

Religion und Identität im europäischen Einigungsprozess

Autor(en): **Furrer, Markus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **99 (2005)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130357>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Religion und Identität im europäischen Einigungsprozess

Markus Furrer

Das Phänomen der Rückkehr der Religion, wie es von Gesellschaftswissenschaftlerinnen und Historikern seit den 1980er Jahren analysiert wird,¹ überlagert sich zeitlich mit der Intensivierung der Selbstverständigung der Europäerinnen und Europäer über Inhalte und Ziele des europäischen Integrationsprozesses.² Im Verlaufe der 1980er und der 1990er Jahre setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Europäische Gemeinschaft für die Legitimierung ihrer Politik eine Kollektividentität brauche.³ Dies vollzog sich vor dem Hintergrund von drei massgeblichen Entwicklungen: Eine erste ist die der voranschreitenden institutionellen Ausgestaltung der Europäischen Union.⁴ Der Maastrichter Vertrag von 1992 dynamisierte den Einigungsprozess. Er führte zur Wirtschafts- und Währungsunion und machte Brüssel zu einem gewichtigen Entscheidungszentrum, das über die Wirtschaftspolitik hinaus in immer mehr Bereichen zu wirken begann. Paradoxerweise nahm parallel dazu auch das Unbehagen vieler Bürgerinnen und Bürger gegenüber der Europäischen Union zu. Die bisher meist un-

¹ Siehe hier zur allgemeinen Einbettung: Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2001; Urs Altermatt, *Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Politik*, Chur/Zürich 2001, 27–52.

² Vgl. hier spezifisch: Hartmut Kaelble, *Europäer über Europa. Die Entstehung des europäischen Selbstverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2001, 255; ders., *Wege zur Demokratie. Von der Französischen Revolution zur Europäischen Union*, Stuttgart, München 2001, 133–141; Wilfried Loth, *Europäische Identität in historischer Perspektive* (Discussion Paper C 113), Bonn 2002 (<http://www.zei.de>, 20.07.04), 15; Thomas Meyer, *Die Identität Europas. Der EU eine Seele?*, Frankfurt a.M. 2004. Siehe auch: Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995.

³ Vgl. dazu: Heiko Walkenhorst, *Europäischer Integrationsprozess und europäische Identität. Zur politikwissenschaftlichen Bedeutung eines sozialpsychologischen Konzepts*, Baden-Baden 1999.

⁴ Vgl. speziell: Rainer M. Lepsius, *Prozess der europäischen Identitätsstiftung*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 38 (2004), 6–13, hier 5.

hinterfragte Unterstützung der Regierungspolitik in Sachen Europa wurde von Misstrauen und gar Ablehnung abgelöst. Die Menschen begannen vor allem die Kosten und die Verluste der Integration zu thematisieren. Diese Stimmungslage drückt sich auch in den Umfragen des Eurobarometers aus.⁵ Mit der Aufnahme von zehn neuen Staaten, so ein zweites Faktum, wuchs gleichzeitig die Vielfalt in der Europäischen Union, was sich schon allein darin ausdrückt, dass die Zahl der amtlichen Sprachen von 11 auf 20 angestiegen ist. Diese Erweiterung veränderte das Gesicht der EU dramatisch und verlagerte die Gewichtungen von Kern-europa⁶ hin zu neuen Kraftfeldern und Konstellationen in der Gemeinschaft. Dies führte drittens zur Frage der Finalität Europas.⁷ Sie stellt sich vor dem Hintergrund einer Gemeinschaft, die immer mehr an die geografischen Grenzen des Kontinents vorstösst und Überlegungen anstellt, welche institutionelle Ausgestaltung eine funktionsfähige Europäische Union braucht. Dies wiederum intensivierte den europäischen Identitätsdiskurs, der an der Frage nach der Rolle und Bedeutung der Religion in Europa nicht vorbeikommt.

Europäisches Bewusstsein als diffuse Grösse

Europäische Identität oder europäisches Bewusstsein lassen sich nicht einfach fassen.⁸ Einmal scheinen sie selbst eng mit den nationalen Identitäten in Europa verzahnt zu sein und können sich, wie das Beispiel Luxemburgs zeigt, als eher komplementär oder, wie das Beispiel Grossbritanniens zeigt, als eher gegensätzlich erweisen. Diese Verflochtenheit ist das Resultat einer Gemeinschaft, die den Versuch darstellt, die zivilisatorischen Errungenschaften des Nationalstaates in Europa unter den Bedingungen der Internationalisierung zu

⁵ Die Politikwissenschaft spricht in diesem Zusammenhang vom Ende des «permissive consensus». Damit wird eine unhinterfragte Unterstützung der Regierungspolitik bezeichnet, die zu Beginn der 1990er Jahre zu Ende ging.

⁶ Die Debatte über Kerneuropa begleitete die europäische Integrationsentwicklung seit längerer Zeit und erhielt mit dem Irak-Krieg sowie vor dem Hintergrund der Osterweiterung neuen Aufwind. Der Begriff wurde 1994 massgeblich von Karl Lamers und Wolfgang Schäuble in die Debatte gebracht.

⁷ Die Finalitätsdebatte nahm ihren Anfang während der Regierungskonferenz, die im Februar 2000 begann und deren Ergebnis der Vertrag von Nizza war. Sie entzündete sich ob den unterschiedlichen Vorstellungen Deutschlands (bundesstaatliche Lösung) und Frankreichs (intergouvernementale und auf die nationale Souveränität der Einzelstaaten bedachte Lösung). Siehe auch die vielbeachtete Rede des deutschen Aussenministers Joschka Fischer «Vom Staatenverbund zur Föderation – Gedanken über die Finalität der europäischen Integration» vom 12. Mai 2000 in der Humboldt-Universität, abgedruckt im vollen Wortlaut, in: *Blätter für die deutsche und internationale Politik*, 6 (2000), 752–756.

⁸ Hartmut Kaelble verwendet den Begriff des «europäischen Selbstverständnisses», um klare Differenzen zu den nationalen Identitäten hervorzuheben. Er geht zu Recht davon aus, dass es sich bei der europäischen Identitätsbildung nicht um eine Wiederholung der nationalen handelt (vgl. hier: Kaelble, *Wege zur Demokratie* (wie Anm. 2), 135–144; ders., *Europäer über Europa* (wie Anm. 2), 9–11). Wilfried Loth spricht dagegen von «europäischer Identität», verweist jedoch darauf, dass es sich nicht um eine «identitäre» Konzeption von Identität, sondern um eine «universalistische» handle (Loth, *Europäische Identität in historischer Perspektive* (wie Anm. 2), 23–24).

erhalten und weiter zu entwickeln.⁹ Oder anders ausgedrückt: Die europäischen Nationen überleben dank der Gemeinschaft, der sie Souveränität abtreten, um aber gleichsam dadurch wieder mehr Bedeutung und Handlungsspielraum zu erhalten.¹⁰ Diese Entwicklung umschreibt der Soziologe Richard Münch als «Europäisierung».¹¹ Augenscheinlich ist, dass der Begriff Europa in der Folge der Entwicklung als deckungsgleich mit der Europäischen Gemeinschaft verstanden wird. Mit dem Fokus auf die Europäische Union erhalten wir eine Konkretisierung des Europabegriffes, wobei auch Vorstufen und Vorphasen einbezogen sind.¹² Aufschlussreich scheint dabei die Gliederung des europäischen Integrationsprozesses in zwei Hauptphasen:

Eine erste Phase reicht von den Anfängen der «Montanunion» 1951 bis in die späten 1980er Jahre (Aufbruch durch die Einheitliche Europäische Akte 1986/1987): Hier war entscheidend, dass sich die europäischen Kernländer vor dem Hintergrund des Kalten Krieges zusammenschlossen. Dabei ist ausschlaggebend, dass es sich nicht so sehr um die Überwindung, sondern um den Zerfall «nationaler Souveränität» handelt. Weitere Staaten stiessen in der Folge dazu. Der traditionelle Selbstbestimmungsanspruch der Nationalstaaten wurde von der bipolaren Politik überlagert, die militärisch, ideologisch und ökonomisch dominierte. Die Souveränität der Staaten Europas liess sich allenfalls von der jeweiligen Vormacht ableiten, welche ihren Nuklearschirm über ihrer Interessensphäre aufspannte und die inneren politischen, ideologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse diktierte, die unter diesem Schirm herrschen sollten.¹³ Das betraf die frühe Phase der Integration. Die Entwicklung hält jedoch grundsätzlich bis heute an. Ohne Integration hätten die Staaten laufend an Gestaltungskompetenz verloren. In Anlehnung an den britischen Historiker Alan Milward lässt sich sagen, dass damit «Europa» den Nationalstaat legitimierte und dessen Bestand rettete.¹⁴

