriff der Identität der Europäischen Union ist nun noch einzugehen. Wieso kann Europa, kann die Europäische Union eine Identität haben? Im Fall von Personen verbinden sich mit der Identität Begriffe wie das individuelle Selbstverständnis der Person, ihr Selbstverhältnis, sowie die grundlegenden Identifikationen, die sie lebensgeschichtlich ausprägt und die für sie wesentlich sind. Hans Blumenberg formuliert pointiert: „Ein Selbstverhältnis ist das, was man hat, wenn man danach gefragt wird.“ (Blumenberg 1997, S. 9)⁹

Die Frage nach der Identität einer politischen Gemeinschaft resultiert aus der Einsicht, dass politische Gemeinschaften wie Staaten und gar die supranationale Europäische Union Vereinigungen von Menschen sind, die so groß sind, dass sie von den einzelnen nicht mehr überschaut werden können. Nationen

⁹ Den Hinweis entnehme ich Kämpf 2006, S. 174f.

werden daher als „vorgestellte Gemeinschaften“ (*imagined communities*) bezeichnet, weil sie für die Mitglieder – die Bürgerinnen und Bürger – nur im Modus der Vorstellung gegeben sind, sich aber insgesamt der Erfahrung eines Gruppenzusammenhalts entziehen (vgl. Anderson 1998). Mit der Identität einer sozialen Gruppe ist die Vergewisserung darüber gemeint, was für die Gruppe so wichtig ist, dass sie es für entscheidend für ihren Zusammenhalt hält. Die Identitätsmerkmale grenzen zwischen Mitgliedschaft und Nichtmitgliedschaft ab. Die Zugehörigkeit zur vorgestellten Gemeinschaft läuft über die Identifikation mit ihr. Sie muss deshalb über Charakteristiken verfügen, mit denen man sich identifizieren kann. Das können ein gemeinsamer Nationalcharakter sein, die ethnische oder kulturelle Zusammengehörigkeit, die gemeinsame Identifikation mit einer historischen Mission, mit gemeinsamen Werten, oder anderes. Die politische Identität – oder bei mehrfacher Zugehörigkeit: die politischen Identitäten – machen eine Teilidentität von Menschen aus, nämlich die als *Bürger* eines Staates oder eben der Europäischen Union.

Für Demokratien ist ein Zusammengehörigkeitsbewusstsein systematisch besonders bedeutsam. Wie Charles Taylor (2003) einsichtig macht, ist dies eine Konsequenz aus dem Prinzip der Volkssouveränität. Die Demokratie beinhaltet den Gedanken der Selbstregierung. Die Bürger befinden sich sowohl in der Position der Regierten als auch der der Regierenden. Entscheidungen zwischen gegensätzlichen Ansichten und Interessen werden in demokratischen Regierungssystemen mittels politischer Mehrheitsentscheidung erzielt. Warum aber, fragt Taylor, trägt die unterlegene Partei eine für sie nachteilige Entscheidung mit? Warum stimmt sie zu, auch Lasten mitzutragen, die sie nicht verursacht hat? Warum sehen die Bürger der Demokratie das Verteilen von Vor- und Nachteilen als „unter uns“ an und nicht als „zwischen denen und uns“? Die Antwort lautet: Weil in der Demokratie ein grundsätzliches Zusammengehörigkeitsbewusstsein bestehen muss, das die Anerkennung eines „Wir“ einschließt. Eine fundamentale Solidarität besteht zwischen den Bürgerinnen und Bürgern, das eben auch

Abstimmungsniederlagen auffängt. Zugehörigkeit und Solidarität bestehen trotz Dissenses und widerstreitender Interessen fort.

Die Frage, worin diese Zusammengehörigkeit gegründet ist, kann grundsätzlich auf zwei alternative Weisen beantwortet werden. Sie werden einander idealtypisch als „Kulturnation“ oder „Staatsnation“ entgegen gesetzt,¹⁰ und ihnen entsprechen ebenso idealtypisch ein umfassenderer Begriff kultureller Identität und ein weniger gehaltvoller Begriff politischer Identität. Im ersten Fall sieht sich ein Volk durch eine gemeinsame Kultur, Sprache und Geschichte verbunden. Der Staat ist dann der Ausdruck und die Verwirklichung einer bereits unabhängig von ihm bestehenden Gemeinsamkeit. Bei der Staatsnation ist es umgekehrt: Hier ist die Nation das, was sich unter dem Staat versammelt, zu seinen Institutionen und Regeln Zutritt, und seine Identität von der Verfassung bestimmen lässt.

Im Falle von Europa führt diese Alternative allerdings zu Problemen. Es gibt keine Verfassung, keine staatliche Institution, die die Identität der Europäer bestimmen könnte. Und es ist sehr fraglich, ob es dazu je kommt, und umstritten, ob es überhaupt angestrebt werden soll. Aber auch die Kulturlösung ist problematisch. Wir gehen zwar davon aus, dass es eine europäische Kultur gibt – sie wird uns aus der Außenperspektive zugeschrieben, und wir werden ihr in Fremdheitserfahrungen gewahr – aber es ist undeutlich und umstritten, worin sie genau besteht. Jede Festlegung dessen, was die europäische Kultur ausmacht, kommt nicht darum herum, Zentrales und Marginales zu definieren (vgl. Meyer 2004, S. 28–32). Von kaum einer Beschreibung europäischer Kultur kann erwartet werden, dass alle Europäer sich in ihr wieder erkennen. Gerade anlässlich des christlichen Erbes Europas und dem Bejahen des Christentums als für Europa wesentlich wird dieses Problem virulent. Die Problematik betrifft natürlich eine Definition Europas von der Aufklärung her nicht weniger: *Jede* Festlegung droht in Usurpation

¹⁰ Münch (1998, S. 73–75) spricht von einer Alternative zwischen „Herkunftsgemeinschaft“ und „Willensgemeinschaft“.

von Deutungsmacht umzuschlagen oder mindestens als hegemoniale Anmaßung aufgefasst zu werden.

Im Streit, von woher das „Erbe“ Europas zu bestimmen wäre, hilft es vielleicht weiter daran zu erinnern, dass kulturelle wie politische Identitäten wesentlich ein Selbstverhältnis darstellen. Sie können nicht als gegeben vorausgesetzt werden, sondern sind in modernen Gesellschaften das Ergebnis eines gesellschaftlichen Verständigungsprozesses. Identität ereignet sich in diesem Verständigungsprozess und ist nicht unabhängig davon zu haben. In einem pluralen Kontext nützt es nämlich nichts, von höherer Warte aus zu versichern, oder es als historisch unzweifelhaft zu beweisen, dass Europas Identität „eigentlich“ im christlichen (oder einem humanistischen oder sonstigen) Erbe besteht, wenn dies nicht so gefühlt und als gesellschaftlich verbindendes Element auch so verstanden wird. Denn als rein historische Feststellung wäre der Bezug auf Traditionen wie Christentum, Aufklärung, Humanismus usw. zutiefst missverstanden. Mit ihnen ist ein Bedeutungsanspruch verbunden, indem eine Wirkung und eine Prägung aus der Vergangenheit bejaht und für die Gegenwart und Zukunft als bedeutend und sinnvoll proklamiert werden.¹¹ Als entscheidenden Punkt gilt es zu erkennen, dass dieser Bejahung selbst eine Wertdimension innewohnt, der wiederum als identitätsrelevant, also als nicht kontingent und relativierbar ausgesagt wird. Die Semantiken des Erbes, der Quelle, der Wurzel, des Fundaments zeigen dies recht deutlich, da sie bildhaft familiäre, naturhafte oder architektonische Abkunft- und Grundlegungsverhältnisse evozieren, die eine bleibende, auch für die Zukunft gültige Verbindung

¹¹ Die Ausführungen zur Identität und zu den Werten Europas im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* Johannes Pauls II. sind daher bemerkenswert, da Identität als „Einheit in der Vielfalt“ verstanden wird und die Werte Europas als *universelle politische Werte* formuliert werden, zu deren „Aneignung“ das Christentum einen „entscheidenden Beitrag“ geleistet hat (Nr. 109)

aussagen. Unter diesen Voraussetzungen erscheint es daher als folgerichtig, dass unter pluralistischen Umständen der Fokus von historisch-kulturellen Vorstellungen einer gemeinsamen Geschichte oder einer gemeinsamen Kultur übergeht zur Proklamation einer Bindung an universelle Werte, die die unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Fundamente gewissermaßen überspannen. Die Traditionen, aus denen sich die Verständnisse dieser Werte und auch die besonderen Bindungen für einzelne Gruppen herleiten mögen, treten demgegenüber ins zweite Glied. Strittig sind sie nicht an sich, so meine Interpretation der Präambelkontroversen, sondern strittig ist die wechselseitige Anerkennung als legitime Quellen der gemeinsamen Werte.

Die Verlagerung der Identität vom „Erbe“ und seiner strittigen Bestimmung auf die Werte versucht, die notorischen Probleme beim Bestimmen europäischer Kultur und Geschichte zu umgehen. Denn es ist zwar nicht strittig, dass es europäische Kultur gibt, wohl aber, worin sie genau besteht und was sie umfasst und was nicht. Zudem geht ein Diskurs über europäische Kultur inhaltlich weit über das hinaus, was für eine Identifikation mit der politischen Gestalt Europas – der Europäischen Union – erforderlich ist. Und schließlich kann ein Rekurs auf „die“ europäische Geschichte kaum verdecken, dass von europäischen Nationen und auch von Gruppen innerhalb dieser Nationen sehr unterschiedliche geschichtliche Erfahrungen gemacht wurden – sei es als Täter oder Opfer, Gewinner oder Verlierer der „Geschichte“. Freilich kann aus der Heterogenität europäischer Geschichte nicht gefolgert werden, ein europäisches politisches Identitätsbewusstsein könne sich von dieser Geschichte einfach lossagen. Das Gegenteil ist der Fall: Die europäische Geschichte, zumal die Erfahrungen des blutigen 20. Jahrhunderts,

geben vielmehr die Hintergrundfolie für alle Bestimmungen eines Gemeinsamen und *künftig* Verbindenden ab.¹²

Angesichts solcher Probleme bei der Definition europäischer Kultur schlägt etwa der Philosoph Jürgen Habermas einen europäischen Verfassungspatriotismus vor. Die gesuchte europäische Bürger-solidarität benötigt ihm zufolge keine dichte *kulturelle* Identitätsbasis, sondern nur eine dünne *politische*, nämlich das Bewusstsein, Bürger der Europäischen Union zu sein (Habermas 2004). Das bedeute vor allem, an den demokratischen Verfahren und Entscheidungen auf europäischer Ebene teilzunehmen, an Entscheidungen mitzuwirken und sie zu verantworten. Aus der politischen Partizipation, so Habermas, entsteht auch die politische Identität. Dem steht nur leider das europäische Demokratiedefizit entgegen. Habermas fordert konsequenterweise auch eine echte Verfassung für die Union und die strikte Demokratisierung ihrer Institutionen.

