

Von der Toleranz zum Recht – Religionen im Einigungsprozess

Silvio Ferrari

I. Einleitung

Das Rezept für eine gute Verfassung besteht aus zwei grundlegenden Zutaten. Zullererst benötigt man ein genaues Bild von der sozialen und politischen Wirklichkeit, die in den Normen der Verfassung festgehalten werden soll: In einer Konstitution müssen sich die Traditionen, Überzeugungen und Werte widerspiegeln, die die Basis für das Zusammenleben einer sozialen Gemeinschaft bilden. Und an zweiter Stelle benötigt man Perspektiven: Eine Verfassung muss in der Lage sein, Hoffnungen zu wecken und neben Zielen auch Wege aufzuzeigen, die zu diesen Zielen führen. Eine Verfassung, die die Wirklichkeit nur abbildet, ist im Augenblick ihrer Entstehung bereits veraltet: Sie muss einen „genetischen Code“ enthalten, der auch die weitere Entwicklung einer nationalen oder - wie im Fall der Europäischen Union - übernationalen Gemeinschaft vorwegnehmen und begleiten kann.

Diese Beobachtungen gelten auch für die gegenwärtige Debatte über die Religion in der zukünftigen Verfassung der Europäischen Union. Wir können nur von der Gegenwart ausgehen: Deshalb ist der erste Teil des vorliegenden Textes einer kurzen Beschreibung der Beziehungen zwischen den Staaten und den Religionen in den Ländern der Europäischen Union gewidmet. Doch zugleich müssen wir auch in die Zukunft blicken, und so sollen in einem zweiten Schritt die Entwicklungsmöglichkeiten ausgewertet werden, die in diesem Beziehungsmodell enthalten sind. Den Abschluss dieses Beitrags bilden sodann einige Betrachtungen über den vom Europäischen Konvent erarbeiteten Verfassungsentwurf und über seine Bedeutung für die zukünftigen Beziehungen zwischen den Staaten und Religionen in der Europäischen Union.

II. Das Verhältnis von Staaten und Religionen – ein europäisches Modell?

Auf den ersten Blick scheint das Verhältnis von Staat und Religion in den jeweiligen Ländern sehr unterschiedlich. Es gibt wenig Gemeinsamkeiten zwischen Dänemark und seiner Staatskirche und dem separatistischen und laizisti-

schen Frankreich oder auch zwischen dem System der anerkannten Religionen, das in Belgien Anwendung findet, und dem griechischen Muster, das auf der Vorherrschaft einer einzigen Religion beruht.

Tatsächlich jedoch ist dieser erste Eindruck oberflächlich und beschränkt sich auf den juristischen „Überwurf“. Man muss nur ein wenig tiefer gehen, um zu entdecken, dass es einige identische Grundsätze gibt, von denen sich ein gemeinsames Modell der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen ableiten lässt.¹ Der erste dieser Grundsätze ist der der religiösen Freiheit und Gleichheit des Einzelnen, d.h. das Recht, einer Religionsgemeinschaft anzugehören oder nicht anzugehören, sie zu wechseln und sich zu ihr zu bekennen. Dieser Grundsatz ist schon sehr alt, geht jedoch in seiner derzeitigen Form auf das philosophische Gedankengut der Aufklärung und die Bestrebungen der liberalen Juristen des 19. Jahrhunderts zurück. Damit ist er einer der Grundpfeiler der Moderne: Jeder Mensch hat allein deshalb, weil er Mensch ist, das Recht, die Entscheidungen, die sein Gewissen angehen, in uneingeschränkter Freiheit zu treffen, ohne dafür in irgendeiner Weise diskriminiert zu werden. Es wäre übertrieben zu behaupten, dass dieser Grundsatz überall in Europa respektiert wird: Es gibt Länder - Griechenland, das den Proselytismus verbietet, oder auch Frankreich, wo man es den muslimischen Schülerinnen nicht gestatten will, den *foulard* zu tragen -, die das Recht, sich zu seiner eigenen Religion zu bekennen, mehr oder weniger stark einschränken. Dennoch ist es eine Tatsache, dass der Atheist, der Apostat oder der Angehörige einer religiösen Minderheit in den Ländern der Europäischen Union weder von katholischer noch von protestantischer oder orthodoxer Seite aufgrund seiner Gewissensentscheidung eine Einschränkung der allen Bürgern zustehenden zivilen und politischen Rechte hinnehmen muss.²