Die zweite Phase setzte in den 1990er Jahren ein. An ihrem Anfang steht das Ende des Ost-West-Gegensatzes, der den östlichen Teil des Kontinents nach Europa zurückkehren liess. Das Ende des Kalten Krieges bedeutete auch eine innere Neuausrichtung des Integrationsprozesses. Fast zwangsläufig wechselte das Motiv, indem sich die traditionelle und verbindende Klammer, die die europäischen Staaten des Westens im Kalten Krieg zusammengehalten hatte, auflöste. An deren Stelle trat der gesamteuropäische Gedanke, der den unterdrückten Gesamteuropadiskurs am Kriegsende wieder aufnahm.¹⁵ Europa mit seiner «soft

⁹ Loth, Europäische Identität in historischer Perspektive (wie Anm. 2), 15.

¹⁰ Vgl. speziell: Wilfried Loth, Der Prozess der europäischen Integration. Antriebskräfte, Entscheidungen und Perspektiven, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte, 1 (2000), 17–30, hier 18.

¹¹ Richard Münch, Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft, Frankfurt/Main 1993, 319 f.

¹² Siehe als Beispiel: Wolfgang Schmale, Geschichte Europas, Wien/Köln/Weimar 2000, 11–20.

¹³ Vgl. etwa: Hagen Schulze, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München 1994, 321.

¹⁴ Siehe dazu die Einschätzungen bei: Gerhard Brunn, Die Europäische Einigung, Stuttgart 2002, 308.

¹⁵ Siehe speziell: Wilfried Loth, Der Weg nach Europa. Geschichte der europäischen Integration 1939–1957, Göttingen 1996, 48 ff. Siehe weiter betreffend die Pläne für eine gesamteu-

power» (namentlich Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und ökonomische Entwicklung) wirkte auf die Staaten Mittelost- und Osteuropas gleich einem Magnet. Es stand für politische Stabilität und ökonomische Prosperität. In dieser Phase akzentuierte sich die Frage, wie das europäische Bewusstsein auszugestalten sei.

Fragmente des europäischen Identitätsdiskurses

Erschwerend bei der Identitätsdiskussion wirkt, dass die Dimensionen Europas – ob geografisch oder institutionell – nicht eindeutig sind. So sind etwa die Grenzen des Kontinentes unklar; auch die Versuche, ihm eine gemeinsame Geschichte zu unterlegen, wirken zweifelhaft.¹⁶ Europa ist lediglich ein Prozess, wie Eric Hobsbawm meint.¹⁷ Schwer vergleichbar mit den Grössen der nationalen Staatenwelt ist auch die Europäische Gemeinschaft, die wohl mehr als ein Staatenbund ist, sich aber auch nicht auf einen Bundesstaat zuzubewegen scheint. Die Rede ist dann auch von einem neuartigen Gebilde, einem «dynamischen Mehrebenensystem», wo nationale und supranationale Instanzen nebeneinander und miteinander existieren.¹⁸ Damit lässt sich erklären, dass mit der Europäischen Union ein Bezugsobjekt für eine europäische Identität entstanden ist.¹⁹ Das bedeutet aber auch, dass die Frage nach der europäischen Identität zu einem Streitpunkt wird. Eine Schule, die vor allem mit dem historischen Vergleich bezüglich der nationalen Identität arbeitet, hebt die Bedeutung der Inklusion und Exklusion hervor, ohne die eine kollektive Identität nicht zu haben sei. Aufzeigen lässt sich, dass sich in Europa zwei Referenzregionen herausbilden: die islamische Welt und die USA.²⁰ Daran fügt sich auch das Argument, dass eine politische Union ohne gemeinsame Identität kaum Bestand haben werde.

Kritiker betonen hingegen, dass sich die Union schon über Kulturgrenzen hinaus gebildet habe und verweisen auf verschiedene historische Beispiele des bisherigen Integrationsprozesses, der eine Vielfalt unterschiedlicher Staaten zusammengeführt habe.²¹ Eine solche Sichtweise betont den universalistischen und

europäische Friedensordnung: Curt Gasteyer, *Europa von der Spaltung zur Einigung. Darstellung und Dokumentationen 1945–1997*, Bonn 1997, 29–36.

¹⁶ Vgl. Konrad H. Jarausch, *Zeitgeschichte zwischen Nation und Europa. Eine transnationale Herausforderung*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 39 (2004), 3–10, hier 7.

¹⁷ Eric Hobsbawm, *Welchen Sinn hat Europa?*, in: *Die Zeit*, 4. Oktober 1996; siehe auch die Hinweise: Markus Furrer, *Die Nation im Schulbuch zwischen Überhöhung und Verdrängung. Leitbilder der Schweizer Nationalgeschichte in Schweizer Geschichtslehrmitteln der Nachkriegszeit und Gegenwart*, Hannover 2004, 30–33.

¹⁸ Siehe hier etwa: Frank R. Pfetsch, *Die Europäische Union. Eine Einführung*, München 1997, 115–122. Vgl. weiter: Hauke Brunkhorst, *Verfasst ohne Verfassung. Europäische Union zwischen Evolution und revolutionärer Untergründung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2 (2004), 211–222, hier 214.

¹⁹ Rainer M. Lepsius, *Bildet sich eine kulturelle Identität in der Europäischen Union?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 8 (1997), 948–955.

²⁰ Jürgen Kocka, *Wo liegst du, Europa? Die Identität des Kontinents ist nicht eindeutig. Aber es gibt Kriterien, an denen man sie erkennt*, in: *Die Zeit*, 28. November 2002, 11.

²¹ Johannes Willms, *Auf dem Flohmarkt. Europa lässt sich nicht anhand seiner Antiquitäten begründen*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1. Juli 2003, 11.

politischen Bezug europäischer Identität mit Demokratie, Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit.²² Dieser Ansatz muss das Problem lösen, inwieweit europäische Gesellschaften mit universalen Werten eine Identität aufbauen können.

Eine Zwischenstellung nimmt Jürgen Habermas ein. Er glaubt anlässlich der Debatte um die Rolle der USA und Europas spezifische europäische Mentalitäten und Sensibilitäten ausmachen zu können.²³ Eine europäische Identität führt bei Habermas nicht zur Abgrenzung, sondern zu einer friedlichen kooperativen und dialogfähigen Gemeinsamkeit. Dieser gemeinsame Wertebezug verpflichte die Europäer jedoch auch zur Front gegen die Weltmacht USA.²⁴

Zur Debatte steht grundsätzlich, ob und wie sich europäische Identität herausbildet. Nach dem Urteil zahlreicher Beobachterinnen und Beobachtern kann die Gemeinschaft nicht mehr weiter ein Eliteprojekt sein und bedarf einer breiten Abstützung in der Bevölkerung. Unbestritten ist dabei die Notwendigkeit von Identitätsbildung vor dem Hintergrund des voranschreitenden Integrationsprozesses, der eine verlässliche europäische Identität voraussetzt, ohne die eine Legitimationsgrundlage für politisches Handeln fehlt.²⁵ Angesichts der Offenheit des Prozesses und auch der Unklarheit, wohin sich Europa bewegt, treten jedoch grosse Unterschiede in der Interpretation hervor: So betont die historische Perspektive und der Vergleich mit der nationalen Identität den zentralen Mechanismus von Inklusion und Exklusion bei der Herausbildung kollektiver Identitäten. Solche Darstellungen weisen auch verstärkt auf den globalen Konkurrenzcharakter des geoökonomischen Umfeldes hin.²⁶ Historiker wie Hans-Ulrich Wehler und Heinrich August Winkler leiten mit Bezug auf die Geschichte Integrationskriterien ab und folgern etwa daraus, dass die Türkei nicht zur Gemeinschaft passe.²⁷

²² Siehe: Loth, Europäische Identität in historischer Perspektive (wie Anm. 2), 23–24; vgl. weiter: Georg Kreis, Europa und seine Grenzen, Bern/Stuttgart/Wien 2004, 62–65.