Die jüngsten europapolitischen Vorgänge haben deutlich gemacht, dass dies bis auf weiteres nicht zu erwarten ist. Die Identitätsfrage wurde daher auf dem Verfassungskonvent anders beantwortet. Diese Beantwortung versucht ebenfalls, die problematischen substanziellen Bestimmungen einer europäischen Kultur zu umgehen und europäische politische Identität post-national aufzufassen. Als eine Wertegemeinschaft gründet sich die Europäische Union dem Verfassungsvertrag gemäß (und ebenso laut Vertrag von Lissabon) auf universale Werte einer modernen, freiheitlichen, rechtsstaatlichen Demokratie und einer freiheitlichen, pluralen Gesellschaft. Als *universale* Werte sind sie nicht kulturell borniert; allerdings stellt sich damit die Frage, ob sie aufgrund ihrer Universalität noch in ausreichendem Maße identifikationstauglich für eine partikulare, eben europäische politische Einheit sind, präziser: ob sie als Objekte für eine europäische politische Identität genügen.

¹² Vgl. Mazower 2005, sowie zur europäischen Gewaltgeschichte als dem „inneren Anderen“ der gegenwärtigen europäischen Identitätsdebatte Mandry 2009b, S. 185–208.

Meine These lautet hier, und so meine ich auch die Präambelkontroversen interpretieren zu müssen: Der Wunsch, auf die Quellen dieser europäischen und zugleich universalen Werte einzugehen, ist als Versuch zu deuten, sie dadurch historisch, partikular, gemeinschaftlich zu „erden“, also sie einzubetten in einen kulturellen, nämlich eben europäischen Kontext.

4. Die Bedeutung der umstrittene Referenz auf Religion und Christentum für die Werte der Union

Trotz der größeren Aufmerksamkeit, die die Präambelkontroversen gefunden haben, kommt meiner Argumentation zufolge die eigentliche Identifikationsfunktion den Werten der Union zu. Die Diversität der weltanschaulichen Traditionen, die zu benennen in der Präambel dann doch gescheitert ist, wurde zugunsten einer Einigung über die wesentlichen Werte der Union ins zweite Glied gestellt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Beobachtung, dass mit der Grundrechtecharta das Vokabular der Werte an dieser Stelle das eher der Rechtssprache vertraute Vokabular der Grundsätze ablöst. Auf den Verlauf der Präambelstreitigkeiten über die religiösen und nicht-religiösen Referenzen ist hier nicht einzugehen.¹³ Aber für die Frage nach der Identität ist es doch wichtig zu sehen, warum dies so umstritten war und warum für die Streitparteien so viel daran hing. Was macht die Verbindung von Werten mit Religion so attraktiv für die einen, so strittig für die anderen?

Die Motive und Argumente der Befürworter wie der Gegner einer Erwähnung des Christentums oder andere Religionen sind so unterschiedlich wie ihre Formulierungsvorschläge.¹⁴ Hier ist es mir

¹³ Vgl. dazu etwa Schambeck 2007; Weninger 2007, S. 178ff.; Goerlich et al. 2004.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden eingehender und mit ausführlichen Nachweisen Mandry 2010, S. 39–47.

wichtiger, ihre Anliegen insgesamt als Artikulationen von verschiedenen kollektiven – nationalen – historischen Erfahrungen einzuordnen. Besonders augenscheinlich wird dies an den Argumenten von Konventsmitgliedern aus mittel- und osteuropäischen Mitgliedstaaten. Europa ist für sie nicht nur ein politisches „Projekt“. Weit über das Politische hinausgehend sehen sie Europa selbst als eine wertbesetzte Idee, deren impulsgebende Attraktivität sie auf das Entstehen des Europagedankens selbst zurückführen, mit dem religiös-spirituelle Elemente untrennbar verbunden seien. Für die mittel- und osteuropäischen Beitrittsländer lag gerade hierin etwas Wesentliches, das sie mit der „Rückkehr nach Europa“ anstrebten: nämlich wieder zu einem „gemeinsamen europäischen Erbe“ Zugang zu haben und damit auch wieder die unter dem Kommunismus verfermte Religion leben zu können. Das öffentliche Sprechen-können über religiöse Überzeugungen und die öffentliche Anerkennung des Beitrags religiöser Traditionen zu den europäischen Werten ist für sie eine Gestalt von politisch-gesellschaftlicher Freiheit und erscheint selbst als eine Realisierung der europäischen Werte. Die Öffentlichkeit von Religion galt ihnen als ein wesentliches Element der europäischen Freiheitstradition, die im Kontrast mit den diktatorischen und religionsfeindlichen Erfahrungen unter den sozialistischen Regimes nach 1945 noch beglaubigt wurden.

Auf der Gegenseite der Kontroverse kann das Argument mit der Säkularität oder mit der weltanschaulichen Neutralität der Union selbst nicht als „wertneutral“ gelten, sondern muss selbst als ein stark wertbezogenes Verständnis des öffentlichen Gemeinwesens erkannt werden, das seinerseits mit bestimmten Erfahrungen und einem eigenen europäischen Narrativ verbunden ist. Selbst die Ablehnung einer an die polnische Verfassung angelehnten, pluralistischen Formel von Seiten der politischen Linken – man könne „die Menschen in der Union nicht in zwei Kategorien teilen, in Gläubige und Ungläubige“ oder „Europa auf religiöse Glaubensformeln“ verpflichten – lässt sich als eine wertbezogene Position erkennen, die im öffentlichen Bereich gänzlich auf die Kategorie des Religiösen verzichten zu sollen meint. Der Hinweis auf die Religi-

ons-, Gewissens- und Glaubensfreiheit, die durch die Grundrechtecharta als Teil des Verfassungsvertrages garantiert werde und damit nach Meinung der Gegner eines Religionsbezuges das Anliegen der „Religionsanhänger“ abdecke, ist außerdem als ein anders akzentuiertes Verständnis von Religionsfreiheit zu deuten. Es betont eher die gleiche Freiheit von Religion als die öffentlich garantierte Freiheit zur Religion, welche die Befürworter aus den Beitrittsstaaten vor Augen haben. Hinter den beiden grundsätzlichen Haltungen zur Religionsthematik, die in den Präambelkontroversen aufeinander prallen, lassen sich unschwer die verschiedenen kollektiven Erfahrungen, etwa in West- und Osteuropa, ausmachen. Diese Erfahrungen sind in enger Weise mit den jeweiligen institutionellen Regelungen verbunden, die konkret die als wertbesetzt erfahrenen Grundsätze – wie der Religionsfreiheit – in die politische und rechtliche Wirklichkeit umsetzen. Das grundsätzliche Problem des Identitätsdiskurses des Verfassungskonventes besteht darin, dass er – obwohl er mehr erbracht hat als andere, ähnlich gelagerte Diskurse der Vergangenheit – zwar Pluralismus als Wert proklamiert hat, er selbst diesen Pluralismus nicht ausgehalten hat und entsprechend Differenzen hinsichtlich der historischen Traditionen Europas nicht benennen, sondern nur ausblenden konnte.¹⁵

Auch die Referenz auf das Christentum als das wesentliche Erbe Europas oder der Bezug auf die jüdisch-christliche Tradition sollte hinter der sprachlichen Ausdrucksweise, die oftmals substanzhaft und containerartig *das* Christentum oder *die* Tradition anruft, nicht verdecken wollen, dass es sich um Identitätsvokabeln handelt, die für viel mehr stehen als für irgendwelche historischen Prägungen. Dass Menschen dafür eintreten, dass das Christentum unter den Traditionen Europas genannt wird, soll ja nicht in erster Linie eine historisch wahre Tatsache zur Geltung bringen, sondern eine Sinnerfahrung heraufrufen. Es geht ja darum, dass die christliche

¹⁵ Vgl. Joas / Mandry 2005, S. 567–569.

Prägung Europas in einer bestimmten Hinsicht für wertvoll gehalten wird und zwar nicht allein, weil sie als wichtig eingeschätzte Werteinsichten ausgeprägt hat, sondern weil sie als Sinnrahmen weiterhin für europäische Politik für sinnvoll, wertschließend, verantwortungsleitend etc, angesehen werden, das heißt, weil die christliche Tradition als ein fundamentaler, wertbesetzter Überzeugungsrahmen vorgebracht wird, in dem Europa und Politik insgesamt gesehen werden. Dass dies tatsächlich so ist, kann nicht nur theoretisch aufgewiesen, sondern muss auch politisch-praktisch gezeigt werden. Damit es hier nicht zu Missverständnissen kommt, um welche Wertüberzeugungen es dabei gehen kann, scheint es mir weiterführend, drei Ebenen zu unterscheiden, die alle, aber in unterschiedlicher Hinsicht wertbesetzt sind: Auf der ersten, untersten und grundlegendsten Ebene liegen die „historisch-kulturellen Tiefenwerte“ wie Christentum, Aufklärung oder Humanismus, die als weltanschauliche Horizonte für ihre Anhänger selbst wertbesetzt sind. Auf der zweiten Ebene liegen die politischen Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Wahrung der Menschenrechte, Anerkennung von Pluralismus etc., die freilich unterschiedlichen Gewichts sein können. Auf der dritten Ebene befinden sich die institutionellen Regelungen, die diese Werte politisch-institutionell realisieren und denen in der geschichtlichen Erfahrung selbst Wertcharakter und Identitätsrelevanz zuwächst. Beispielsweise kann man an die Trennung von Kirche und Staat denken als einen wertbesetzten politischen Grundsatz in Europa (zweite Ebene), der in unterschiedlichen Traditionen gegründet sein kann (erste Ebene), und der in den unterschiedlichen politischen Einheiten Europas auf recht unterschiedliche Weise realisiert wurde (dritte Ebene) – etwa als Laizität in Frankreich, als Partnerschaft von Kirche und Staat in Deutschland – und diese institutionellen Regelungen sind selbst mit historischen Erfahrungen verbunden, die sie für viele als ausgezeichnete Weisen, den politischen Wert zu realisieren, gelten lassen. Der Streit über den Gehalt von Werten erstreckt sich somit meistens – mehr oder weniger deutlich – über alle drei Wertebenen hinweg.