Komplexer, jedoch in seinen wesentlichen Punkten nicht weniger eindeutig ist der Grundsatz, wonach der Staat in den Fragen der Religion nicht zuständig ist. Hierin sind sich Christentum und Liberalismus einig wie selten: Aus unterschiedlichen Gründen vertreten beide die Auffassung, dass die Gesetzgebung auf dem Gebiet der religiösen Dogmen, Riten und Lehrinhalte nicht Aufgabe des Staates ist. Dem scheint die Existenz von Staatskirchen in einigen europäischen Ländern zu widersprechen, wo das Staatsoberhaupt - das zugleich auch das Kirchenoberhaupt ist - die Bischöfe ernennt und in der religiösen Leitung wichtige Funktionen wahrnimmt. Doch diese Staaten - Dänemark, England, Finnland - scheinen, selbst wenn sie die Möglichkeit dazu hätten, immer weniger geneigt, in Fragen des Glaubens und des Ritus mit zu entscheiden und tendieren dazu, ihre Befugnisse auf eine bloße Ratifizierung der zuvor von den kirchlichen Einrichtungen gefassten Beschlüsse zu beschränken: 1993 hat das englische Parlament der Frauenordination zugestimmt, die die *General Synod* der Kirche von England beschlossen hatte; aus eigenem Antrieb aber hätte es eine solche Reform nur schwerlich in die Wege geleitet. Mit der Vorstellung vom laizistischen Staat, die allerdings schon Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekommen ist, hat sich im Westeuropa des 20. Jahrhunderts auch die kirchliche Autonomie in dogmatischen und organisatorischen Fragen etabliert.

Das dritte und letzte Element, das die Beziehungen zwischen Staat und Religion kennzeichnet, ist ihre Zusammenarbeit. Seit dem Zusammenbruch der kommunistischen Regimes ist die Zusammenarbeit zwischen Staaten und Religionen in ganz Europa die Regel: Sie äußert sich in einer direkten Finanzierung (wie in Belgien, wo der Staat die Gehälter der Priester zahlt) und in Steuererleichterungen, in der Besetzung der Seelsorgerstellen in Krankenhäusern, Gefängnissen und militärischen Einrichtungen, im Religionsunterricht an staatlichen Schulen, im freien Zugang der religiösen Konfessionen zu den Massenmedien und so weiter. Auch das laizistische und separatistische Frankreich macht hier keine Ausnahme: Die Militärseelsorger werden vom Staat bezahlt und die Gelder für die Instandhaltung zahlreicher katholischer Kirchen stammen aus öffentlichen Mitteln. Doch diese Zusammenarbeit ist überall in Europa selektiv. Die Staaten arbeiten nicht mit allen Religionsgemeinschaften in derselben Weise zusammen: Einige erhalten mehr, andere weniger, wieder andere gar nichts. Die Bereitschaft der Staaten, mit religiösen Gruppierungen zusammenzuarbeiten, ist dort besonders groß, wo die Werte, die der religiösen Gemeinschaft zugrunde liegen, sich mit denen der zivilen Gemeinschaft im Einklang befinden; sie ist weniger groß, wenn sich ein solcher Einklang nicht herstellen lässt. Aus diesem Grund ist es fast überall in Europa schwieriger, eine Moschee zu bauen als eine Kirche, und das erklärt auch, weshalb die christliche Gemeinschaft der Zeugen Jehovas in vielen Ländern im Verhältnis mehr Steuern zahlt als die katholische Kirche: Das Entgegenkommen und die Unterstützung des Staates gelten vor allem denjenigen Religionsgemeinschaften, die – durch die Zahl ihrer Gläubigen, ihre lange Geschichte in dem betreffenden Land oder auch durch ihr politisches Gewicht – sich besser in die kulturelle und soziale Tradition eines Volkes einfügen und sich mit den Regeln und Werten, aus denen es lebt, in Einklang befinden.