²³ Vgl. Jürgen Habermas (mit Zustimmung von Jacques Derrida), Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. Mai 2003, 33.

²⁴ Vgl. hier auch: Gotthard Breit, Was ist «Europa»?., in: Georg Weisseno (Hg.), Europa verstehen. Eine Aufgabe des Politikunterrichts, Schwalbach/Ts 2004, 51–69, hier 65. Zur Debatte siehe auch: Jürgen Habermas/Jacques Derrida, Die Wiedergeburt Europas. Plädoyer für eine gemeinsame Aussenpolitik – zunächst in Kerneuropa, abgedruckt in: Dokumente zum Zeitgeschehen der Blätter für deutsche und internationale Politik, 7 (2003), 877–881; Jürgen Habermas, Europäische Identität und universalistisches Handeln, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 7 (2003), 801–806; Fusion oder Spaltung. Die Kerneuropa-Initiative in der Debatte, Zdisław Krasnodebski, Jutta Limbach, Adolf Muschg und Wolfgang Schäuble diskutieren mit Jürgen Habermas, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 8 (2003), 933–945.

²⁵ Siehe: Sylke Nissen, Europäische Identität und die Zukunft Europas, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 38 (2004), 21–29, hier 27; vgl. generell: Walkenhorst, Europäischer Integrationsprozess und europäische Identität (wie Anm. 3).

²⁶ Vgl. Münch, Das Projekt Europa (wie Anm. 11), 19.

²⁷ Im Zusammenhang mit der Debatte über die Aufnahmefähigkeit der Türkei siehe: Hans-Ulrich Wehler, Endlich im Westen, in: ZEITpunkte «Kanzler, Krisen, Kontroversen», 1 (1999), 64–66; ders., Das Türkenproblem. Der Westen braucht die Türkei – etwa als Frontstaat gegen den Irak. Aber in die EU darf das muslimische Land niemals, in: Die Zeit, 12. September 2002, 9; ders., Lasst Amerika stark sein! Europa bleibt eine Mittelmacht: Eine Antwort auf Jürgen Habermas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Juni 2003, 33; Heinrich August Winkler, Wir erweitern uns zu Tode. Die Türkei wird keine westliche Demokratie. Ihr fehlen dafür die

In diesem Zusammenhang erhält das Kriterium der Religion eine nicht unbedeutende Rolle. Europa wird in dieser Sicht immer wieder mit Rekurs auf das Christentum oder im neueren Sinne auf die jüdisch-christliche Tradition definiert.²⁸ Aus einer historischen Perspektive lässt sich ein spezifischer Weg der europäischen Säkularisierung feststellen. Hier geht es gerade nicht mehr um die religiösen Differenzen, aber um den spezifischen Charakter der Säkularisierung und damit der Rolle von Religion in Europa.²⁹ All diesen Vorstellungen kann man entgegen halten, dass für Europa Vielfalt typisch sei.³⁰ Allerdings lässt sich auch aufzeigen, dass im Kontext des Ausgreifens «Europas» sich ähnliche Kriterienmuster durchsetzten.³¹ Insbesondere stärker an Macht- und Konkurrenzstrukturen orientierte Sichtweisen stützen sich auf solche Kriterien beim Aufbau einer europäischen Identität und leiten daraus Kontinuitäten ab.

Die andere Sichtweise stellt dieser stark auf Inklusion und Exklusion beruhenden Analyse das Konzept des «europäischen Patriotismus» gegenüber, das eher ein Bekenntnis zu einem Wertesystem ausdrückt, als dass es auf gefühlsmässigen Zugehörigkeiten aufbaut.³² Dem kommt die offizielle Definition der Gemeinschaft entgegen, die sich selber weder durch eine gemeinsame Religion, Ethnie, Sprache oder auch territorial festgelegte Grenze definiert. Dagegen betont sie das gemeinsame Recht als Bezugspunkt. Die EU versteht sich als eine Wertegemeinschaft und hat keine spezifisch religiöse Orientierung, obwohl alle ihre derzeitigen Mitgliedstaaten in einer christlichen Traditionslinie stehen.³³ Dabei weist sie der Religion ihren ausdifferenzierten Platz in der Gesellschaft zu und schützt diesen; von den Religionsgemeinschaften und den Bürgern erwartet sie gleichzeitig religiöse Toleranz.³⁴

historischen Voraussetzungen. Ein Beitritt Ankaras in die Europäische Union würde beide Seiten politisch und emotional überfordern, in: *Die Zeit*, 7. November 2002, 6.

²⁸ Siehe hier: Rémi Brague, Orient und Okzident. Modelle «römischer» Christenheit, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt/Main 1996, 45.

²⁹ Die Säkularisierung in Europa lässt sich als soziale Tatsache empirisch festmachen. Wie verschiedene Studien betonen, hat der Grad der traditionellen Religionsausübung stark abgenommen. Allerdings bleibt der Grad privater religiöser Überzeugungen, wie dies Länderstudien verdeutlichen, relativ hoch. Zur Säkularisierung siehe etwa: José Casanova, Der Ort der Religion im säkularen Europa, in: *Transit, Europäische Revue* 27 (2004); weiter: David Martin, Integration und Fragmentierung. Religionsmuster in Europa, in: *Transit* 26 (2003), 120–143; Jamal Malik, Nationale und religiöse Fremd- und Selbstbilder. Muslime in Deutschland, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York 2004, 283–302. Siehe auch speziell mit einer breiten Angabe weiter führender Literatur: Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004.

³⁰ Weiter: Hobsbawm, Welchen Sinn hat Europa? (wie Anm. 17).

³¹ Siehe speziell: Robert Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950–1350, aus dem Englischen von Henning Thies, München 1996, 325–326.

³² Siehe hier Loth, Europäische Identität in historischer Perspektive (wie Anm. 2), 23.

³³ Vgl. Jürgen Gerhards, Europäische Werte – Passt die Türkei kulturell zur EU?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 38 (2004), 14–20, hier 16.

³⁴ Siehe die Ausführungen: Europa – Eine Verfassung für Europa. Vollständiger Text der Verfassung, in: *Amtsblatt der Europäischen Union*. (<<http://europa.eu.int/eur-lex/lex/JOHtml.do?uri=OJ:C:2004:310:SOM:DE:HTML>>, 16.12.2004).

Wie weit die Union als reine Wertegemeinschaft von den Bürgerinnen und Bürgern getragen wird, ist eine andere Frage. Umfragen des Eurobarometers mögen hier wohl Hinweise geben, indem sie aufzeigen, welche gemeinsamen Werte Menschen in Europa haben. Das bedeutet jedoch noch nicht, dass dies genuin mit Europa verbundene Wertvorstellungen sind. Ebenso erlaubt die Frage nach der Zustimmung zur Europäischen Union keine tiefgreifenden Rückschlüsse auf eine europäische Identität.³⁵ Die empirischen Analysen vermögen jedoch aufzuzeigen, dass der Einigungsprozess insgesamt mehr Zustimmung als Ablehnung erfahren hat. Und wie Sylke Nissen ausführt, spielt neben Loyalität und Empathie (affektive Dimensionen) auch eine nutzenorientierte Komponente (utilitaristische Dimension) eine wichtige Rolle.³⁶ Diese Dimension ist deutlicher ausgeprägt als die affektive.³⁷ Tatsache scheint damit, dass die europäische Wertegemeinschaft, ob sie sich nun auf gemeinsame geschichtliche und kulturelle Wurzeln und/oder im Verbund damit durch gemeinsame rechtliche und politische Vorstellungen verbunden fühlt, eine äusserst labile Konzeption darstellt. Wie Hagen Schulze vermutet, liegt das entscheidende Hindernis für ein starkes europäisches Identitätsgefühl immer noch in den Europäern selbst. Denn weil Menschen ihre Gemeinsamkeit stets als gemeinsame Vergangenheit empfinden, erkennen sie sich in erster Linie in ihren nationalen Geschichten wieder.³⁸ Allerdings erweist sich die Union auch als das gelungenste Modell der multilateralen Zusammenarbeit europäischer Staaten.³⁹