Kommen wir nun auf die Werteliste des Verfassungsvertrags zurück, die die Wertegemeinschaft inhaltlich charakterisiert, um diese Überlegungen an ihr zu illustrieren. Die Union als Wertegemeinschaft proklamiert die Bindung an die folgenden Werte: Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Minderheitenrechte; außerdem an die Gesellschaftswerte Pluralismus, Nicht-diskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Geschlechtergleichheit. An der Werteliste fällt zum einen auf, dass im ersten Satz die Bindung an wesentliche Grundlagen einer modernen Demokratie nach westlichem Verständnis proklamiert wird und damit an Werte, die mindestens dem Anspruch nach als universelle Werte gelten. Das vermeintliche Problem, dass universelle Werte aufgrund ihrer Universalität für die Identitätsbindung ungeeignet seien,¹⁶ lässt sich nun entschärfen. Diese politischen Werte befinden sich in der Mittelposition zwischen Tiefenwerten und den institutionellen Regelungen und sind nur dem Anspruch, aber nicht faktisch universal. Um sie auf die politische Wirklichkeit zu beziehen, müssen sie im Kontext historischer Erfahrungen und kultureller Einstellungen interpretiert werden und sie müssen in jeweils konkrete politisch-rechtliche institutionelle Arrangements eingehen – mittels beider Auslegungsprozesse werden sie mit Partikularität vermittelt und damit identifikations- und identitätstauglich – ohne freilich ihren universalen Geltungsanspruch dadurch einzubüßen.

Im zweiten Satz tauchen in einer etwas gewundenen Formulierung vor allem solche Werte auf, die als „Differenzwerte“ verstanden werden können: Sie setzen nicht nur die Erfahrung eines gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralismus voraus, sondern bekennen sich zu Pluralismus als einem Wert. Anders gesagt, rechnen Differenzwerte wie Toleranz, Anerkennung von Pluralismus und Nichtdiskriminierung mit Konflikten über

¹⁶ So argumentiert etwa Heit 2004.

Wertüberzeugungen, für deren Bewältigung und produktive Bearbeitung sie die entscheidenden Werthaltungen formulieren. Sie können daher auch als „Metawerte“ bezeichnet werden, also als Werte für den Umgang mit Wertdifferenzen (vgl. auch Joas / Mandry 2005, S. 568f).

Die Union als Wertegemeinschaft zu verstehen und ihre wesentlichen Grundlagen als eine Bindung an Werte zu konstruieren, bedeutet, sich für eine mittlere Ebene zu entscheiden. Im Sinne meiner Unterscheidung der drei Wertebenen ist das die zweite Ebene, die der gemeinsamen politischen Werte. Die Auffassung der EU als Wertegemeinschaft will somit einerseits eine bedeutungsvolle Basis für die Identifikation formulieren, andererseits den strittigen Bezug auf Traditionen und Religionen vermeiden, oder besser: dezidiert offen lassen. Die Bezugnahme auf Werte erfüllt in diesem Kontext die Funktion einer Diskursbrücke, indem sie zwischen konkurrierenden und konfligierenden Überzeugungssystemen vermittelt. Dadurch übernimmt sie im pluralistischen Kontext die integrierende Funktion und nimmt damit jene Position ein, die in der vor-pluralistischen Gesellschaft der Bezugnahme auf eine religiöse Grundlage zukam. Beachtet man die diskursive Rolle dieses Wertkonzepts, so wird auch deutlich, wie die Wertesprache der gestiegenen Bedeutung gesellschaftlicher Diskurse Rechnung trägt.¹⁷ In der pluralistischen Gesellschaft können Grundsatzkonsense weitaus weniger vorausgesetzt werden als in den relativ homogenen nationalen Gesellschaften. Sie müssen in höherem Maße jeweils neu hergestellt und vergewissert werden. Daher wächst europäischen Debatten ein bedeutender Stellenwert zu. Die diskursiven Vorzüge der Wertesprache bestehen darin, dass die Ebene der evaluativen Grundoptionen im Politischen adressierbar bleiben, ohne dass eine Festlegung auf eine eindeutigeren Begrifflichkeit erfolgen muss und ohne dass die strittigen

¹⁷ Zur theoretischen Herleitung und ausführlichen Entfaltung dieser Konzeption von Werten vgl. Mandry 2009b, S. 165–230.

weltanschaulichen Einbettungen dieser Wertvorstellungen in ein Gruppenethos behandelt werden müssen. Mittels der relativ vagen Wertsemantik kann eine fragile Anerkennung von Pluralismus auch auf der Ebene der fundamentalen Voraussetzungen des politischen Gemeinwesens realisiert werden, wenn auch, wie das Beispiel der Europäischen Union zeigt, nur ein pragmatisches, aber kein grundsätzliches Stillstellen von Konflikten erreicht wird. Die in der Kritik oft unterstrichene Schwäche der Werte, dass sie inhaltlich unscharf sind, ist in dieser Hinsicht eine Stärke: Sie öffnet zur öffentlichen, gesellschaftlichen Debatte, weil sie nicht auf eine bestimmte Begründung und auch nicht auf ganz präzise umrissene Konzepte festlegt. Aber damit können diskursiv jeweils Gründe eingespeist werden, die in den unterschiedlichen, aber möglicherweise ähnlichen oder komplementären Erfahrungen unterschiedlicher Gruppen basiert sind.

Ausblick

Das Fazit aus diesen Überlegungen soll in Form eines Ausblicks aus christlich-ethischer Sicht erfolgen. Es gliedert sich in drei Punkte. Zum ersten mögen Werte als Identifikationsgrößen als nur zweitbeste Lösung gegenüber der Bejahung des christlichen Erbes in einem europäischen Verfassungstext erscheinen. Freilich kann die Verlagerung auf die mittlere Ebene politischer Werte auch als eine dem gesellschaftlichen Pluralismus angemessene Lösung gesehen werden, jedenfalls sofern die Verbindung mit den beiden anderen Wertebenen nicht aus dem Blick gerät. Allerdings hat der europäische Diskurs über Werte auch deutlich gemacht, dass der Pluralismus eine anspruchsvolle Lage ist, der von allen Beteiligten erfordert, Anerkennung nicht nur zu fordern, sondern sie auch zu gewähren. Das ist in den Debatten wohl nicht immer gelungen; wobei man streiten kann, wer mehr Sensibilität für die andere Seite hat erkennen lassen. Jedenfalls ist Pluralismus eine Aufgabe, an der in Europa weiterhin zu arbeiten ist, und zwar in Anerkennung, nicht in Ausblendung der Differenzen und der Gründe der jeweils anderen Seite. Die Rolle der „Metawerte“ - Anerkennung von Pluralismus,

Toleranz und Nichtdiskriminierung kann bei dieser Aufgabe nicht überschätzt werden.

Zweitens haben die Debatten erkennen lassen, dass in der Auseinandersetzung um das „Erbe Europas“ die Fronten nicht immer gerade verliefen. Gerade der innerchristliche sowie der innerreligiöse Pluralismus in der Frage, ob und wenn ja, in welcher Weise ein Religionsbezug in die Verfassung aufgenommen werden soll, verweist auf die unterschiedlichen historischen Erfahrungen, die von den Vertretern der verschiedenen Nationen, Konfessionen, Religionen, Weltanschauungen und Ethnien gemacht wurden und oft weniger mit ihrer Konfessionszugehörigkeit als solcher zu tun haben, als mit der Tatsache, ob sie sich in einer gesellschaftlichen Mehrheits- oder Minderheitsposition befinden oder befunden haben (vgl. dazu auch Mandry 2010, S. 42–45).

Drittens verweist die Ebene der Tiefenwerte darauf, dass es auch eine Art „Verantwortung für Werte“ gibt. Denn politische Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Achtung der Menschenwürde verdanken ihre Bindungskraft zwar den Erfahrungen, aus denen sie sich ergeben und geradezu aufdrängen, aber sie müssen doch in einen Überzeugungshorizont eingepasst werden, von dem sie wiederum Sinngehalte aufnehmen und in dessen Kontext ihr Charakter als Wert sich für die Gläubigen (oder die Anhänger von Weltanschauungen) erst umfassend erfassen lässt. Aus diesen Überzeugungshorizonten – Christen sprechen hier von ihrem Glauben, den sie gemeinschaftlich bekennen und leben – erwächst auch das Engagement, sich im politischen Leben und in der Gesellschaft für Werte einzusetzen und sich auch an Auseinandersetzungen über Werte und ihre jeweilige Relevanz zu beteiligen. Ohne ein solches öffentliches Engagement für Werte würde deren gesellschaftliche Bedeutung schwinden und letztlich ihr Wertcharakter verlustig gehen. Werthaltungen speisen sich aus Überzeugungs- und Überlieferungsquellen, aus lebendig gehaltenen Glaubens- und Wertüberzeugungen, und Werte verblassen, wenn diese privatisiert werden und nicht auch öffentlich artikuliert, diskutiert und erfahren werden können. Ohne eine aktive

Zivilgesellschaft würden europäische Werte auf der Proklamationsebene verbleiben.

Professor Dr. Christof Mandry war Mitarbeiter am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Seit 2009 Gastprofessor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie und Christliche Sozialwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

Literaturverzeichnis

Anderson, Benedict (1998): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Erw. Ausg. Berlin: Ullstein.

Blumenberg, Hans (1997): Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß. Stuttgart: Reclam.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 67–91.

Brunn, Gerhard (2002): Die Europäische Einigung von 1945 bis heute. Stuttgart: Reclam.

Delhey, Jan (2004): Transnationales Vertrauen in der erweiterten EU. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, H. B 38/2004, S. 6–13.

Denz, Hermann (Hg.) (2002): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa. Wien: Czernin Verl.

Gasteyger, Curt (2001): Europa von der Spaltung zur Einigung. Darstellung und Dokumentation, 1945 - 2000. Vollst. überarb. Neuauf. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Goerlich, Helmut; Huber, Wolfgang; Lehmann, Karl (Hg.) (2004): Verfassung ohne Gottesbezug. Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (Theologische Literaturzeitung Forum, 14).