Dieses Modell der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen – das gekennzeichnet ist durch die religiöse Freiheit und Gleichheit des Einzelnen, die Autonomie der religiösen Organisationen und die selektive Zusammenarbeit zwischen Staat und Religion – ist sowohl für diejenigen Länder, die in den 60er und 70er Jahren ihren katholischen Konfessionalismus aufgegeben haben (Portugal, Spanien, Italien), als auch für diejenigen, die das Staatskirchensystem in der jüngeren Vergangenheit abgeschafft oder reformiert haben (Schweden, Finnland) der gemeinsame Ausgangspunkt. In seinen Grundzügen findet es sich in der Gesetzgebung zahlreicher anderer westeuropäischer

Der Autor

*Silvio Ferrari ist Professor für kanonisches Recht an der Universität von Mailand, Italien. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Italien und Westeuropa, die Beziehungen zwischen Israel und dem Vatikan, europäische und U.S.-amerikanische Modelle des Staat-Kirchen-Verhältnisses im Vergleich, die Geschichte des Kirchenrechts sowie die Rechtsanschauungen der Religionen im Vergleich. Veröffentlichungen u.a.: *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano* (Mailand 1979); *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo* (Firenze 1991); *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto* (Bologna 2002). Anschrift: Facoltà di Giurisprudenza, Università di Milano, Via Festa del Perdono 7, I-20122 Milano, Italien. E-Mail: silvio.ferrari@unimi.it.*

Länder wieder (von Deutschland über Belgien bis hin zu den Niederlanden und sogar Frankreich), und viele ehemals kommunistische Länder, die der Europäischen Union erst kürzlich beigetreten sind, haben sich, wenn auch nach langem Zögern und nur widerstrebend, an ihm orientiert. Daher galt das europäische System der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen als stabil, und der einzige Schwachpunkt schien in der extremen Ungleichheit zu bestehen, die vor allem in den Ländern Ostmitteleuropas zwischen den Konfessionen herrschte: Wenn man hier Abhilfe schaffen könnte (und damit einer von den Vereinigten Staaten seit 1989 mit großem Nachdruck gestellten Forderung nachkäme), dann deutete alles darauf hin, dass dieses System von Dauer sein würde. Doch es stellte sich heraus, dass die Dinge komplizierter sind als erwartet.

III. Ein Modell im Wandel

Das System der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen, das wir im vorangegangenen Abschnitt beschrieben haben, scheint heute wachsenden Spannungen ausgesetzt zu sein, die es aus dem Gleichgewicht zu bringen drohen.

In den vergangenen zwanzig Jahren ist Europa Schauplatz weitreichender Veränderungen gewesen: Der Untergang der marxistischen Ideologie und das Ende der kommunistischen Regimes, die steigenden Einwanderungszahlen und die zunehmend multikulturelle Ausrichtung vieler westeuropäischer Länder, die Schwächung des *Welfare State* und der auf einer stabilen Arbeitsmarktsituation basierenden Wirtschaftssysteme und der unter dem Gewicht der Globalisierung erfolgte Zusammenbruch verfestigter Lebensstile und kultureller Modelle sind nur einige dieser Veränderungen.