Religion und europäische Identität

In der Debatte über die europäische Identität spielt die Religion eine nicht unwichtige Rolle. Einmal stellt sich die Frage von Religion und europäischer Identität im Zusammenhang mit den bereits erfolgten und den noch bevorstehenden Erweiterungen. Diese Entwicklung bringt Veränderungen mit sich. Als Folge dieser Beitritte wird die Europäische Union insgesamt heterogener, auch in Bezug auf die Religionen und Traditionen. Wie europäische Wertestudien aufzeigen, hat für die Bevölkerungen der neuen Beitrittskandidaten Rumänien (orthodox) und die Türkei (muslimisch) Religion eine weit höhere Wichtigkeit als dies bei den alten und den neuen EU-Ländern der Fall ist.⁴⁰

Dazu kommt, dass Europa mit dem Ende des Kalten Krieges ein Migrationskontinent geworden ist. Ein grosser Teil der Zuwanderung kommt aus den an die Länder der Europäischen Union angrenzenden Regionen Nordafrikas sowie des nahen und mittleren Ostens und damit aus dem islamischen Raum.⁴¹ In der Nach-

³⁵ Vgl. hierzu: Nissen, Europäische Identität und die Zukunft Europas (wie Anm. 25), 22–27.

³⁶ Ebenda, 22.

³⁷ Ebenda, 28.

³⁸ Schulze, Staat und Nation in der europäischen Geschichte (wie Anm. 13), 340.

³⁹ Vgl. Wladyslaw Bartoszewski, Europas Identität nach der Osterweiterung (Discussion Paper C 127), (2003), 7.

⁴⁰ Zum Vergleich siehe: Gerhards, Europäische Werte – Passt die Türkei kulturell zu Europa? (wie Anm. 33), 17.

⁴¹ Siehe speziell: Casanova, Der Ort der Religion im säkularen Europa (wie Anm. 29), 1.

folge des 11. Septembers, der im Nachhinein gleich einer Prophezeiung des «Clash of Civilisation» (Samuel P. Huntington) aufgefasst werden konnte, spitzte sich die Frage der Integration dieser Religionsgemeinschaft in Europa zu und löste Abwehrreflexe aus. Diese Diskursschiene lässt vor allem den Gegensatz eines christlichen Europas mit den muslimischen südlichen Nachbarn verstärkt hervortreten.⁴²

Eine weitere Schiene des Diskurses entzündete sich am Streit um die Präambel der EU-Verfassung. Dahinter verbirgt sich die Frage nach den Wertvorstellungen und religiösen Wurzeln, zu denen sich die einzelnen Staaten bekennen. Weiter stellt sich die Frage nach einem spezifischen Weg der europäischen Säkularisation.

Die Bedeutung religiöser Bezüge im Verlaufe des Integrationsprozesses

Welche Bedeutung die Religion in Europa einnehmen soll, ist umstritten. Bekannt ist jedoch deren Bedeutung zu Beginn des Integrationsprozesses. Es war primär der politische Katholizismus, der in der frühen Nachkriegszeit zu einem gewichtigen Motor der europäischen Einigungsbestrebungen avancierte.⁴³ Die Gründe dafür sind mehrfach und komplex. Einmal waren in verschiedenen Ländern christlichdemokratische Politiker wie Robert Schuman, Alcide de Gasperi oder Konrad Adenauer aktiv.⁴⁴ Vor allem aber füllte der politische Katholizismus ein Vakuum. Die europäischen Nationen mussten sich nach der Katastrophe ihrer Gemeinsamkeiten bewusst werden. Diese fanden sie in christlichen Grundwerten, nachdem der Nationalismus diskreditiert war. Die Menschen besannen sich der nationenübergreifenden Tradition der Kirche. Wesentlich war auch, dass sich das Christentum und vor allem der Katholizismus als Bezugspunkt gegenüber dem besiegten «antichristlichen» Nationalsozialismus und der neuen Bedrohung des «atheistischen» Kommunismus anboten. Diese neue Bedrohung liess die Kirche zur einzigen allgegenwärtigen nicht-nationalsozialistischen und nicht-kommunistischen Institution im europäischen Nachkriegschaos aufsteigen. Die Christdemokratie war am besten dazu geeignet, das politische Vakuum aufzufüllen. Sie war vor allem in der Lage, aufgrund des traditionellen Rückgriffes ein europäisches föderalistisches Konzept anzubieten und damit einen europäischen Internationalismus zu pflegen. Bemer-

⁴² Zur Bedeutung des Islams als Antithese zu Europa siehe: Etienne François/Hagen Schulze, Das emotionale Fundament der Nation, in: Monika Flacke (Hg.), *Mythen der Nationen*. Ein europäisches Panorama, München, Berlin 1998, 17–32, hier 25.

⁴³ Zu dieser Thematik ist relativ wenig publiziert worden. Ein gewichtiger Beitrag findet sich bei: Martin Greschat/Wilfried Loth (Hg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*, aus der Reihe *Konfession und Gesellschaft*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994. Vgl. auch: Dietmar Herz, *Die Europäische Union*, München 2002, 12–15.

⁴⁴ Vgl. allgemein: Wolfram Kaiser, *Begegnungen christdemokratischer Politiker in der Nachkriegszeit*, in: Greschat/Loth (Hg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft* (wie Anm. 43), 139–157, hier 155. Siehe auch die weiteren Artikel im Sammelband: zu Robert Schuman: Raymond Poidevin, *Robert Schuman zwischen Staatsräson und europäischer Vision*, 229–235; zu Alcide de Gasperi: Pietro Pastorelli, *Die Europapolitik von Alcide de Gasperi*, 203–225; zu Konrad Adenauer: *Das «christliche Europa» in der Welt Konrad Adenauers*, in: Greschat/Loth (Hg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft* (wie Anm. 43), 237–246.

kenswert, wie Michael Burgess formuliert, war auch die Verschmelzung katholischer und protestantischer Elemente in Deutschland.⁴⁵

Damit einher ging ein Abendlanddiskurs, der sich in schroffer Ablehnung gegenüber dem kommunistischen Osten des Kontinents absetzte. In seiner christlichen Variante erschien der Abendlandbegriff den Christlichdemokraten besonders geeignet für die europaweite Auseinandersetzung. Er wirkte, wie dies Wolfram Kaiser festhält, als Kampfansage an die totalitären Ideologien bei gleichzeitiger Abgrenzung von Liberalismus und Sozialdemokratie.⁴⁶ Zufälligerweise deckten sich die Grenzen des Europas der Sechs mit dem Karolingischen Reich, was den historischen Bezug akzentuierte.

Nicht zu übersehen ist jedoch, dass sich die Christlichdemokraten erst aufgrund von günstigen Umständen und im Sinne eines Prozesses zu den klassischen Europaparteien im jeweiligen nationalen Kontext der sechs EWG-Kernstaaten entwickelten. Auch lässt sich die europäische Integration kaum als «christliches Konzept» verstehen. Die Christlichdemokraten agierten wohl in der Achsenzeit des europäischen Integrationsprozesses. Die nähere Ausgestaltung der neu geschaffenen westeuropäischen Organisationen sowie der weitere Integrationsprozess waren jedoch nicht von einer spezifisch christlichen oder christlichdemokratischen Sicht geprägt.⁴⁷ In der sich etablierenden Wirtschaftsgemeinschaft kreuzten sich primär ökonomische, politische und nationale Interessen, die neben den Christlichdemokraten auch von andern Gruppen und Parteien artikuliert wurden. Der spezifische christliche Charakter der Europaidee blieb ein Kennzeichen des Nachkriegsjahrzehnts, das bis in die zweite Hälfte der 1950er Jahre reichte.⁴⁸ Ab den 1960er Jahren vollzog sich das, was man als «dritte Säkularisierungswelle» in Westeuropa einstufen kann.⁴⁹ Der Säkularisierungsprozess erfasste das Alltagsleben und nahm an Tempo zu.⁵⁰ Die europäische Integration erreichte einen Stand, wo sie auf den kleinsten gemeinsamen Nenner – nämlich die gemeinsame Tradition des Christentums – nicht mehr angewiesen war. In seiner Hauptsache wurde der Integrationsprozess durch den Kalten Krieg am Leben erhalten und vom starken ökonomischen Motiv der Prosperität angetrieben. Die Frage nach einer europäischen Identität blieb vornehmlich technischer Art. In deren Zentrum stand die aussenpolitische Selbstbehauptung der Gemeinschaft.⁵¹

⁴⁵ Michael Burgess, Politischer Katholizismus, Europäische Einigung und der Aufstieg der Christdemokratie, in: Greschat/Loth (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft (wie Anm. 43), 125–137, hier 130.