Göler, Daniel (2006): Deliberation - ein Zukunftsmodell europäischer Entscheidungsfindung. Analyse der Beratungen des Verfassungskonvents 2002 - 2003. Baden-Baden: Nomos (Analysen zur europäischen Verfassungsdebatte der ASKO-Europa-Stiftung und des Instituts für Europäische Politik, 7).

Häberle, Peter (1982): Präambeln im Text und Kontext von Verfassungen. In: Listl, Joseph; Schambeck, Herbert (Hg.): Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Festschrift für Johannes Broermann. Berlin: Duncker & Humblot, S. 211–249.

Habermas, Jürgen (1994): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4., überarb. und erw. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2004): Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich. In: Habermas, Jürgen: Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 68–82.

Halman, Loek; Luijckx, Ruud; van Zundert, Marga (Hg.) (2005): Atlas of European values. Leiden: Brill (European values studies).

Heit, Helmut (2004): Europäische Identitätspolitik in der EU-Verfassungspräambel. Zur Ursprungsmythischen Begründung eines universalistischen europäischen Selbstverständnisses. In: Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie, Jg. 90, S. 461–477.

Joas, Hans; Mandry, Christof (2005): Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft. In: Schuppert, Gunnar Folke; Pernice, Ingolf; Haltern, Ulrich (Hg.): Europawissenschaft. Baden-Baden: Nomos, S. 541–572.

Johannes Paul II. (28.06.2003): Ecclesia in Europa. Nachsynodales Schreiben an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema "Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa". Herausgegeben von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 161).

Kalinowski, Wojtek (2002): Les institutions communautaires et "l'âme" de l'Europe. La mémoire religieuse en jeu dans la construction européenne. In: Commissariat Général du Plan (Hg.): Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne. Paris: La Documentation Française, S. 41–52.

Kämpf, Heike (2006): Das ambivalente Erbe der philosophischen Hermeneutik. Zum produktiven Scheitern historischer Selbstvergewisserung europäischer Identität. In: Schöning, Matthias; Seidendorf, Stefan (Hg.): Reichweiten der Verständigung. Intellektuellendiskurse zwischen Nation und Europa. Heidelberg: Winter (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 227), S. 174–190.

Mandry, Christof (2009a): Die Frage nach der Identität der EU und die Religion(en). In: Malik, Jamal; Manemann, Jürgen (Hg.):

Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld. Münster: Aschendorff, S. 11–28.

Mandry, Christof (2009b): Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union. Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges. (Denkart Europa, 9).

Mandry, Christof (2010): Zwischen Mobilisierungsinstrument und Verständigungsbrücke. Religion und Werte im Verfassungsprozess der Europäischen Union. In: Malik, Jamal (Hg.): Mobilisierung von Religion in Europa. Frankfurt, M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang, S. 35–53.

Mazower, Mark (2005): Der dunkle Kontinent - Europa und der Totalitarismus. In: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 367–385.

Mehdi, Rostane (2003): L'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnel. In: Revue française de droit constitutionnel, Jg. 54, S. 227–248.

Meyer, Thomas (2004): Die Identität Europas. Der EU eine Seele. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Münch, Richard (1998): Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 66–109.

Schambeck, Herbert (2007): Die Bedeutung der Präambel und des Gottesbezuges im Entwurf des Europäischen Verfassungsvertrages.

In: Ennuschat, Jörg; Geerlings, Jörg; Mann, Thomas; Pielow, Johann Ch. (Hg.): *Wirtschaft und Gesellschaft im Staat der Gegenwart. Gedächtnisschrift für Peter J. Tettinger*. Köln: Heymanns, S. 627–643.

Scharpf, Fritz W. (2005): *Legitimationskonzepte jenseits des Nationalstaats*. In: Schuppert, Gunnar Folke; Pernice, Ingolf; Haltern, Ulrich (Hg.): *Europawissenschaft*. Baden-Baden: Nomos, S. 705–741.

Schmitt, Carl (1979): *Die Tyrannei der Werte*. In: Schmitt, Carl; Jüngel, Eberhard; Schelz, Sepp (Hg.): *Die Tyrannei der Werte*. Hamburg: Luther. Verl.-Haus, S. 9–43.

Taylor, Charles (2003): *Religion, politische Identität und europäische Integration*. In: *Transit*, H. 26 (Winter 2003/2004), S. 166–186.

Weninger, Michael H. (2007): *Europa ohne Gott. Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges.

Zulehner, Paul M.; Denz, Hermann (1994): *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos-Verl.

Dr. Kolja Naumann

Die Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel des Vertrages von Lissabon – Rhetorik oder Rechtssatz?

Gott in die Europäische Verfassung? Diese Frage bewegte die Feuilletons wie keine andere bei den Diskussionen über einen Europäischen Verfassungsvertrag. Ausgiebig wurde diskutiert, ob die Präambel das religiöse Erbe Europas, dessen christliches Erbe oder gar die Verantwortung der vertragsschließenden Staaten vor Gott erwähnen sollte. Vehement forderte etwa Joseph Weiler, renommierter amerikanischer Europarechtler, jüdischer Abstammung, eine Erwähnung des christlichen Erbes Europas.¹

Der gefundene Kompromiss lautete dann auf die Erwähnung des kulturellen, religiösen und humanistischen Erbes Europas, aus dem die Union schöpfen sollte. So ausgiebig diese Frage in der Zeit vor 2004 diskutiert wurde, so still wurde es danach um die religiöse Referenz. Diese fand Eingang in die Präambel des neuen Unionsvertrags in der Fassung des Vertrags von Lissabon. Gefochten wurde über sie nicht mehr.

Der Vertrag von Lissabon hat eine immense politische Bedeutung für die weitere Vertiefung der politischen Integration der Union – auch durch den Versuch, die Bürger mehr für die Europäische Idee zu begeistern. Es handelt sich bei diesem Vertrag jedoch vorrangig um einen Rechtstext. Und Inhalte eines Rechtstextes werden in aller Regel rechtliche Aussagen enthalten. Dennoch waren Argumente rechtlicher Natur in der Debatte um die Präambel des Verfassungsvertrags selten im Mittelpunkt des Interesses. Wenn doch, dann meist dergestalt, dass die eigene politische Position durch rechtliche Behauptungen gestützt werden sollte. Französische

¹ *Weiler*, Ein christliches Europa, Salzburg München 2004.

Laizisten argumentierten, dass derjenige, der einen Gottesbezug hinnehme, es auch hinnehmen müsse, dass die Union Abtreibungen verbiete. Wollten Befürworter des Gottesbezugs Ängste abbauen, dann wurde schlicht behauptet, ein solcher habe natürlich keinesfalls rechtliche Auswirkungen.

In der Präambel des EU-Vertrags heißt es nun also: „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe ...“. Weitergehend diskutierte Versionen wie eine ausdrückliche Nennung Gottes oder die Betonung des christlichen Erbes Europas werden im folgenden Beitrag nur knapp erwähnt, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser Vorschläge aus rechtlicher Sicht deutlich zu machen.

Eines kann vorab festgestellt werden: Die Tatsache, dass der Inhalt der Präambel bei den Debatten über den Verfassungsvertrag so leidenschaftlich diskutiert wurde, lässt keine Rückschlüsse auf deren normative Bedeutung zu. Über Symbolik lässt sich ebenso trefflich streiten wie über Rechtssätze. Genauso wenig wird man aber, aufgrund des „Durchwinkens“ der Präambel bei der Beschlussfassung über den Vertrag von Lissabon, eine rechtliche Wirkung verneinen können.

Die Untersuchung der rechtlichen Wirkung einer religiösen Referenz in der Vertragspräambel stellt den Juristen vor eine ihm ungewohnte Aufgabe. Gemeinhin beschäftigt er sich mit der Frage, wie eine Norm auszulegen und anzuwenden ist; wie sich eine Norm zu anderen Normen verhält oder wann sie nichtig ist. Im Falle eines Gottesbezugs in der Präambel muss die Frage beantwortet werden, ob es sich überhaupt um eine Norm handelt und wenn ja, welcher Inhalt hier diese, dem Juristen fremde Form gefunden hat. Die Aufgabe wird dadurch erschwert, dass der rechtliche Charakter von Präambeln ambivalent ist; Rechtsgeschichtlich und rechtsvergleichend oszillieren sie zwischen unverbindlicher Verfassungslyrik bis hin zum Kern der Verfassung. Mangels einer gesicherten Metaregel, die festlegt wie Präambeln wirken, bleibt nur ein vergleichender Blick in verschiedene Rechtssysteme, um die unterschiedlichen Möglichkeiten verlässlich herauszuarbeiten. Dabei

erfordert der Zwittercharakter der Union, die auch nach dem Reformvertrag eine supranationale, föderative Einheit, weder Staat noch Staatenbund bleibt, einen umfassenden Rechtsvergleich.

Zur Untersuchung der normativen Bedeutung einer religiösen Referenz sollen zunächst die rechtlichen Auswirkungen von Präambeln im nationalen Verfassungsrecht, im Völkerrecht und in den bisherigen europäischen Gründungsverträgen untersucht werden. Da in aktuellen völkerrechtlichen und bisherigen europäischen Verträgen keine religiösen Referenzen enthalten waren, können deren Auswirkungen nur im nationalen Verfassungsrecht untersucht werden.

I. Nationales Verfassungsrecht

Präambeln sind im nationalen Verfassungsrecht durchaus üblich. 18 von 27 mitgliedstaatlichen Verfassungen verfügen über eine Präambel, deren Inhalte sich allerdings deutlich unterscheiden. Auch die normativen Wirkungen dieser „Vorreden der Verfassung“ divergieren stark.

1. Deutschland

In Deutschland hat das Bundesverfassungsgericht aus der eher inhaltsarmen Präambel des Grundgesetzes schon im 5. Band seiner Entscheidungssammlung, im KPD-Verbotsverfahren, die normative Wirkung der Präambel abgeleitet.² Diese enthalte das für die Staatsorgane bindende Gebot auf die Wiedervereinigung Deutschlands hinzuarbeiten. Später wurden vom Gericht auch der Erwähnung des vereinten Europas in der Präambel Rechtswirkungen zugesprochen.³ Auch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Vertrag von Lissabon recurriert

² BVerfGE 5, 85 (127); so auch BVerfGE 36, 1 (18f.).