Die Äußerungen dieses Wandels sind nicht einheitlich und weit davon entfernt, sich in ein kohärentes Schema einfügen zu lassen: Dennoch besteht kein Zweifel daran, dass sie in einem Großteil der europäischen Bevölkerung ein Gefühl der Orientierungslosigkeit und Unsicherheit hervorgerufen haben, gefolgt von einem starken Streben nach Identität, einer Suche nach Symbolen, in denen man sich wiedererkennt, und einem Bedürfnis nach gemeinsamen und Gemeinschaft stiftenden Traditionen.³ In diesem Zusammenhang erschien vielen die Religion als ein wichtiges Werte-Depot, auf das man zurückgreifen konnte, um der aktuellen Notlage zu begegnen. Im Fall des Christentums hat dieses religiöse Erwachen zwei Formen angenommen. Für eine alles in allem recht kleine Elite war es eine sehr intensive Erfahrung des *born-again* und dies häufig im Schoß einer jener kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften, die die gesamte, das heißt die private ebenso wie die öffentliche Existenz ihrer Mitglieder mit einbeziehen. Doch für die Mehrheit der Europäer ist das Christentum nach wie vor kein Bezugspunkt, wenn es um Entscheidungen geht, die die Familie, die Freizeit, das politische Engagement oder das Sexualleben betreffen: Soziologische Umfragen bestätigen, dass der Prozess der Säkularisierung des Privatlebens ohne größere Stockungen fortschreitet. Dieselben Umfragen registrieren jedoch ein wachsen-

des Interesse an der kulturellen und identitätsstiftenden Dimension des Christentums: Viele Europäer legen gegenüber den christlichen Symbolen eine auffällige Anhänglichkeit an den Tag, obwohl sie den Vorschriften dieser Religion nur geringe oder gar keine Beachtung schenken und sich nicht als Mitglied einer Kirche betrachten. In Deutschland und Italien ist die Diskussion um die Kruzifixe in den Klassenzimmern in einer Weise geführt worden, die gezeigt hat, dass dieses Symbol in erster Linie für die westliche Kultur und Geschichte und weniger für eine bestimmte Religion steht: Die kulturelle und identitätsstiftende Bedeutung ist wichtiger als die Glaubensaussage und kann daher im Hinblick auf die Verteidigung eines christlichen Symbols einen weit größeren Konsens stiften, als er von der bloßen Zahl der Gläubigen oder praktizierenden Christen her möglich wäre.

Im heutigen Westeuropa (für die anderen europäischen Länder gelten diese Aussagen nur zum Teil) verläuft die Säkularisierung der Entscheidungen im Privatleben nicht mehr parallel zur Laisierung der öffentlichen Einrichtungen: Die eine geht weiter, ohne sich zu verlangsamen, die andere gerät dagegen immer mehr ins Stocken. Waren die Säkularisierung des Privatlebens und die Laisierung der öffentlichen Einrichtungen im Laufe der vergangenen zwei Jahrhunderte fast immer Hand in Hand gegangen, scheint ihr Auseinanderdriften nun zu einem der Grundzüge des postmodernen Zeitalters zu werden. Wird dieser Prozess, in dessen Verlauf sich das Christentum wieder als die „Zivilreligion“ der Europäer etabliert, sich auch auf das in Europa geltende Modell der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen auswirken?

IV. Das juristische Szenario der Zukunft: eine Hypothese⁴

Die Frage, weshalb dieser Prozess noch in den Anfängen steckt und die juristischen Systeme Zeit brauchen, um den kulturellen und sozialen Veränderungen Rechnung zu tragen und sie widerzuspiegeln, ist nicht leicht zu beantworten. Doch es ist wahrscheinlich, dass in den nächsten Jahren die Tendenz aufkommen wird, zwischen den traditionellen Religionen⁵ – die die historische und kulturelle Identität eines Landes prägen – und allen übrigen zu unterscheiden: dem Islam, den neuen religiösen Bewegungen, den religiösen Minderheiten (man denke etwa an den Katholizismus in Russland). Der Unterschied zwischen Ersteren und Letzteren wird sich auf der Ebene der Symbole und ihrer Billigung sowie im Hinblick auf den juristischen Status tendenziell verschärfen. Für die religiöse Freiheit und Gleichheit des Einzelnen (also das erste Merkmal des zu Beginn dieses Textes skizzierten Modells) wird dies vermutlich keine direkten Folgen haben, da sie durch das internationale Recht und die Verfassungen zahlreicher Länder wirksam geschützt sind: Doch die Unabhängigkeit der religiösen Konfessionen und vor allem ihre Zusammenarbeit mit dem Staat könnte aufgrund der sozialen, kulturellen und politischen „Verwurzelung“, die die jeweilige religiöse