⁴⁶ Siehe hier speziell: Kaiser, Begegnungen christdemokratischer Politiker in der Nachkriegszeit (wie Anm. 44), 144.

⁴⁷ Vgl. Kaiser, Begegnungen christdemokratischer Politiker in der Nachkriegszeit (wie Anm. 44).

⁴⁸ Doering-Manteuffel, Rheinischer Katholik im Kalten Krieg (wie Anm. 44), 239.

⁴⁹ Vgl. dazu: Malik, Nationale und religiöse Fremd- und Selbstbilder. Muslime in Deutschland (wie Anm. 29), 286.

⁵⁰ Vgl. Martin, Religionsmuster in Europa (wie Anm. 29), 137.

⁵¹ Im Dokument über die europäische Identität von 1973 formulierten die Aussenminister: «Die Entwicklung der europäischen Identität wird sich nach der Dynamik des europäischen Einigungswerks richten. In den Aussenbeziehungen werden die Neun vor allem bemüht sein, ihre Identität im Verhältnis zu den anderen politischen Einheiten schrittweise zu bestimmen. Damit stärken sie bewusst ihren inneren Zusammenhalt und tragen zur Formu-

Erst die geopolitischen Umwälzungen und der zweite Integrationsschub mit dem Binnenmarktprojekt sowie dem Maastrichter Vertragswerk intensivierten die Frage der Identität und rückte damit auch den kulturellen Aspekt ins Zentrum. Europa sollte mehr sein als ein Markt, um von seinen Bürgern akzeptiert zu werden. Darunter waren auch Stimmen, die sich auf das christliche Fundament beriefen.

Geografische Dimensionen des Religiösen in Europa

Wie vorangehend aufgezeigt, wandelte sich der Bezug zur Religion im Verlaufe des europäischen Integrationsprozesses. Eine wichtige Rolle spielt der gesellschaftliche Wandel. Dabei ist offensichtlich, dass im Sinne einer gewissen Gemeinsamkeit trotz objektiv messbarer Erosionen von traditionellen Glaubensüberzeugungen auf tiefer liegenden ethischen und symbolischen Strukturen in den europäischen Gesellschaften Religion weiterhin präsent ist.⁵² Europäische Religiosität ist ferner von tiefen Gegensätzen geprägt, trotz der postulierten gemeinsamen jüdisch-christlichen Wurzeln. Religion hat in Europa einen unterschiedlichen Status in unterschiedlichen geografischen Räumen. Für David Martin bedarf es eines Verständnisses von Religion als einer in Zeit und Raum verankerten Form sozialen Bewusstseins und sozialer Identität. Martin macht verschiedene Religionsmuster in Europa aus, die er geografischen Räumen zuordnet: Was den Katholizismus betrifft, spricht er von einem sozial aktiven «reformierten» Katholizismus vor allem dort, wo der Katholizismus in einer historischen Minderheitenposition ist. Dies betrifft verschiedene Regionen Nordwesteuropas. Ein eingebetteter Volkskatholizismus hat seine Schwergewichte im Süden des Kontinents, teils auch mit Enklaven im Norden. Ferner gibt es zwei protestantische Formen der Religiosität, die im nördlichen Europa verbreitet sind: eine anglo-holländische sowie eine skandinavisch-deutsche Linie, die im Gegensatz zur ersteren den Staat als Partner nimmt. In verschiedenen Regionen Osteuropas haben Reli-

lierung einer wirklich europäischen Politik bei. Sie sind überzeugt, dass die fortschreitende Verwirklichung dieser Politik ein wesentlicher Faktor sein wird, der es ihnen erlaubt, die weiteren Stadien des europäischen Einigungswerks mit Realismus und Vertrauen in Angriff zu nehmen; diese Politik erleichtert auch die vorgesehene Umwandlung der Gesamtheit ihrer Beziehungen in eine Europäische Union.» Vgl. Dokument über die europäische Identität, angenommen von den Aussenministern der Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft am 14. Dezember 1973 in Kopenhagen, Auszug in: Gasteyger, *Europa von der Spaltung zur Einigung* (wie Anm. 15), 303–305, hier 305. Auch im Vertrag über die Schaffung der Europäischen Union von 1992 lautet die Formel noch lapidar: «Die Union setzt sich folgende Ziele [...] die Behauptung ihrer Identität auf internationaler Ebene, insbesondere durch eine gemeinsame Aussen- und Sicherheitspolitik, wozu auf längere Sicht auch die Festlegung einer gemeinsamen Verteidigungspolitik gehört, die zu gegebener Zeit zu einer gemeinsamen Verteidigung führen könnte; [...]»; Auszüge aus dem Vertrag über die Schaffung der Europäischen Union, unterzeichnet von den Aussen- und Finanzministern der Europäischen Gemeinschaft am 7. Februar 1992 in Maastricht, revidiert und ergänzt durch den Europäischen Rat am 16./17. Juni 1997 in Amsterdam, in: Gasteyger, *Europa von der Spaltung zur Einigung* (wie Anm. 15), 474–499, hier 475.

⁵² Vgl. Martin, *Religionsmuster in Europa* (wie Anm. 29) 121; Danièle Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa*, in: *Transit*, 26 (2003), 101–119, hier 105.

gionen einen ethnoreligiösen Bezug. Die Wurzeln liegen in der jahrhundertelangen Fremdherrschaft durch die Osmanen, Habsburger und russischen Zaren. Auch in Westeuropa gibt es in geographischen Nischen, wie der Bretagne oder in Irland, solche Ansätze. In Ländern wie Frankreich, den neuen Bundesländern, Tschechien oder Estland hatte der Staat wiederum eine nachhaltige und weitgehende säkularistische Indoktrination betrieben.⁵³

In der Folge der Erweiterungsrunden kamen zu den katholisch und protestantisch geprägten Kernländern erst mit Griechenland 1981 und Zypern 2004 orthodoxe Länder dazu. Von Ausnahmen abgesehen, bedeutet damit erst die kommende Erweiterung (voraussichtlich 2007) mit der Aufnahme Rumäniens und Bulgariens den Schritt in den orthodoxen Osten⁵⁴ und mit einem voraussichtlichen Beitritt der Türkei neben andern islamischen Gebieten in Südosteuropa den Einbezug einer weiteren grossen Religionsgemeinschaft. Die geografische Dimension hebt die Heterogenität der Religionen in Europa hervor und akzentuiert gleichzeitig die Gegensätzlichkeiten innerhalb der christlichen Konfessionen.

Typisch für Europa ist nicht nur eine durch Vielfalt geprägte Religionsgeografie, sondern auch ein spezifischer Weg der Säkularisierung. Dabei zeigt sich, so die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger, dass Europa einen besonderen Weg der Säkularisierung beschreitet, der nicht nur extrem weit fortgeschritten ist, sondern auch eine spezifisch neue Form annimmt. Zum selben Befund gelangt Hartmut Lehmann, wenn er betont, dass nur in Europa die Säkularisierung zu einer dominierenden politischen, sozialen und kulturellen Kraft geworden ist und damit in einer globalisierten Welt (wenigstens bis heute) einen Sonderweg genommen hat.⁵⁵ Während der Staat in Europa sukzessive seinen christlichen Charakter aufgab, konfessionalisierte sich die Religion und zog sich

⁵³ Vgl. Martin, *Religionsmuster in Europa* (wie Anm. 29), 123–124; siehe weiter zum Modell: Hans Maier, *Kirche und Gesellschaft*, München 1972; ders., *Kirche – Staat – Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 1, Münster 1969, 12–38; Urs Altermatt, *Religion und Nation*, Vortrag am Internationalen Kolloquium «Religion und Nation» an der Universität Freiburg vom 30. April/1. Mai 2004.

⁵⁴ Zum orthodoxen Osten siehe: Hans-Christian Maner, *Multiple Identitäten. Der Blick des orthodoxen Südosteuropa auf «Europa»* (Discussion Paper C 125), Bonn 2003 (<http://www.zei.de>, 20.07.04).

⁵⁵ Vgl. Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa* (wie Anm. 52), 102–103. Hartmut Lehmann betont in seinen Ausführungen zum «Erklärungsmodell Säkularisierung» dass, es fast ebenso viele Varianten des Modells wie Wissenschaftler gebe. Sie präsentieren sich in vier Deutungsmustern: 1. der Vorstellung von Säkularisierung als dem Nachlassen von Wissen von Religion sowie der Ausübung von Religion in modernen westlichen Gesellschaften; 2. der Säkularisierung des kulturellen und geistigen Lebens als Folge des wissenschaftlichen Fortschritts; 3. der Säkularisierung als Beschreibung der Tatsache, dass die etablierten Kirchen seit der Aufklärung das Monopol bei der Bewältigung schwieriger Lebenssituationen verloren haben und 4. dem Verständnis von Säkularisierung als einer grundlegenden Transformation von Kultur, die sich von einer transzendenten Orientierung zu einer Orientierung rein innerweltlicher Werte entwickelt hat. Dem Konzept der Säkularisierung stellt er dasjenige der «Transformation der Religion» und der «Rückkehr der Religionen» gegenüber, da dieses neben Vorteilen, wie der interdisziplinären Vergleichbarkeit, als Forschungskonzept äusserst komplex und vieldeutig wirkt. Vgl. Lehmann, *Säkularisierung* (wie Anm. 29), 57–69.

in die entpolitisierte Sphäre des Privaten zurück. Umgekehrt kam es auch zu einem Zuwachs zivilreligiöser Tendenzen. Diese Entwicklung betraf im Grossen und Ganzen die westlichen Staaten des Kontinents. Dan Diner spricht in diesem Zusammenhang von der Protestantisierung der Religionen und verweist darauf, dass auch andere christliche Konfessionen, wie der Katholizismus, sowie reformierte und konservative Formen des Judentums diese Prägung erfuhren.⁵⁶

Verschiedentlich gehen Religionssoziologen davon aus, dass Europa nach einem langen historischen Prozess der Subjektivierung der Religion einen Schlusspunkt im Sinne der zunehmenden Verdrängung des Glaubens in die Privatsphäre erreicht haben könnte. Es scheint durchaus offen zu sein, ob die Säkularisierung nur eine vorübergehende Phase in der Geschichte Europas darstellt oder weitergeht.⁵⁷ Europas Gesellschaften entwickelten sich zu Laboratorien, in welchen die neue Kultur des Individualismus sich die symbolischen Ressourcen der Religion einverleibt. Unübersehbar ist dabei die weitere Bedeutung institutionalisierter und auch nicht institutionalisierter Religion.⁵⁸ Die Religion ist damit keinesfalls verschwunden, sondern lebt als persönliche Wahlmöglichkeit und in Form individueller Identifikation weiter.⁵⁹ Dies bedeutet in Europa die Autonomie des Politischen gegenüber religiösen Normen. Das verhinderte jedoch nicht eine für Europa typische Verbindung von «Thron und Altar» im Zeichen der nationalen Politik. Es war der spezifische europäische Weg, den die Nationalstaaten beschritten haben. Dieser führte in Europa anders als in den USA dazu, dass die Kirche auch von der Politik instrumentalisiert werden konnte, was wiederum zu deren Diskreditierung beitrug.⁶⁰ Typisch erscheint dann auch in Europa, dass die Säkularisierung von breiten Kreisen als normal und fortschrittlich angeschaut wird und – um in den Worten José Casanovas zu sprechen – der Niedergang der Religion durch die Brille des Säkularisierungsparadigmas betrachtet wird. Dies führe mit der dicht unter der Oberfläche liegenden christlich-europäischen Identität zu einem verwirrenden Problem.⁶¹

Teilt man die Ansicht, dass Europa diesbezüglich einen Sonderfall in der Welt darstellt,⁶² so ergeben sich daraus mögliche europäische Identifikationsangebote, die folglich nicht auf einer Wertigkeit eines spezifischen religiösen Bezuges liegen, sondern sich auf Europa als spezifische, in einem historischen Prozess entwickelte

⁵⁶ Dan Diner, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003, 68.

⁵⁷ Vgl. Lehmann, *Säkularisierung* (wie Anm. 29), 35. Die Sichtweise hat heute insgesamt an Differenzierung gewonnen. Säkularisierung, Individualisierung oder auch Privatisierung können kaum linear gedacht werden; auch haben die Begrifflichkeiten selber einschränkenden Charakter. So weist Roland J. Campiche am schweizerischen Beispiel darauf hin, dass die Religion in der spätmodernen Gesellschaft in einem Spannungsfeld der beiden Pole der «institutionellen» und der «universellen» Religion stehe. Vgl. Roland J. Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Unter Mitarbeit von Raphaël Broquet, Alfred Dubach und Jörg Stolz, Zürich 2004.

⁵⁸ Siehe: Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion* (wie Anm. 57), 270.

⁵⁹ Vgl. Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa* (wie Anm. 52), 105.

⁶⁰ Vgl. Lehmann, *Säkularisierung* (wie Anm. 29), 32–33 und 101–104.

⁶¹ Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa* (wie Anm. 29), 2.

⁶² Meist wird hier der Vergleich mit den USA gemacht. Siehe als Beispiel die Ausführungen bei: Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa* (wie Anm. 29), 9.

Wertegemeinschaft berufen können. So kann man durchaus davon ausgehen, dass in ihrer Dominanz die europäischen Residenzgesellschaften christlich geprägt sind.⁶³ Auch lässt sich aufzeigen, dass der Säkularismus ein weit verbreitetes herrschendes Prinzip ist, auch wenn er als Prozess grundsätzlich offen ist.⁶⁴ Daraus ergeben sich Differenzen zu benachbarten Gesellschaften, seien sie in Übersee oder im nahen Osten und nordafrikanischen Raum. Nicht primär die Religionen scheinen als Gegensatz auf, sondern der spezifische Weg der Säkularisierung hebt Europa von den andern ab.

Wie Danièle Hervieu-Léger schreibt, gibt es in Europa verschiedene Entwicklungen, die darauf verweisen, dass der Prozess der religiösen «Aushöhlung» der europäischen Kultur weiter voranschreitet. Diese Entwicklung schliesst angesichts von Krisenerscheinungen und Phasen der Desorientierung nicht aus, dass das «religiöse Erbe» Europas spezifisch mobilisiert wird, um in der Diskussion um die Finalität ein klar begrenztes und auch ein kulturell-religiös homogenes Europa zu haben.⁶⁵ Offensichtlich ist auch, dass die liberal-demokratisch geprägten europäischen Gesellschaften die private Ausübung von Religion als individuelles Menschenrecht respektieren. Die Probleme mit dem Islam entstehen, weil dieser als «uneuropäische Religion» wahrgenommen wird. Diese Sichtweise schimmert auch bei liberalen und säkularisierten Europäern durch.⁶⁶ Religion wird hier im Sinne einer Identitätspolitik absorbiert.

Religion und europäische Identität – drei Diskursstränge

Die Frage um eine europäische Identität verknüpft mit Religion scheint seit den 1990er Jahren in drei Diskurssträngen dominant auf.

Eine erste Diskursschiene thematisiert Religion angesichts der bereits vollzogenen und den noch bevorstehenden Aufnahmen neuer Staaten in die Gemeinschaft. Europa nähert sich mit der ersten Osterweiterung seinen Grenzen, ohne dass diese jedoch genau bestimmt werden können. Dies führt zu einer grundsätzlichen Wertedebatte, was das Wesen der Union ausmache. Während die erste Osterweiterung primär eine geografische Ausweitung bedeutete, so weckt die Frage um die Aufnahme der Türkei Befürchtungen und Ängste.⁶⁷ Grundsätzlich geht es um die Frage, ob die Türkei am Europäisierungsprozess teilhaben kann.⁶⁸

⁶³ Trotz Pluralisierung zeigen Umfragen, dass das Christentum eine weiterhin dominante Traditionslinie aufweist. Vgl. auch Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion* (wie Anm. 57).

⁶⁴ Verschiedene Autoren verweisen darauf, dass die Säkularisierung wohl als Einbahnstrasse gedacht ist, dass es jedoch auch im Fall Europas offen ist, ob die Säkularisierung nur eine vorübergehende Phase in der Geschichte darstellt. Siehe dazu speziell: Lehmann, *Säkularisierung* (wie Anm. 29), 35 und 57–69.

⁶⁵ Vgl. Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa* (wie Anm. 52), 108–118.

⁶⁶ Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa* (wie Anm. 29), 10.

⁶⁷ In Helsinki wurde im November 1999 beschlossen, der Türkei den Status eines Beitrittskandidaten zu verleihen. Im Jahr 2002 erfolgte der Beschluss, im Jahre 2004 zu entscheiden, ob die Türkei die formellen Aufnahmekriterien erfülle. Der Rat hat diesbezüglich Ende 2004 in positivem Sinne entschieden.

⁶⁸ Vgl. Udo Steinbach, *Die Türkei und die EU. Die Geschichte richtig lesen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 33–34 (2004), 3–5; Heinz Kramer, *Die Türkei im Prozess der «Europäisierung»*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 33–34 (2004), 9–17.

Dieser wird nicht allein unter dem Aspekt von ökonomischer und gesellschaftlicher Modernisierung, sondern auch kulturell gesehen. In diesem Zusammenhang wird der christliche Charakter Europas betont. Die Türkei als nächster islamischer Nachbar wird zur Antipode der westlichen Zivilisation.⁶⁹ Es zeigte sich dabei, wenn dies auch nur unter der Oberfläche aufscheint, dass es vor allem der Islam und weit weniger ökonomische oder demokratierechtliche Überlegungen sind, die hier die Widerstandskräfte speisen.⁷⁰ Überlagert werden all diese Fragen der Rechtsstaatlichkeit, der Demokratie, der Demographie und der Ökonomie von Überlegungen, ob und wie ein islamisches Land in die Europäische Union passe.⁷¹

Der zweite Diskursstrang argumentiert entlang der Aufnahmefähigkeit nicht-christlicher Bevölkerungsgruppen in den EU-Ländern. Generell geht man hier von der religiösen und kulturellen Pluralisierung aus. Der Dissens bei diesem Diskurs besteht vor allem in der Einschätzung der Integrationsfähigkeit und -bereitschaft muslimischer Migrantinnen und Migranten. Die eine Sichtweise hebt die Kluft hervor, die den muslimischen Glauben von den in Europa verbreiteten subjektiven Formen von Spiritualität auf der religiösen Seite oder auch spezifischen Formen der Säkularisierung auf der staatlich-rechtlichen Seite trenne. David Martin meint, dass man in diesen Zusammenhängen nicht nur über verschiedene Religionsvarianten, sondern über verschiedene Gesellschaftsformen spreche.⁷² Kulturalistische Argumentationen schimmern dabei durch. Eine andere Sicht betont dagegen den Wandel der Kulturen und auch der Wertebezüge. Sie hebt hervor, dass sich auch der Islam in einem Wandlungsprozess befinde und sich vor dem Hintergrund des Modernisierungsprozesses verändere. Radikalisierung und Modernisierung können so als die zwei Seiten einer Medaille gesehen werden. Die Präsentation des religiösen Selbst wird aus der Privatsphäre in den öffentlichen Raum verlagert und gegen die westlichen, säkularen Wertvorstellungen der Moderne geltend gemacht.⁷³ Dabei – wie dies etwa Claus Leggewie betont – sei jedoch nicht zu übersehen, dass im Grossen und Ganzen die Muslime in den europäischen Einwanderungsgesellschaften die europäische Demokratie akzeptierten.⁷⁴ Demokratiefähigkeit wird hier als universell aufgefasst.

Während die erste Optik Identität und Werte meist analog den nationalen Identitäten auf eine europäische Ebene anhebt und dabei von Ausschliesslichkeiten ausgeht und Identität zu einer zentralen Komponente macht, betont die zweite

⁶⁹ Siehe als Beispiel: Hans-Ulrich Wehler, *Verblendetes Harakiri. Der Türkei-Beitritt zerstört die EU*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 33–34 (2004), 6–8.

⁷⁰ Siehe dazu die Interpretationen der Ergebnisse der Umfragen: Eurobarometer 62, erschienen im Dezember 2004, Umfrage vom 2. Oktober 2004 bis 8. November 2004.

⁷¹ Siehe dazu die Zusammenstellungen bei: Gotthard Breit, *Dossier zur aktuellen Diskussion «Was ist Europa?»*. Zeitungsartikel aus 2002 und 2003, in: Weisseno (Hg.), *Europa verstehen* (wie Anm. 24), 70–106.

⁷² Siehe dazu: Martin, *Religionsmuster in Europa* (wie Anm. 29), 135 und 140; weiter siehe: Bhikhu Parekh, *Ist der Islam eine Bedrohung für die Demokratie?*, in: *Transit*, 26 (2003), 144–155.

⁷³ Nilüfer Göle, *Islam und europäische Öffentlichkeit*, in: *Transit*, 26 (2003), 156–165, hier 158–163.

⁷⁴ Siehe hier: Claus Leggewie, *Politischer Islam und multikulturelle Demokratie*, in: *kursiv*, 2 (2004), 20–29, hier 28–29.

die Absorbations- und Aufnahmefähigkeit der europäischen Gesellschaften, wobei der Bezug zu demokratischen Grundwerten zur Basis der Gemeinsamkeit in einer multikulturellen Gesellschaft wird.

Der Präambelstreit um einen Gottesbezug in der neuen EU-Verfassung erhielt vor dem Hintergrund des Diskurses über einen Verfassungspatriotismus⁷⁵ für Europa einen weiteren akzentuierten Religionsbezug. Es ging darum, ob sich eine künftige europäische Verfassung auf etwas Transzendentes bzw. das religiöse Erbe Europas berufen sollte oder nicht. Schon in der rechtlich nicht verbindlichen Präambel der Grundrechtscharta der EU, die 2002 in Nizza verabschiedet worden ist, wollte die Gemeinschaft auf ein dezidiert christliches oder auch jüdisch-christliches Traditionselement nicht hinweisen. So heisst es allgemein, die Union gründe sich im «Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes» auf die «unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität».⁷⁶ Auch die Präambel der neuen europäischen Verfassung hält sich an diese Linie.

Ungeachtet der lebhaften Debatte blieb man bei dem vom Konvent verabschiedeten Kompromisstext für die Präambel. Offensichtlich wich man dem Gottesbezug aus und verwehrt sich gegen einen konkreten Bezug auf das gemeinsame christliche Erbe. So lautet die Einleitung der Präambel allgemein gehalten: «Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräusserlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben, [...]»⁷⁷ Insbesondere das französische, säkularistische Verständnis war hier zu keinen weiteren Kompromissen bereit. Für José Casanova ist dies die Folge einer unreflektierten säkularen Identität und eines dogmatisch säkularistischen Selbstverständnisses, das die Integration religiöser Gemeinschaften erschwere.⁷⁸ Er sieht hier eine vertane Chance, um mit religiösen Fragen pragma-

⁷⁵ Zum Verfassungspatriotismus siehe insbesondere: Jürgen Habermas, Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft, in: Nicole Dewandre/Jacques Lenoble (Hg.), Projekt Europa. Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie?, Berlin 1994; Urs Altermatt, Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa, Zürich 1996. Zum Präambelstreit siehe: Der Verfassungsentwurf des EU-Konvents. Bewertung der Strukturentscheidungen, hg. ZEI (Discussion Paper C 124), Bonn 2002 (<http://www.zei.de>, 20.07.04, 25.11.04); Jan-Werner Müller, Für Brüssel sterben? Europa und der Verfassungspatriotismus (<http://www.nzz.ch/dossiers/2003/eukonvent/2003.12.05-fe-article99K11.html>), 5.12.2003); Die Entwicklung der Bürgerschaft der Europäischen Union: Verfassungspatriotismus als Grundlage einer europäischen politischen Gemeinschaft? (<http://www.german-swedish.unimelb.edu.au/eurofold/II3.htm>, 24.05.2000), 20.12.04); Die Entwicklung der Bürgerschaft der Europäischen Union: Verfassungspatriotismus als Grundlage einer europäischen politischen Gemeinschaft? (<http://www.german-swedish.unimelb.edu.au/eurofold/II3.htm>), 24.05.2000, 20.12.04).

⁷⁶ Malik, Nationale und religiöse Fremd- und Selbstbilder. Muslime in Deutschland (wie Anm. 29), 286.

⁷⁷ Präambel Auszug «Amtsblatt der Europäischen Union» (http://europa.eu.int/eur-lex/lex/LexUriServ/site/de/oj/2004/c_310/c_31020041216de00030010.pdf, 7. 01.2005).

⁷⁸ Casanova, Der Ort der Religion im säkularen Europa (wie Anm. 29), 15.

tisch umgehen zu können, während die Befürworter der Präambelfassung den toleranten Umgang mit den nichtchristlichen Religionen hervorheben.⁷⁹

Wie immer wir auch diese Entwicklungen einordnen, sie verweisen darauf, dass als Folge des Überganges von der Europäischen Gemeinschaft zur Europäischen Union «Europa» politisiert worden ist. Gerade weil die Europäische Gemeinschaft seit Beginn die Kultur und mit ihr auch die Religion ausgespart hat und diese den Mitgliedsländern zwies, stellte sich seit den 1990er Jahren die Frage nach einer kulturellen Identität der Europäerinnen und Europäer intensiviert. Sie gleicht jedoch eher einem Konglomerat mit unterschiedlichen Wertebeziehungen. Das europäische Mehrebenensystem begrenzt die Ausbildung einer spezifisch europäischen Identität. Mit Rainer M. Lepsius lässt sich aufzeigen, dass eine Homogenisierung der Kulturen in einem sich integrierenden Europa keine Notwendigkeit darstellt: «Es genügt eine Vermittlung der Wertebeziehungen, die auf der europäischen Ebene Rationalitätskriterien des Handelns bestimmen mit den primär nationalstaatlich geformten Ordnungen von Wirtschaft, Recht und politischer Willensbildung. Europäische Kulturpolitik ist damit primär «Übersetzungspolitik».⁸⁰ Das bedeutet aber auch, dass Europa nicht darum herum kommt, einen Grundkonsens im Sinne eines politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Regelwerks zu entwickeln, indem es sich als multikulturelles, multiethnisches und wohl auch multireligiöses Europa versteht. Und das schliesst wiederum nicht aus, dass einer Religion wie dem Christentum eine wichtige stabilisierende Orientierungsfunktion zukommen kann.⁸¹

Religion und Identität im europäischen Einigungsprozess

Der Beitrag fragt danach, welche Bedeutung der Religion im europäischen Identitätsdiskurs beigemessen wird. Offenkundig wirkt ein europäisches Bewusstsein als diffuse Grösse, zumal auch die künftigen Dimensionen der Union, seien sie geographisch oder institutionell, nicht eindeutig sind. Mit der Diskussion um die Finalität Europas seit den 1990er Jahren verbindet sich jedoch intensiviert die Frage nach dem Gehalt und der Bedeutung einer gemeinsamen europäischen Identität. Von vielen wird die Herausbildung einer verlässlichen europäischen Identität als wichtige Voraussetzung für ein Funktionieren der Gemeinschaft eingestuft. Dem Faktor Religion wird im Diskurs eine nicht unwesentliche Rolle beigemessen. Typisch für Europa ist nicht nur eine durch Vielfalt geprägte Religionsgeographie, sondern auch ein spezifischer Weg der Säkularisierung. Inwieweit Religion und Säkularisierungsparadigma dabei Faktoren einer europäischen Identität sein können, wird von den Diskursteilnehmern unterschiedlich bewertet. Der Beitrag geht davon

⁷⁹ Zur Debatte siehe: Paul Badde, «Gott bleibt am Rand» – Exklusiv Interview mit Kardinal Joseph Ratzinger, in: Die Welt, 24. November 2004; Hanno Helbling, Ideologie – das Denken der andern, in: Neue Zürcher Zeitung, 1. Juli 2004; Klara Obermüller, Gott hat keinen Platz in der europäischen Verfassung, in: NZZ am Sonntag, 22. Juni 2004; Hans-Jürgen Leersch/Andreas Middel, EU-Verfassung: CSU fordert Aufnahme des Gottesbezugs, in: Die Welt, 29. März 2004; Heimo Schwilk, Kein Europa ohne Gott, Herr Giscard!, in: Welt am Sonntag, 8. Juni 2004; Joseph H.H. Weiler, Die europäische Alternative, in: Süddeutsche Zeitung, 18. Juni 2004; Uwe Justus Wenzel, Wie christlich ist Europa, wie christlich darf es sein?, in: Neue Zürcher Zeitung, 5. Oktober 2004.

⁸⁰ Lepsius, Europas Pluralität (wie Anm. 4), 954.

⁸¹ Ludger Kühnhardt, Europas Identität und die Kraft des Christentums. Gedanken zum Jahr 2000 nach Christus (Discussion Paper C 60), (2000), 28.

aus, dass eine Homogenisierung der Kulturen in einem sich integrierenden Europa keine Notwendigkeit darstellt. Hingegen wird der Charakter einer Wertgemeinschaft betont, in der auch Religionen ihren Platz haben.

Religion and Identity in the Process of the Unification of Europe

This article examines the place given to religion in the discourse of European identity. It is clear that European consciousness represents a diffuse variable, especially as the future dimensions of the EU, both geographically and institutionally, remain uncertain. The question of the content and meaning of a shared European identity is closely bound up with the discussion that has been going on since the 1990s about the endpoint of European integration. Many consider the development of a stable European identity to be an important condition for the Union to function well. Within this discourse, religion is given a role which is not without importance. Typical of Europe is both a very varied religious geography and a specific path to secularization. The extent to which it is possible for religion and secularization paradigms to be factors in a European identity is assessed in differing ways by the various participants in this discourse. The present paper argues that homogenization of cultures is not a requirement for integration in Europe and emphasizes the character of a community built on values, in which religions also have their place.

Religion et identité dans le processus d'unification de l'Europe

Cet article s'interroge sur l'importance qui est attribuée à la religion dans le débat sur l'identité européenne. La conscience européenne n'est encore qu'une variable diffuse, d'autant plus que les futures dimensions, tant géographiques qu'institutionnelles, de l'Union Européenne ne sont pas encore clairement définies. Cependant, suite à la discussion sur la finalité de l'Europe depuis les années 1990, les interrogations sur le contenu et la signification d'une identité européenne commune sont devenues de plus en plus pressantes. Beaucoup considèrent la formation d'une identité européenne claire comme un préalable au bon fonctionnement de la communauté. Le facteur «religion» est considéré comme une composante importante de ce processus. Une des caractéristiques de l'Europe est sa géographie religieuse très variée, ainsi que son processus particulier de sécularisation. L'importance de la religion et du paradigme de sécularisation en tant que facteurs d'une identité européenne sont évalués de manières très différentes selon les acteurs du débat. L'auteur de cet article part de l'idée qu'une homogénéisation des cultures n'est pas nécessaire à une intégration européenne. Au contraire, la caractéristique d'une communauté de valeurs est d'y intégrer les différentes religions.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Europäische Identität – European Identity – Identité européenne, Ausgestaltung der Europäischen Union – development of the European Union – développement de l'Union européenne, Rolle der Religion – the role of religion – la signification de la religion, Säkularisierung – secularization – sécularisation, Inklusion und Exklusion – inclusion and exclusion – inclusion et exclusion, Wertgemeinschaft – values of community – valeurs civiques

Markus Furrer, Assoziierter Professor am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Freiburg und Dozent an der Pädagogischen Hochschule Zentralschweiz – Luzern