³ BVerfGE 73, 339 (386).

ausdrücklich auf die Präambel des Grundgesetzes, um hieraus die Europarechtsfreundlichkeit des Grundgesetzes abzuleiten.⁴ In dieser Interpretation enthält die Präambel zwar keine exakten Handlungspflichten der Staatsorgane, sie enthält jedoch Staatszielbestimmungen, die die Organe der BRD dazu verpflichten, auf die Verwirklichung dieser Ziele hinzuwirken. Die Präambel ist insbesondere dort von Bedeutung, wo dem Text des Grundgesetzes eine klare Aussage nicht zu entnehmen ist. Hinzuzufügen ist allerdings, dass etwa die Präambelsequenz, dass Deutschland den Frieden der Welt fördern will, angesichts mangelnder Präzision kaum eigenständige rechtliche Wirkungen auslösen kann.

2. Frankreich

Sehr viel weitergehend sind die Auswirkungen der Präambel in Frankreich. Die Verfassung der fünften Republik von 1958 verfügt über keinen eigenen Grundrechtskatalog. Stattdessen enthält die Präambel Verweise auf die Menschenrechtserklärung von 1789 und auf die Präambel der Verfassung der vierten Republik, mit denen sich das französische Volk feierlich verbunden erklärt. Vor die Wahl gestellt, auf eine Grundrechtskontrolle zu verzichten oder die normative Kraft der Präambel anzuerkennen, entschied sich der *Conseil Constitutionnel* nach einigem Zögern für die zweite Möglichkeit.⁵ Die Geltung der Grundrechte wie auch die Bindung des Gesetzgebers an diese wurde mit der Präambel begründet. Angesichts der großen Bandbreite an Rechten in den beiden in Bezug genommenen Texten erhielt der Verfassungsrat so einen weiten Spielraum, den er unterschiedlich ausnützte. Ein äußerst wichtiger Teil des französischen Verfassungsrechts, des sogenannten „*bloc de constitutionnalité*“, gilt im Ergebnis aufgrund

⁴ BVerfGE 123, 267ff., wobei freilich von dieser Europarechtsfreundlichkeit in den folgenden konkreten Ausführungen relativ wenig übrig bleibt.

⁵ CC, Urt. v. 16.7.1971, Rec. 1971, S. 29 – *Liberté d'associations*.

der normativen Wirkung der Präambel. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass die Präambel das französische Verfassungsrecht revolutioniert hat.

3. Portugal

Wiederum im scharfen Kontrast zu diesen weitreichenden rechtlichen Folgen, ist die Präambel der portugiesischen Verfassung trotz ihres Inhalts ohne messbare normative Auswirkungen geblieben. Die zahlreichen in ihr angesprochenen Staatsstrukturprinzipien werden allesamt im späteren Verfassungstext wieder aufgenommen, so dass deren Ableitung aus der Präambel unnötig ist. Die Präambel ist hier bloßes Dekor, denn wenn sich Rechtssätze eindeutig aus den Artikeln der Verfassung ergeben, werden Juristen in aller Regel vermeiden, die Präambel als eigenständigen Rechtssatz aufzufassen. Sie bleibt dann als Auslegungsregel interessant.

4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich dies so deuten, dass Verfassungspräambeln eigenständige Rechtssätze enthalten können, wenn sich der nachfolgende Verfassungstext als lückenhaft erweist. Daneben bringen Präambeln die besondere Bedeutung der in ihr angesprochenen Gesichtspunkte für den Verfassungsgeber zum Ausdruck. Dieser betont hier, welche Wertentscheidungen für ihn von besonderer Bedeutung sind. Dies ist in Auslegungsfragen und Abwägungsentscheidungen zu berücksichtigen.

II. Gottesbezüge

Gottesbezüge sind heute in vier, Verweise auf das christliche Erbe in zwei mitgliedstaatlichen Verfassungspräambeln enthalten. Die Gottesbezüge kommen dabei entweder in Form einer *invocatio trinitatis* vor, also einer expliziten Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit. Dies ist in Irland und Griechenland der Fall. Der deutschen und polnischen Präambel geht demgegenüber jeweils eine *nominatio dei* voran. Das deutsche Grundgesetz beginnt mit der Nennung des

Bewusstseins der Verantwortung vor Gott und den Menschen. 1949 bestand insoweit wohl große Einigkeit, dass es sich dabei um den christlichen Gott handeln sollte.⁶ Heute gehen allerdings die meisten, wenn auch nicht alle deutschen Staatsrechtslehrer davon aus, dass es sich bei der *nominatio dei* um eine neutrale Bezugnahme handele, die als „Chiffre für eine Transzendente Entität“ zu verstehen sei.⁷

Die beiden christlichen Referenzen, in der polnischen und in der slowakischen Verfassung, spielen in der verfassungsrechtlichen Diskussion in beiden Ländern eine untergeordnete Rolle. Abgelehnt wird allerdings schon in Art. 1 S. 2 der slowakischen Verfassung, dass dadurch eine Bindung an eine Religion begründet würde.

Die Aufnahme von Gottesbezügen in die Verfassungstexte war in neuerer Zeit meist in vielen verfassungspolitischen Diskussionen äußerst umstritten und polarisierte die Öffentlichkeit wie kein anderes Thema. Dabei wird ein rechtlicher Gehalt in manchen Stellungnahmen schlicht verneint oder kaum thematisiert. Weitgehend Einigkeit besteht, dass auch die Berufung auf den christlichen Gott keinen „christlichen“ Staat konstituiert, sich nicht gegen die Errungenschaft der Trennung von Kirche und Staat durchsetzt. Trotzdem wird religiösen Referenzen in Verfassungspräambeln zumeist nicht jeder normative Gehalt abgesprochen. So wird etwa die im deutschen Grundgesetz enthaltene *nominatio dei* als Betonung der großen Bedeutung der Religionsfreiheit gelesen⁸ und sie gilt als Hinweis auf die Anerkennung überpositiver Rechtsgrundsätze⁹. Daneben wird in ihr das Gebot der Bewahrung

⁶ Vgl. *Pawlowski*, Rechtstheorie 1988, 409 (410).

⁷ So *Dreier*, in: ders. GG, Präambel, Rn. 33.

⁸ *Ennuschat*, NJW 1998, 953 (955 f.); *Huber*, in: Sachs, GG, Präambel, Rn. 40; *Kunig*, in: vMünch/Kunig, GG, Präambel, Rn. 16.

⁹ *Hofmann*, ZRP 1994, 215 (217).

der natürlichen Lebensgrundlagen erkannt. Schließlich sei sie Anti-Totalitäre Demutsformel, die an die Grenzen menschlicher Herrschaftsgewalt erinnere.

Sehr viel kontroverser fielen Einschätzungen irischer Gerichte zur normativen Bedeutung der *invocatio trinitatis* aus. Diese rechtfertige als Verweis auf das christliche Sittengesetz die Pönalisierung von Homosexualität.¹⁰

Auch Gottesbezüge sind demzufolge nicht bar jeder normativen Wirkung. Die stark säkular geprägte Union wird sich aber mit normativen Wirkungen sicherlich stärker zurückhalten als etwa Irland.

III. Völkerrecht

Schweift der rechtsvergleichende Blick nun weiter, so finden sich auch im zwischenstaatlichen Recht interessante Auswirkungen von Präambeln.

1. Interpretationsfunktion

Im Völkerrecht gehören Präambeln seit langem zum gängigen Bestandteil zwischenstaatlicher Verträge. In Art. 31 Abs. 2 der Wiener Konvention über das Recht der Verträge werden sie als Auslegungshilfe anerkannt. Bei der Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Verträge und deren weniger wichtigem Zusammenhang werden Präambeln grundsätzlich als Inhalt angesehen. Insbesondere nennen die Parteien in den Präambeln häufig die mit dem Vertragsschluss verfolgte Zielsetzung. Die häufig schwierig zu beantwortende Frage nach dem Ziel des Vertrages kann so von der Präambel verbindlich beantwortet werden. So kann sie in der gemeinhin als besonders wichtig angesehenen, Sinn und Zweck des Vertrages heranziehenden teleologischen Auslegung eine gewichtige Rolle spielen.

¹⁰ Hogan, AJCL 1987, 47 (77 ff.).

2. Eigenständige Rechtsnormen

Der Ableitung eigenständiger Rechtspflichten aus Präambeln stehen Staatenpraxis und Völkerrechtslehre allerdings skeptisch gegenüber. Im Gegensatz zum nationalen Recht werden Präambeln selten dazu genutzt, einen lückenhaften Vertragstext zu vervollständigen. Zwar findet sich in den wenigsten Stellungnahmen eine kategorische Ablehnung der Möglichkeit solcher Präambelfunktionen. Allgemein wird jedoch angenommen, dass hierbei äußerste Vorsicht angezeigt ist. Denn völkerrechtlich lässt sich grundsätzlich annehmen, dass die Verortung einer Aussage in der Präambel bedeutet, dass die Vertragsparteien hier keine eigenständigen Rechtspflichten begründen wollten.

Dieser Befund wird insbesondere durch die Europäische Menschenrechtskonvention bestätigt. Deren Präambel kommt in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte eine bedeutende Auslegungsfunktion zu. Insbesondere eine stark erweiternde Auslegung der Justizgrundrechte wird mit ihr begründet.¹¹ Immer wieder wurden auch Abwägungen unter Rekurs auf die Präambel entschieden. Der EGMR hat aber aus der Präambel keine zusätzlichen Grundrechte abgeleitet.

Der Befund im Völkerrecht divergiert so leicht vom nationalen Verfassungsrecht. Die Präambel wird hier nicht zur Begründung eigenständiger Rechtspflichten genutzt. Ihre Auslegungsfunktionen sind dafür umso wichtiger.

IV. Europarecht

Auch im Europarecht sind solche Auswirkungen denkbar. Die Gründungsverträge von EU und EG haben bisher alle Präambeln enthalten, aus denen sich klar die Entwicklung von einer Wirtschafts- zu einer Wertegemeinschaft ablesen lässt.

¹¹ Grundlegend EGMR, Urt. v. 21.2.1975, Série A n°18, Rn. 34 – Golder.