Gruppierung innerhalb eines Landes für sich in Anspruch nehmen kann, immer unterschiedlicher werden.

In den Augen der Staaten nämlich haben die traditionellen Religionen - trotz der sinkenden Zahl ihrer überzeugten und praktizierenden Anhänger - eine nicht unerhebliche Bedeutung als soziale Rücklage, und zwar sowohl auf dem Gebiet der Kultur (wo die Religion dazu beiträgt, die europäische Identität in der Auseinandersetzung oder Begegnung mit anderen Zivilisationen auf eine solide Basis zu stellen) als auch auf dem der Ethik (wo man auf die Religion zurückgreift, um einen technologischen Fortschritt zu lenken, der in der Lage ist, alle Grenzen zu überschreiten) und auf dem Gebiet der Politik (wo die Religionen nützlich sind, um die soziale Stabilität und den Zusammenhalt zu stärken, die durch die Einwanderung und auch durch den Terrorismus auf eine harte Probe gestellt werden). Grundsätzlich gilt diese neue Aufmerksamkeit, die man der Religion auf sozialem, kulturellem und politischem Gebiet schenkt, allen religiösen Gemeinschaften: In der Realität aber sind es vor allem die christlichen Religionen und Kirchen, die davon profitieren, denn sie sind die einzigen, die im Hinblick auf eine europäische Identitätsfindung eine zentrale Rolle beanspruchen und somit als Hüter des europäischen „Gedächtnisses“ auftreten können.

Im Hinblick auf diese Funktion einer sozialen Rücklage, die die christlichen Kirchen heute noch immer übernehmen können, ist die von den Vereinigten Staaten verfolgte Strategie der Liberalisierung des religiösen Marktes in Europa nicht eben zweckdienlich. Zweckdienlich ist vielmehr eine gewisse Form von Protektionismus, die eine ausgewählte Gruppe von Religionen und Kirchen vom Gesetz her als „traditionell“ definiert. Auf dem kirchenpolitischen Experimentierfeld der ehemals kommunistischen Länder Europas wird diese Lösung bereits erprobt: Dort ist für diejenigen Religionen, die in dem betreffenden Land am stärksten verwurzelt sind, ausdrücklich eine Vorzugsbehandlung in puncto Registrierung, Erwerb der juristischen Person, Finanzierung usw. vorgesehen, ein System, das im Übrigen - kaum weniger offenkundig - in einigen westeuropäischen Ländern bereits in Kraft ist.

V. Die Debatte über die europäische Verfassung⁶

Das ist der Kontext, in dem die aktuelle Debatte über die Stellung der Religion in der zukünftigen europäischen Verfassung angesiedelt und gedeutet werden muss. Auf den ersten Blick scheint die Frage müßig, ob es ratsam sei, sich in der Präambel der Charta, also in dem juristisch weniger bedeutenden Teil, auf das Christentum zu beziehen: Tatsächlich aber hat eine Verfassung nicht nur eine juristische, sondern auch eine politische und kulturelle Bedeutung, und unter diesem Aspekt ist die Erwähnung des Christentums keineswegs belanglos.