Insbesondere die Präambel des Europäischen Gemeinschaftsvertrags von 1957 hat in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangt. Der EuGH hat immer wieder auf sie rekurriert, um seine besonders integrationsfreundliche Auslegung der Artikel des Vertrages zu begründen.¹²

Er hat unter anderem eines der für die Effektivität des Europarechts essentiellen Merkmale, die unmittelbare Wirkung einer Norm, aus der Präambel abgeleitet. Dies geschah schon in der für das Europarecht grundlegenden *van Gend & Loos*-Entscheidung im Jahre 1963.¹³ Dies bedeutet, dass das Europarecht auch im nationalen Recht unmittelbare Wirkung zeitigt und damit insbesondere, dass sich Individuen direkt auf dieses Recht berufen können. Juristischer Anknüpfungspunkt für dieses zunächst sehr kontroverse Ergebnis war unter anderem, dass die Präambel unmittelbar die Völker Europas anspricht und dies dafür spreche auch die Völker, also die Bürger Europas, direkt von dem Gemeinschaftsrecht profitieren zu lassen.

Auch die besonders strenge Auslegung der Wettbewerbsbestimmungen hat der EuGH mit der Präambel begründet.¹⁴ Hier war für ihn entscheidend, dass die Präambel deutlich zum Ausdruck bringe, dass die Union gerade auf das Erreichen eines barrierefreien Markts abziele.

Schließlich ließe sich auch die das Europarecht dominierende Auslegungsmaxime des *effet utile* mit dem Verweis auf die Präambel begründen. Denn die hierin angesprochene „immer

¹² Ausführlich zum ganzen *Kulow*, Inhalte und Funktionen der Präambel des EG-Vertrages, Bayreuth 1997.

¹³ EuGH, C-26/62, Slg. 1963, S. 3 (23) – van Gend & Loos.

¹⁴ Siehe EuGH, C-56/64, Slg. 1966, S. 321 (388) – Consten GmbH und Grundig Verkaufs-GmbH.

engere Union“ lässt sich durch eine Auslegungsmethode, die jeder Norm den maximalen Nutzen für die EU abgewinnen will, effizient erreichen. Die Präambel des EGV hat sofern in ganz zentralen Bereichen der Auslegung des Vertrags eine bedeutende Rolle gespielt.

Auch die Präambeln der Einheitlichen Europäischen Akte und des Europäischen Unionsvertrags, zwei späteren Gründungsverträge, hat der EuGH zur Auslegung oder für Abwägungsentscheidungen in Bezug genommen. Dies ist umso bemerkenswerter, als diese Präambeln der Jurisdiktion des EuGH grundsätzlich entzogen sind. Im Rahmen einer einheitlichen Vertragsauslegung sah sich der EuGH jedoch dennoch dazu befugt, die Präambeln heranzuziehen.

Die Präambel der EEA enthielt erstmals in den Europäischen Gründungsverträgen eine Nennung der Grundrechte. Der EuGH hatte Grundrechte schon vorher richterrechtlich entwickelt und anerkannt. Nach Inkrafttreten der einheitlichen Europäischen Akte konnte er deren Präambel jedoch eine späte Bestätigung seiner Rechtsprechung entnehmen.¹⁵

Die Präambel des EUV hat er zur Begründung der hohen Bedeutung des Demokratieprinzips in der Union herangezogen. Dass die Union hier als eine „demokratische Union“ benannt wird, haben gerade auch die Generalanwälte am EuGH in ihren Schlussanträgen immer wieder betont, um eine „demokratische“ Auslegung des Vertrags, was immer das im Einzelfall bedeutete, zu gewährleisten.¹⁶

Als Fazit lässt sich so festhalten, dass sich im Europarecht bedeutende Auswirkungen der Präambel für die Auslegung der Verträge

¹⁵ EuGH, C-249/86, Slg. 1989, S. 1263, Rn. 10 – Kommission ./ Deutschland; EuGH, C-112/00, Slg. I-2003, S. 5659, Rn. 72 – Schmidberger.

¹⁶ GA *Jacobs*, Schlussanträge vom 12.12.2002, C-171/01, Slg. I-2003, S. 4304, Rn. 46 – Wählergruppe Gemeinsam.

und für Abwägungsentscheidungen beobachten lassen. Auch hier enthält die Präambel regelmäßig keine eigenständigen Rechtspflichten. Sie wird aber genutzt, um der Europäischen Integration eine Richtung zu geben.

V. Die religiöse Referenz im Vertrag von Lissabon

Diese rechtsvergleichenden Beobachtungen sind Ausgangspunkt, um einigermaßen verlässliche Aussagen über rechtliche Wirkungen der religiösen Referenz im Unionsvertrag in der Fassung des Vertrags von Lissabon zu treffen.

Dazu soll vorab Folgendes festgehalten werden:

1. Grundsätzliches

Einem Gottesbezug oder der Bezugnahme auf das religiöse Erbe kann – in Anlehnung an die normative Wirkung von Präambeln im Allgemeinen und Gottesbezügen in Präambeln im Besonderen – nicht pauschal jede rechtliche Bedeutung abgesprochen werden. Insbesondere das Argument, aufgrund der Laizität der Union kämen rechtliche Auswirkungen nicht in Betracht, kann nicht überzeugen. Zu fragen wird vielmehr sein, ob angesichts einer religiösen Referenz die Behauptung, die EU folge einer Laizität im französischen Sinne, aufrechtzuerhalten ist.¹⁷

Allerdings ist es aufgrund der äußerst offenen Formulierung auch nicht möglich, einer Referenz auf das religiöse Erbe Europas eigenständige Handlungspflichten der Unionsorgane zu entnehmen.

¹⁷ *Willaime*, in: Leustean/Madeley, Religion, Politics and Law in the European Union (2010), S. 17 (21) versucht eine Umdeutung des Begriffs der „*Laïcité*“ in Richtung eines Systems, das Religionsfreiheit, Gleichheitssatz und respektive Autonomie von Staat und Religionsgemeinschaften anerkennt. Ein solches Verständnis würde mit einer religiösen Referenz nicht kollidieren.

Dies gilt umso mehr, als die neuen Gründungsverträge in vielfacher Weise Interessen der Religionen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften berücksichtigen. So wird für den EuGH aller Voraussicht nach schlicht kein Anlass bestehen, aus der religiösen Referenz neue Rechte herzuleiten.

Auch ein oft erwähntes Missverständnis soll hier kurz ausgeräumt werden. Dass die Union aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas schöpft, wird nicht zu einer Übernahme religiöser Lehren in wertgebundenen Abwägungsentscheidungen führen. Zwar kann in diesen Entscheidungen das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas“ in Rechnung gestellt werden und bei der Auslegung bestimmter Normen – wie später zu zeigen sein wird – berücksichtigt werden. Primär müssen diese Fragen aber anhand einer dogmatisch schlüssigen Auslegung der einschlägigen Normen der Verträge beurteilt werden. So wird sich weder die Frage der Förderung der Embryonenforschung noch die der europarechtlichen Beurteilung von Abtreibungen, soweit letzteres angesichts schmaler Kompetenzen der EU überhaupt von Bedeutung ist, aufgrund einer religiösen Referenz abschließend beurteilen lassen.

2. Beitritt der Türkei zur Union

Ähnliches gilt für die viel diskutierte Frage eines türkischen Unionsbeitritts. Auch hierfür enthält eine Erwähnung des religiösen Erbes Europas keine Antwort. Die vorstehenden Beiträge in diesem Band haben dargestellt, wie vielseitig sich das religiöse Erbe Europas gestaltet. Nun aus diesem Erbe einen Ausschluss islamisch geprägter Staaten aus der Union schließen zu wollen, ist nicht gangbar.

Dies würde juristisch betrachtet selbst im Falle der ausdrücklichen Erwähnung des „christlichen Erbes Europas“ gelten. Denn die christliche Prägung eines Landes würde durch die Erwähnung des christlichen Erbes Europas in der Präambel nicht zur Beitrittsvoraussetzung. Die Beitrittsvoraussetzungen regelt allein Art. 49 EUV, der einerseits postuliert, dass das beitriftswillige Land die

Werte des Art. 2 EUV achten und fördern muss und es sich zum anderen um einen europäischen Staat handeln muss. Beide Voraussetzungen schließen islamisch geprägte Länder nicht prinzipiell aus.

Durch die Erwähnung des christlichen Erbes Europas in der Präambel würde zum einen die Definition eines europäischen Landes in Art. 49 EVV nicht auf christlich geprägte Länder verengt. Zwar kann der Europabegriff des Art. 49 EVV sich nach ganz überwiegender Meinung durchaus verändern.¹⁸ Es ist jedoch aus juristischer Sicht kaum ersichtlich, warum nun gerade die Präambelnennung des Christentums die Grenzen Europas im Sinne des Art. 49 abschließend definieren sollte.

Auch wird die christliche Prägung durch die Erwähnung in der Präambel nicht als unabdingbare Grundlage für die Achtung der Grundsätze der Union postuliert. Ob diese Grundsätze beachtet werden, ist weiterhin anhand der in der Türkei vorgefundenen Verhältnisse zu beantworten.

Die Frage des türkischen EU-Beitritts wäre nicht durch Erwähnung des christlichen Erbes präkludiert worden, sondern wäre weiter politisch zu entscheiden gewesen. Sollte dieser Beitritt primärrechtlich verhindert werden, so müsste direkt an den geschriebenen Beitrittsvoraussetzungen angesetzt werden und nicht an der nur indirekt wirkenden Präambel.

3. Die neue Religionsfreundlichkeit des Unionsrecht

Lassen sich einer religiösen Referenz keine neuen autonomen Handlungs- oder Unterlassungspflichten entnehmen, so beinhaltet sie ein Präjudiz für das sich entwickelnde europäische Religionsverfassungsrecht. Die Union erkennt durch die Präambel ausdrücklich an, dass sich das rechtliche Fundament, auf dem sie heute steht – Demokratie, rule of law, Menschenrechte – unter

¹⁸ vHippel, RuP 2004, 13 (15).

anderem aus dem religiösen Erbe Europas entwickelt hat und sie daraus weiterhin schöpfen will. Die positive Bedeutung von Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wird durch die Präambel des neuen Gründungsvertrags gewürdigt.

Eine Förderung des Atheismus durch die Union oder ein religionsblinder Laizismus sind damit ausgeschlossen. Denn wenn die Union zu Beginn der Präambel ihres neuen Gründungsdokuments kundtut, dass sie aus dem religiösen Erbe Europas bei ihrer Weiterentwicklung schöpfen will, so stehen hiermit atheismusfördernde Maßnahmen nicht in Einklang.