Der den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union zur Genehmigung vorgelegte Verfassungsentwurf erwähnt die Religion in einigen Punkten. Er schützt die religiöse Freiheit und respektiert die Unterschiede (Art. II-10, II-21, II-22 und

III-8): Das beweist, dass der Gedanke der religiösen Freiheit und Gleichheit des Einzelnen für die Mehrheit der Europäer eine gemeinsame Basis bildet. Artikel 51 stellt sicher, dass der Status, den die religiösen Gemeinschaften (und die philosophischen und nichtkonfessionellen Organisationen) in der Rechtsordnung der jeweiligen Nationalstaaten innehaben, respektiert wird, und verpflichtet die Union, mit diesen einen „offenen, transparenten und regelmäßigen“ Dialog zu pflegen: Auf diese Weise finden also auch die Autonomie und die Zusammenarbeit – die beiden anderen Grundzüge des europäischen Modells der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen – in der zukünftigen Verfassung der Union Platz. Eine Neuerung gegenüber den nationalen europäischen Verfassungen wäre dagegen nur in der Präambel möglich: Außer Griechenland, Irland und Polen bezieht sich keiner der 25 Mitgliedsstaaten der Union in seiner Präambel auf eine bestimmte Religion.⁷ Warum also legen die christlichen Kirchen – allen voran die katholische – so großen Wert darauf, dass die christlichen Wurzeln Europas in der zukünftigen europäischen Verfassung Erwähnung finden?

Die Antwort muss im Licht der bereits erwähnten Bestrebungen gegeben werden, das Christentum zur großen Zivilreligion Europas zu machen und seine Rolle als Hüter der europäischen Tradition und Geschichte zu betonen. Unter diesem Aspekt ist es nicht allzu wichtig, dass die Kirchen immer leerer werden: Wenn die großen christlichen Religionen in der Lage sind, sich auf dem Gebiet des europäischen Kulturerbes neu zu positionieren, dann werden sie, auch wenn die Zahl ihrer Gläubigen weiterhin abnimmt, als Wahrer der europäischen Identität und als Lieferanten allgemein anerkannter Symbole in der Öffentlichkeit nach wie vor eine wichtige Rolle spielen. Hierin liegt die tiefere Bedeutung der Forderung, dass die künftige europäische Verfassung einen Hinweis auf das Christentum enthalten soll. Wenn die Rolle des Christentums bei der Entstehung Europas anerkannt wird, so ist das eine Sicherheitsgarantie. Die Zukunft mag unsicher sein, doch die Vergangenheit kann nie mehr in Frage gestellt werden und liefert den christlichen Kirchen ein solides Fundament für ihren Anspruch, in der Rechtsordnung der Union einen besonderen Platz einzunehmen: Sie verdienen nicht nur deshalb die Unterstützung der öffentlichen Autoritäten, weil die Mehrheit der europäischen Bürger zu ihren Mitgliedern zählt (was in Zukunft vielleicht nicht mehr zutreffen wird), sondern auch, weil sie ein grundlegender Bestandteil der Tradition und der Identität Europas sind. Dieser Weg birgt jedoch zwei Schwierigkeiten. Die eine besteht darin, dass die christlichen Kirchen ein gewisses Maß an Einigkeit erreichen und beispielsweise die Gegensätze überwinden müssen, die die Beziehungen zwischen der katholischen und einigen orthodoxen Kirchen schwer belastet haben; die andere betrifft die Fähigkeit, den Dialog mit der laizistischen und säkularistischen Kultur aufrechtzuerhalten, sich nicht unnachgiebig zu zeigen und niemanden ungehört zu verurteilen. Wenn das Christentum diese Schwierigkeiten nicht überwindet, ist es unwahrscheinlich, dass es sich als die Zivilreligion aller Europäer präsentieren kann.