Gleichzeitig, und das ist sicherlich der praxisrelevantere Aspekt, bedeutet dies, dass die Union davon ausgeht, dass Religion einen Platz in der Öffentlichkeit hat. Damit fällt eine Vorentscheidung in der Frage, wie sich der Umgang der Union mit Glaubensgemeinschaften in Zukunft gestalten wird. Einem französischen Laizismusverständnis, nach dem Religion ein privates Phänomen sei und deshalb in der *sphère publique* nichts zu suchen habe, wird man nicht folgen können, wenn das religiöse Erbe in der Präambel explizit angesprochen wird. Denn hier wird die Religion juristisch sichtbar gemacht und wenn die Präambel diese so zur öffentlichen Sphäre rechnet, dann kann sie nicht danach, im Sinne des französischen Laizismus, aus dieser ausgeklammert werden.

Vielmehr wird ein europäisches, sich in Entwicklung befindliches Religionsverfassungsrecht in Richtung einer neuen Religionsfreundlichkeit vorgezeichnet. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften werden als für die Union wichtiger Partner anerkannt. Ihnen käme bei einer weiter fortschreitenden Integration eine wichtige Rolle zu und es wäre die Erwartung der Union, dass sie die europäische Integration fördern. Diese hervorgehobene Rolle ist für die Kirchen und Religionsgemeinschaften fraglos ein großer Fortschritt, berücksichtigte doch das Recht der Union die Belange dieser Gemeinschaften bisher kaum. Bei dem Versuch „Europa eine Seele“ zu geben, wie es der ehemalige Kommissionspräsident Jacques Delors ausgedrückt hat, stünden die Kirchen so mit in erster Reihe.

Aus der Präambel wird sich dadurch jedoch keine Privilegierung der Religionsgemeinschaften gegenüber Weltanschauungsgemeinschaften begründen lassen.¹⁹ Denn die Präambel nennt „kulturelles, religiöses und humanistisches Erbe“ in einem Atemzug. Anhand der Beratungen im Konvent lässt sich feststellen, dass mit der Erwähnung des Humanismus gerade auch areligiöse Denkströmungen gemeint waren. Normative Anhaltspunkte einer der Union auch bisher fremden Privilegierung der Religionen sind in den neuen Gründungsverträgen aus gutem Grund weiterhin nicht enthalten.

Allerdings wird sich eine höhere Bedeutung von Religionsgemeinschaften aller Voraussicht nach in der täglichen Arbeit durchsetzen. Denn Weltanschauungsgemeinschaften sind regelmäßig wenig organisiert, es fehlt hier an einem zentralen und mitgliederstarken Ansprechpartner, so dass sich im Dialog die großen Kirchen wohl mehr Gehör werden verschaffen können.

Die in der Präambel zum Ausdruck kommende Religions- und Weltanschauungsfreundlichkeit des Unionsrechts muss bei der Auslegung der Bestimmungen des Vertrages berücksichtigt werden. Dabei bringt das Zusammenspiel von Präambel und den Einzelbestimmungen des Vertrages einen weiteren wichtigen, spezifisch europarechtlichen Gesichtspunkt zum Ausdruck: Zum einen bedeutet Religionsfreundlichkeit, dass die Union, dort, wo sie selbst unmittelbar mit Religionsausübung konfrontiert wird, ein eigenständiges hohes Schutzniveau garantieren muss. Die direkte Konfrontation der Union mit Religionsausübung wird aber bei den im Verfassungsvertrag vorgesehenen Kompetenzen eher selten bleiben. Denn weiterhin verbleiben die meisten Bereiche, die mit dem Religionsverfassungsrecht in Berührung stehen und insbesondere das institutionelle Religionsverfassungsrecht selbst, im ausschließlichen Kompetenzbereich der Mitgliedstaaten.

¹⁹ In diese Richtung jedoch *Ennuschat*, in: Tettinger/Stern, Kölner Gemeinschaftskommentar zur Grundrechtecharta, Art. 22, Rn. 20.

Daneben bedeutet Religionsfreundlichkeit angesichts des Europäischen Subsidiaritätsprinzips und der die nationale Diversität schützenden Regelungen des Art. 17 des neuen Unionsvertrags, und Art. 22 der Grundrechtecharta aber auch eine besondere Berücksichtigung der nationalen religionsverfassungsrechtlichen Regelungen. Insoweit strebt das Europarecht erkennbar keine Nivellierung dieses Schutzniveaus an. Es werden sich also nicht manche Religionsgemeinschaften in Zukunft mit weniger Rechten zufrieden geben müssen, als bisher im nationalen Recht garantiert. Im Umkehrschluss bedeutet dies aber auch, dass das Europarecht den Religionsgemeinschaften im nationalen Recht nicht zu neuen Rechten verhelfen kann. Die in den Verhandlungen über den Verfassungsvertrag von Kirchenvertretern aus einigen Mitgliedstaaten erhobene Forderung nach einem gemeineuropäischen Mindestschutz ist so nicht Wirklichkeit geworden. Sie hätte auch leicht zu einer europäischen Überlagerung des nationalen Religionsverfassungsrechts führen können und den deutschen Kirchen angesichts des überdurchschnittlichen deutschen Schutzniveaus kaum Vorteile gebracht. Die Religionsfreundlichkeit begründet so keine Kompetenzen der Union; jeder Mitgliedstaat bleibt befugt „seine Religionsgemeinschaften“ so zu behandeln wie er will – zwischen Staatskirche und bloßem Ignorieren. Eine andere Frage ist hierbei, welche Vorgaben die EMRK den Mitgliedstaaten dafür macht; dies betrifft das Unionsrecht jedoch allenfalls indirekt.

4. Die einzelnen Vorschriften des europäischen Religionsverfassungsrechts

Im Lichte der in der Präambel zum Ausdruck kommenden Religionsfreundlichkeit sind vor allem die religionsverfassungsrechtlichen Vorschriften auszulegen. Dies gilt insbesondere für Art. 17 Abs. 1 und 2 AEUV als religionsverfassungsrechtlichem Dreh- und

Angelpunkt des Unionsrechts.²⁰ Dieser schreibt vor, dass die Union die nationalen Rechte der Religionsgemeinschaften zu achten hat und sie nicht beeinträchtigen darf. Die Vorschrift übernimmt so wörtlich die dem Vertrag von Amsterdam beiliegende Erklärung Nr. 11. Als bloßer Bestandteil einer Erklärung zum Vertrag war diese jedoch seinerzeit nicht rechtsverbindlich, sondern nur bei der Auslegung anderer Vertragsbestimmungen zu berücksichtigen. Dies führte im bisherigen Unionsrecht dazu, dass der Schutz der Rechte der Religionsgemeinschaften nur im Rahmen des Schutzes der nationalen Identität im Sinne des Art. 6 Abs. 3 EUV möglich war. Lediglich die Teile des nationalen Religionsverfassungsrechts waren vor der Verdrängung durch Unionsrecht geschützt, die sich als Ausdruck der nationalen Identität interpretieren ließen.

Diesem Mangel hilft der Vertrag von Lissabon ab, indem er die Kirchenerklärung als vollgültigen Bestandteil in die Verträge integriert. Durch die religiöse Referenz wird die Schutzrichtung des Art. 17 AEUV verdeutlicht. Dieser schützt nicht mehr nur die Normen, die Bestandteil der nationalen Identität sind. Es erscheint überzeugend anzunehmen, dass Art. 17 AEUV nicht nur die religionsverfassungsrechtlichen Grundentscheidungen des nationalen Rechts, sondern die Rechte der Kirchen und Religionsgemeinschaften nach nationalem Recht als solche schützt. Um ein Beispiel für Deutschland zu geben: Er schützt nicht nur den öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen, sondern etwa auch die Kirchensteuer und wichtige Bestandteile der kirchlichen Selbstbestimmung. Auch angesichts der in der Präambel zum Ausdruck kommenden Religionsfreundlichkeit erscheint es überzeugend, nicht mehr die nationale Identität, sondern die Rechte der Religionsgemeinschaften als solche als Schutzgut des Art. 17 AEUV anzusehen. Die Vorschrift dürfte dahingehend auszulegen sein, dass die Union verpflichtet ist, die im jeweiligen nationalen Recht

²⁰ Siehe zur Vorgängervorschrift im Europäischen Verfassungsvertrag *Muckel*, DÖV 2005, 191 (196); *Robbers*, in: FS-Listl, S. 753.

strukturenbenden und charakteristischen Rechte in substantiellem Umfang zu achten. Ihr kann aber kein absolutes Eingriffsverbot in diese Recht entnommen werden, zumindest was faktisch-mittelbare Eingriffe erfasst. Denn vielfach werden Rechtsakte der Union, unter Umständen auch unbeabsichtigt, Privilegien von Religionsgemeinschaften im nationalen Recht mit beeinträchtigen. So ist etwa, wenn der Europäische Gerichtshof das Ehegattensplitting beschränkt steuerpflichtigen Pendlern gewähren will, davon das Einkommenssteueraufkommen und damit auch das Kirchensteueraufkommen in Deutschland betroffen. Dass die Kirchen aber, wenn sie an staatlichen Systemen partizipieren, auch die durch das Europarecht bedingten Einschränkungen hinnehmen müssen, liegt auf der Hand.

Die Dialogverpflichtung des Art. 17 Abs. 3 EUV ist Ausdruck der Anerkennung der Bedeutung der Kirchen und des wünschenswerten, partnerschaftlichen Zusammenwirkens. Der Dialog muss eine positive Qualität aufweisen. Auf die umstrittene Frage, inwieweit die Union bei der Auswahl der Diskussionspartner an die Anerkennung in den Mitgliedstaaten gebunden ist, würde sich eine religiöse Referenz kaum auswirken. Der Wortlaut der Vorschrift spricht für eine strikte Bindung. Andererseits wären damit Probleme verbunden, etwa die Verpflichtung zum Dialog mit islamistischen Extremisten oder Scientology, was für eine gewisse Freiheit der Union bei der Auswahl der Gesprächspartner sprechen mag.²¹ Die Betonung des religiösen Erbes in der Präambel hilft bei der Entscheidung dieser Frage nicht weiter. Denn die Präambel beschränkt den Kreis der dialogfähigen Religionsgemeinschaften nicht auf jene, die schon an der Entstehung des europäischen religiösen Erbes mitgewirkt haben. Andererseits erzwingt auch eine durch die Präambel vorgegebene religionsfreundliche Auslegung der

²¹ Interessante Analyse der Bedeutung von „New Religious Movements“ in diesem Dialog bei *Pastorelli*, in: Leustean/Madeley, Religion, Politics and Law in the European Union, S. 187 ff.

Gründungsverträge nicht, dass jeder Verein, der sich religiös verbrämt, als Religionsgemeinschaft anerkannt werden muss.

Insoweit gibt eine religiöse Referenz keine Argumente für die eine oder die andere Lösung an die Hand. Auch dies ist eine wichtige Erkenntnis: Eine religiöse Referenz mag in einigen Situationen argumentativ herangezogen werden können; oftmals wird eine Argumentation mit ihr jedoch auch unergiebig sein.

Bei der Auslegung, der in Art. 10 der Grundrechtecharta garantierten Religionsfreiheit, ist die religiöse Referenz ebenfalls zu beachten. Die Nennung des religiösen Erbes führt nicht zu einer Begrenzung des Schutzbereichs in dem Sinne, dass nur Religionen hierunter fallen, die in Europas Erbe gewirkt haben oder – im Falle der Aufnahme eines Gottesbezugs – einen historisch tradierten Gottesbegriff anerkennen.

Allerdings spricht eine religiöse Referenz dafür, die Anforderungen an einen Eingriff in die negative Religionsfreiheit nicht zu niedrig anzusetzen. Negative Religionsfreiheit bedeutet, dass der Bürger nicht vom Staat zur Religion gezwungen werden kann und er auch nicht religiösem Werben von Seiten des Staates und u. U. von Privaten ausgesetzt werden darf. Doch hier gilt das oben Gesagte. Wenn die Union zu Beginn ihres Gründungsdokuments die positive Bedeutung des religiösen Erbes offen anspricht, kann nicht gleichzeitig jede Konfrontation eines Unionsbürgers mit religiösen Symbolen als Eingriff in dessen negative Religionsfreiheit werten. Vielmehr ist es dem Bürger zuzumuten, mit religiösen Symbolen von anderen Bürgern konfrontiert zu werden. Ganz ähnlich ja übrigens, wie dies mit den im Sommer 2009 europaweit für Aufsehen sorgenden, sogenannten Atheismus-Bussen der Fall war.

VI. Schutzpflichten

Eine religiöse Referenz kann argumentativ dafür genutzt werden, aus den Religionsgrundrechten Schutzpflichten abzuleiten. Schutzpflichten gehen über die historische Funktion von Grundrechten als Abwehrrechte gegen hoheitliches Handeln hinaus. Sie verlangen

vom Staat den Schutz der Grundrechtsausübung seiner Bürger gegenüber privater Ingerenz.²² Allerdings eröffnen sich der hoheitlichen Gewalt hierbei beträchtliche Ermessensspielräume, so dass nur in sehr wenigen Fällen der Anspruch eines Bürgers auf eine konkrete staatliche Schutzmaßnahme ausgelöst wird.

Die Erwähnung der Religion in der Präambel macht deutlich, dass die Union weiter vom religiösen Erbe Europas profitieren will, wozu die ungestörte Religionsausübung der Unionsbürger gewährleistet werden muss. Insoweit lässt sich eine grundsätzliche Bejahung von Schutzpflichten vertreten. Dies darf jedoch nicht über das damit verbundene, europarechtliche Kompetenzproblem hinwegtäuschen. Schutzpflichten setzen nach einer weithin anerkannten Regel Kompetenzen voraus und begründen sie nicht.²³ Dies gilt gerade im Europarecht, da ansonsten die Grundrechtecharta zu einem ungeahnten Kompetenzreservoir für die Gemeinschaft werden könnte, was die Charta selbst jedoch explizit ausschließt. In vielen Bereichen, in denen der Schutz der freien Religionsausübung gewährleistet werden könnte, etwa dem allgemeinen Ordnungsrecht, fehlt es der Union jedoch von vorneherein an allgemeinen Kompetenzen.

Selbst in Bereichen, in denen Kompetenzen der Union vorhanden sein könnten, insbesondere bei der Bekämpfung von Diskriminierungen, ist weiterhin die Subsidiarität des Unionsrechts zu beachten. Dies bedeutet, dass eine europäische Schutzpflicht nur dann zu bejahen ist, wenn die Mitgliedstaaten zu Schutzmaßnahmen nicht ebenso gut in der Lage sind. Damit dürften in den seltensten Fällen

²² Grundlegend und kritisch hierzu *Szczekalla*, Die sogenannten grundrechtlichen Schutzpflichten im deutschen und europäischen Recht, 2002.

²³ *Ehlers*, in: ders., Europäische Grundrechte, § 14, Rn. 24; *Suerbaum*, EuR 2003, 390 (409 ff.).

tatsächlich Schutzansprüche des Bürgers gegen die Union zu bejahen sein.

VII. Abwägungsentscheidungen

Große Bedeutung kann den religiösen Referenzen in Abwägungsentscheidungen zukommen. Solche Entscheidungen sind im nationalen Verfassungsrecht wie auch im Europarecht von herausragender Bedeutung. Die typischerweise weit gefassten Normen in diesen Rechtsbereichen erlauben es oft, gegensätzliche Anliegen unter sie zu subsumieren. So wird man in fast allen verfassungsgerichtlichen Entscheidungen für beide Seiten einzelne Normierungen der Verfassung anführen können und es ist dann regelmäßig die Aufgabe des Richters, eine dieser Seiten zu privilegieren.

Diese Entscheidungen der Richter rufen regelmäßig viel Kritik hervor, kann doch die unterlegene Partei praktisch immer behaupten, der Richter habe nicht Recht angewandt, sondern selbst Politik gemacht. Um diesen Vorwurf zu entgehen oder zumindest doch seine eigene Position mit dem Rechtstext rational zu begründen, kann es für Gerichte eine große Hilfe sein, auf die besondere Bedeutung hinzuweisen, die Verfassungen oder Verträge einem Gesichtspunkt ausdrücklich zubilligt. Und diesen Hinweis auf die besondere Bedeutung der Religion würde nun die Erwähnung des religiösen Erbes geben.

Dies kann in unterschiedlichen Konstellationen eine Rolle spielen, etwa bei der Rechtfertigung von Grundrechtseingriffen, und zwar sowohl wenn eine Beschränkung der Religionsfreiheit auf ihre Verhältnismäßigkeit hin untersucht wird, als auch wenn der Schutz der Union für die Religionsfreiheit die Beschränkung eines anderen Grundrechts rechtfertigen soll. Kollidieren so etwa Tierschutz und Religionsausübungsfreiheit, so mag der Verweis auf die Präambel traditionelle Riten eher rechtfertigen, als dies ansonsten in solch einer Konstellation der Fall wäre.

In diesen Entscheidungen wird in Zukunft das in der Präambel zum Ausdruck kommende besondere Gewicht der Religion Berücksichtigung finden müssen. Dieses kann so von den Unionsorganen besser respektiert werden.

5. Entwicklungsgeschichtliche Auslegung

Entnimmt man der Präambel so einen ersten Auslegungstopos der „Religionsfreundlichkeit“ und kann dies in unterschiedlichen Situationen von Bedeutung sein, so kommt in der Formulierung noch ein anderer, bei der Auslegung zu beachtender, Gesichtspunkt zum Ausdruck.

Laut der Präambel schöpft die Union aus dem „kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas“ aus dem sich Werte der Union entwickelt haben. Die direkte Verbindung zwischen dem Erbe Europas und seinen Werten wird damit deutlich zum Ausdruck gebracht. Das bedeutet insbesondere, dass für die Auslegung der Rechtsnormen des EU-Vertrages auf die historische Bedeutung in der europäischen Geschichte zurückgegriffen werden kann. Dies sei hier nur noch anhand eines Beispiels dargestellt.

Die Europäische Grundrechtecharta, die durch den Verweis in Art. 6 des EUV in der Fassung des Vertrages von Lissabon erstmals Rechtsverbindlichkeit erlangt, garantiert die Menschenwürde. Der Begriff der Menschenwürde zählt sicherlich zu den kaum definierbaren Begriffen in der Rechtswissenschaft. Schon in Deutschland besteht über die Auslegung nur bedingt Einigkeit und in Europa wird sich eine solche noch sehr viel schwieriger herstellen lassen. Der Verweis auf das religiöse und humanistische Erbe wird hier nicht alle Zweifelsfragen beantworten können. Allerdings könnte er bei einigen bestimmten Punkten zur Klärung beitragen.

Das bedeutet keine ausschließliche Interpretation der Menschenwürde anhand christlicher Würdeinterpretationen. Genauso wäre etwa die Würdekonzption Kants angemessen zu berücksichtigen, da auch sie zum humanistischen Erbe Europas gehört. Insoweit erlangt dieser entwicklungsgeschichtliche Auslegungstopos

insbesondere dann Bedeutung, wenn verschiedene Entwicklungslinien eines Begriffs zu gleichen Ergebnissen führen. Die europarechtlich überaus schwierig zu begründende Abwägungsresistenz der Menschenwürde, ließe sich insbesondere mit der christlichen „imago dei“-Lehre und der Kant'schen Würdebegründung rechtfertigen, die jeweils keine Abweichung von der Menschenwürde, und sei es zu noch so noblen Zwecken, dulden.

VIII. Résumé

Zur abschließenden Zusammenfassung dieser Ergebnisse ist festzustellen, dass eine religiöse Referenz selten Auslegungs- oder Abwägungsergebnisse endgültig determiniert. In ihr bringt die Union jedoch die hohe Bedeutung, die sie Religion, Weltanschauung und Glaubensfreiheit zubilligt, zum Ausdruck. Diese Religionsfreundlichkeit muss bei der Auslegung des neuen europäischen Gründungsvertrags berücksichtigt werden. Hierin kann ein wichtiger Schritt hin zur Entwicklung eines kohärenten europäischen Systems im Umgang mit Religionen zu sehen sein. Dieser Aspekt sollte auch bei zukünftigen Debatten über die politische Beurteilung der Aufnahme einer religiösen Referenz beachtet werden. Das könnte diesen Debatten, und auch den davon nicht direkt betroffenen soziologischen, politischen und theologischen Fragen, zu etwas mehr Sachlichkeit verhelfen und Hoffnungen und Ängste, die immer wieder mit der Aufnahme eines Gottesbezugs verknüpft wurden, relativieren.

Dr. Kolja Naumann war zum Zeitpunkt der Konferenz wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Völkerrecht an der Universität Köln