Doch auch wenn man von diesen Schwierigkeiten einmal absieht, bleibt die Frage, ob es sinnvoll ist, das Christentum – und nur das Christentum – in einem Text zu

erwähnen, der einen juristischen und politischen Zweck zu erfüllen hat. Es steht außer Zweifel, dass das Christentum auf historischer und kultureller Ebene bei der Entstehung Europas eine einzigartige Rolle gespielt hat. Doch eine Verfassung darf niemanden ausschließen, sondern muss darauf ausgerichtet sein, dass sich der größtmögliche Teil der Bürger in ihr zu Hause fühlen kann: Warum also sollte man die – zwar verhältnismäßig kleine, aber keinesfalls unbedeutende – Rolle vergessen, die das Judentum in der europäischen Geschichte gespielt hat, oder die, die der Islam allem Anschein nach übernehmen wird, vor allem dann, wenn die Türkei der Union beitrifft? 1997 hat die katholische Kirche zu Recht protestiert, weil das russische Gesetz zur Religionsfreiheit in der Präambel den Katholizismus mit keinem Wort erwähnt⁸: Ist es da nicht ein Widerspruch, zu fordern, dass die europäische Verfassung sich auf das Christentum bezieht, ohne die übrigen Religionen zu erwähnen, die in Europa auch keine kleinere Minderheit darstellen als der Katholizismus in Russland?

Aus diesem Grund gibt es meines Erachtens nur zwei Möglichkeiten. Die erste besteht darin, in der Präambel der künftigen europäischen Verfassung wenigstens die drei großen monotheistischen Religionen zu erwähnen, die in je unterschiedlichem Maß zur Entstehung Europas beigetragen haben; die zweite besteht darin, darauf hinzuweisen, dass Europa nicht nur humanistische, sondern auch religiöse Wurzeln hat. Die erste Möglichkeit hat eine größere Aussagekraft, die zweite ist schwächer, doch auch integrativer: Beide jedoch verhindern, dass eine alleinige Erwähnung des Christentums so gedeutet wird, als ob Europa die anderen Religionen ausschließen wolle, und beide signalisieren, dass die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen bei der Schaffung eines geeinten Europa Hand in Hand und nicht gegeneinander arbeiten.

¹ Die in diesem Absatz formulierten Beobachtungen habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt: *The Legal Dimension*, in: Brigitte Maréchal u.a. (Hg.), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden/Boston 2003, 219–54.

² Für die Länder – beispielsweise England, Dänemark und Norwegen –, in denen bestimmte Staatsämter an eine bestimmte Religionszugehörigkeit gebunden sind, trifft dies nicht ganz zu; hierbei handelt es sich allerdings um Normen, die, so hoch ihre symbolische Aussagekraft auch sein mag, dennoch nur eine recht geringe Anzahl von Personen betreffen.

³ Die folgenden Beobachtungen stützen sich auf die Arbeiten von Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000; dies., *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002 und Danièle Hervieu-Léger, *Les tendances du religieux en Europe*, in: Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Paris 2002.

⁴ Zur Vertiefung der in diesem Absatz formulierten Beobachtungen sei verwiesen auf: Silvio Ferrari, *Religione, società e diritto in Europa occidentale*, erscheint demnächst in: *Sociologia del diritto* (2004/1).

⁵ Die Definition einer traditionellen Religion ist von Land zu Land unterschiedlich: In Italien ist der Katholizismus eine traditionelle Religion, in Russland dagegen nicht. Einige Religionen – vor allem die sogenannten neuen religiösen Bewegungen und der Islam (mit Ausnahme einiger Gebiete auf dem Balkan und in Russland) – zählen nirgendwo in Europa zu den traditionellen Religionen. Wieder anders verhält es sich mit dem Judentum, das zwar überall

eine religiöse Minderheit darstellt, die europäische Identität jedoch über das Christentum entscheidend mitgeprägt hat.

⁶ Zu dieser Debatte vgl. Joseph H. Weiler, *Un'europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Mailand 2003; Giovanni Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' „uomo europeo“*, Mailand 2003.

⁷ Die slowakische Verfassung weist auf das „geistige Erbe von Cyrill und Methodius“ hin; die deutsche Verfassung bezieht sich auf Gott.

⁸ Vgl. das Schreiben Johannes Pauls II. an den russischen Präsidenten Jelzin vom 24. Juni 1997, in: *Il Regno-attualità* (1997/16), 464-65).

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein