

Cura religionis

Gottesbezug und europäisches Religionsrecht auf dem Hintergrund der reformatorischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.

1.

Das grundlegende europäische Regelwerk heißt seit dem vergangenen Oktober "Reformvertrag". Nur kann freilich das neue Vertragswerk den alten Fragen kaum ausweichen. Unter denen heißt eine besonders gravierende und intensiv diskutierte Frage: Braucht das europäische Regelwerk ¹, das ich jetzt der Einfachheit halber weiter Verfassung nenne, - braucht also die Europäische Verfassung einen Gottesbezug? Ich antworte: Sie hat ihn längst. Sie hat ihn nicht unter der Form einer invocatio Dei, einer Anrufung Gottes, wie etwa die Verfassung der Schweiz oder Irlands, die im Namen Gottes oder unter Berufung auf Gott ergehen. Sie hat ihn auch nicht unter der Form einer nominatio Dei, also in Form einer ausdrücklich zu Wort kommenden Gottesrelation, wie das im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland der Fall ist. Aber sie hat ihn in der Form der indirekten Mitteilung. Gottes- und Christentumspräsenz bilden in gewichtigen Teilen unübersehbar das Hintergrundgeflecht nicht nur des gescheiterten Vertragsentwurfs aus dem Jahr 2004, sondern der Substanz nach ebenso des derzeit vor der Verabschiedung stehenden Reformvertrags. ² Das allerdings erschließt sich erst, wenn man den Text aus der Isolation der tagespolitischen Diskussionen herausnimmt und in eine verfassungsgeschichtliche Betrachtungsweise einstellt. Ein nicht unbedeutendes Moment in dieser geschichtlichen Perspektive bilden dabei die reformatorischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, deren Bedeutung für die Entwicklung des modernen Verfassungsstaates in den letzten Jahrzehnten zunehmend wahrgenommen worden ist. ³ In der neueren verfassungsgeschichtlichen Literatur erscheinen sie als "Baustein des

¹ Gemeint sind der "Vertrag über die Europäische Union" nach den Änderungsvereinbarungen von Lissabon 2007 (sog. Reformvertrag) sowie die Charta der Grundrechte der Europäischen Union v. 7. Dez. 2000, die nach Art. 6 Reformvertrag "dieselbe Rechtsverbindlichkeit [besitzt] wie die Verträge" [sc. über die Europäische Union und über die Gründung der Europäischen Gemeinschaft in der nach Lissabon 2007 revidierten Fassung]. Zu berücksichtigen ist ferner die Präambel des Verfassungsentwurfs von 2004, deren erster Erwägungsgrund ("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") wörtlich in die Präambel des Reformvertrags eingegangen ist.

² Es steht zwar "nicht Gott drauf", aber es steht "Gott drin", hat Gerhard Robbers anlässlich eines Berliner Symposions zum 450. Jubiläum des Augsburger Religionsfriedens mit Blick auf den Weuropäischen Verfassungsvertrag festgestellt. Robbers, Gerhard: Vom Augsburger Religionsfrieden zum Europäischen Verfassungsvertrag. In: Joachim Gaertner / Erika Godel (Hgg.): Religionsfreiheit und Frieden. Vom Augsburger Religionsfrieden zum europäischen Verfassungsvertrag, Frankfurt a. M. u.a. 2007, 81-86 (10 und 81).

³ Prodi, Paolo: Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. München 2003, 179.

Gesetzgebungsstaates" ⁴ und "Ferment" ⁵ einer frühen vorsäkularen Stufe seiner Entwicklung. Die Forderung der Reformation nach Schutz der gesellschaftlichen Rechte von Kindern ⁶, nach elterlicher Erziehungspflicht und obrigkeitlicher Verantwortungsübernahme für ein allgemeines Bildungswesens ⁷, nach Unterhalt der Bildungsstätten und Alimentation von Pfarrern und Lehrern, die flächendeckende Einführung von Schulen und der Erlass verbindlicher Schulordnungen und Lehrpläne ⁸, die Modernisierung der Hochschulen, die gezielte Förderung des theologischen und juristischen Nachwuchses für Verwaltung und Finanzen in den reformatorischen Territorien ⁹, die Neuordnung des Personenstandsrechts im Ehwesen und die Grundlegung der sozialen Verantwortung der weltlichen Obrigkeit für das Armenwesen, in der sich von heute her mühelos Wurzelemente des modernen Sozialstaatsgedankens erkennen lassen ¹⁰ – all das erweist die Kirchenordnungen des Reformationszeitalters als Vorboten einer in die Moderne weisenden Zeit. Ihren Kern- und Kristallisationspunkt aber finden alle diese Entwicklungen in der entscheidenden Neuformulierung des Verhältnisses von Staat bzw. von weltlicher Obrigkeit und Religion. Politischer und – wenn es erlaubt ist, ein späterer Zeit vorbehaltenes Attribut sozusagen anachron auf diese frühe Entwicklungsstufe des modernen Staatswesens anzuwenden –

⁴ Willoweit, Dietmar: Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung Deutschlands. 3. Aufl. München 1997, 122.

⁵ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967]. In: Kirche und Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. Münster 2004, 213-230; zit. 214.

⁶ Luther, WA 15, 33f. (Ratsherrenschrift 1524): Da werden teglich kinder geporn vnd wachsen bey vns daher vnd ist leyder niemand, der sich des armen jungen volcks an neme [...] etliche [...] lassens da bey bleiben, das sie kinder zeuget haben, nicht mehr thun sie dazu. Nu diese kinder sollen dennoch vnter vns vnd bey vns leben ynn gemeyner stad.

⁷ "Gott hat den Eltern und dem Magistrat in gleichem Maße die Sorge für die Erziehung der Jugend aufgetragen. Denn wie den Eltern die Förderung ihrer Kinder im persönlichen und privaten Bereich obliegt, so muss den Mitgliedern des Magistrats in Verantwortung für die Zukunft des Gemeinwesens die Bildung der Jugend angelegen sein." Aus der von Philipp Melanchthon verfassten Schulordnung für die neu gegründete "Obere Schule" in Nürnberg 1526. In: Hartfelder, Karl (Hg.): Melanchthoniana paedagogica. Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthon im Corpus Reformatorum. Leipzig 1892, 8.

⁸ Melanchthons Entwurf einer Schulordnung im Rahmen des "Unterricht[s] der Visitatorn", einer der ersten prägenden Kirchenordnungen des Reformationszeitalters aus den Jahren 1527/28, ist für das reformatorische Schulwesen richtungweisend geworden. U. a. ist die Schulordnung auch in die Kirchenordnung der Kurpfalz 1556 eingegangen. Text des "Unterrichts" bei Stupperich, Robert (Hg.): Melanchthons Werke in Auswahl (MSA). Bd. 1. Gütersloh 1951, 215 - 271.

⁹ Haus, Fritz, und Zier, Georg: Die Kirchenordnungen von 1556 in der Kurpfalz und in der Markgrafschaft Baden-Durlach. Karlsruhe 1956, 107.

¹⁰ "Gott, dem allmechtigen, unnsrem trewen vatter unnd aller liebsten seligmacher Christo Jesu zu lob unnd ehr, dem armen zu hilff unnd trost, auch besserung des gemeinen nutz, damit reich unnd arm dest fueglicher bey einander bleiben und wonen moegen, so woellen wir, das ein yede statt und ampt unsers Fürstenthumbs nachvolgendt ordnung fleissig fürnemme [...] haus armen leuten, die mit ir arbeit allein sich und ire kindt nit koennen erhalten, soll man mit dem almuosen nach gelegenheit irer armut helffen." Kastenordnung Herzog Ulrichs von Württemberg, 1536. In: Gottfried Seebaß und Eike Wolgast (Hgg.) Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, begr. v. Emil Sehling. Bd. 16, bearb. v. Sabine Arend und Thomas Bergholz. Tübingen 2004, 95. 99. Vgl. hierzu das Engagement für die "Schwächsten und Ärmsten" in der Präambel des Europäischen Verfassungsvertrages von 2004.

verfassungsrechtlicher Ausdruck dieser Entwicklung sind die Kirchenordnungen des Reformationszeitalters.

2.

Die Diskussion um einen europäischen Grundwertekanon dauert an. Auch wenn es von heute her gesehen müßig sein dürfte, sich über die Gründe aufzuhalten, die zum Scheitern des Verfassungsentwurfs in den Referenden des Jahres 2005 in Frankreich und in den Niederlanden geführt haben ¹¹, so bin ich gleichwohl überzeugt, dass die Frage des Gottesbezugs ganz entschieden zu einer tief wirkenden Unsicherheit dem gesamten Verfassungswerk gegenüber beigetragen hat.

Ich bemerke das ohne analytischen Anspruch. Bei einer Wahlbevölkerung, die wie im Fall Niederlande zu 40% als konfessionslos eingetragen ist, und bei der ausgeprägt laizistisch-antiklerikalistischen Mentalität Frankreichs scheint das Gottesargument in diesem Zusammenhang auf ersten Blick einigermaßen disparat. Auf der anderen Seite ist in religionssoziologischer Perspektive in Europa seit langem ein sich gegenläufig ausdifferenzierendes Verhältnis von Kirchlichkeit und Religiosität zu beobachten ¹². Eine institutionell und staatskirchenrechtlich abgesicherte Stellung der Kirchen, wie sie etwa für die Bundesrepublik Deutschland charakteristisch ist ¹³, bedeutet keineswegs auch eine ausgeprägte Verbundenheit der gesellschaftlichen Individuen mit der Kirche und ihrem Bekenntnis. Andererseits sagt eine staatskirchenrechtlich schwache Stellung der Kirchen wenig über das Gewicht der Kirche für die mentale Verfassung der Bürgerinnen und Bürger eines Landes aus. Ähnlich wie in Polen finden sich beispielsweise in der Republik Irland römisch-katholisches Bekenntnis und nationales Identitätsbewusstsein auf's dichteste verbunden. Und obwohl in Irland, staatskirchenrechtlich gesehen, das Verhältnis von Staat und Kirche nach dem Modell der strikten Trennung organisiert ist, hat sich die irische Republik dennoch (gemeinsam mit Polen und der staatskirchlich verfassten Republik Malta) als entschiedene Befürworterin eines Gottesbezugs in der Europäischen Verfassung exponiert. Auf der anderen Seite haben sich andere EU-Mitgliedstaaten, in denen das Christentum unverändert seine Stellung als Staatskirche behauptet ¹⁴, ebenso wie eine Reihe von Staaten mit kooperativen Staat-Kirche-Modellen in der Frage des Gottesbezugs entweder in wohlwollender Indifferenz oder in der Ablehnungsphalanx positioniert. Lediglich die französische Republik und das Königreich Belgien haben aus offensichtlich innenpolitischen Gründen energisch und mit gewissermaßen weltanschaulich fundiertem Nachdruck eine positive Lösung der Gottesbezugsfrage konsequent verhindert.

Dabei scheint, wenn ich die einschlägigen Beiträge etwa in der konservativen Publizistik in Rechnung stelle, die Forderung nach ausdrücklichem Gottesbezug durchaus nicht zuerst

¹¹ Frankreich 29. 5. 2005; Niederlande 1. 6. 2005.

¹² Zum Folgenden vgl. Waschinski, Gregor: Gott in die Verfassung? Religion und Kompabilität in der Europäischen Union. Münchner Beiträge zur europäischen Einigung, Baden-Baden 2007, 16.

¹³ Auch in anderen Staaten der EU (u. a. in Polen, Spanien, Italien, Ungarn, Tschechien; Waschinski [Anm. 12] 95) ist das Verhältnis von Staat und Kirche nach dem Kooperationsmodell organisiert.

¹⁴ Dazu zählen Großbritannien, Dänemark, Griechenland, Malta und Finnland; Waschinski [Anm. 11] 95.

durch das Bedürfnis nach Sicherung der Kirchen, der Religionsgesellschaften und der weltanschaulichen Gemeinschaften in ihren jeweiligen Bewegungsspielräumen und Aktivitäten motiviert zu sein; denn in dem auch für den Reformvertrag gültigen Art. I-52 des Verfassungsvertrages von 2004, der als Art. 15b ohne Abstriche in das Reformwerk von Lissabon übergegangen ist, sind nach fachkundigem Urteil die "Wünsche und Erwartungen der Kirchen ... stärker erfüllt, als man es noch vor zwei Jahren [=2003] hätte voraussehen können" ¹⁵. Der Artikel immunisiert den rechtlichen Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften gegen übergreifendes europäisches Recht. In deutlicher Überdehnung der durch einen konsequenten Laizismus gezogenen Grenzen macht er zugleich die Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften "in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags" zu seinen unmittelbaren Gesprächspartnern und weist sie damit als institutionelles Gegenüber der Union aus. ¹⁶

Kann sich das Gottesanliegen im Blick auf den kodifizierten Text also kaum auf das Bedürfnis nach Schutz der religiösen Institutionen und Sicherung der persönlichen religiösen Sphäre beziehen, so muss von einem anderen Hintergrundmotiv ausgegangen werden. Ich möchte deshalb für das Verlangen nach nominaler Gottesrelation neben der bekannten Begrenzungsdynamik – also Gotteserinnerung als antitotalitäre Erinnerung an die Begrenztheit staatlicher Macht ¹⁷ - auch eine Entlastungs- und Legitimationsdynamik als Deutungsmuster in Vorschlag bringen. Ein Gottesbezug kann offensichtlich nur dann einen Sinn haben, wenn der bezogene Gott als personal handelnder, also als rettender, richtender, rächender, fürsorgender, erbarmender Gott begriffen ist ¹⁸. Nun stellt die Verabschiedung

¹⁵ Norbert Riedel, Staatsrechtler in Würzburg und von 2002 bis 2005 Referatsleiter für EU-Grundsatzfragen im Bundeskanzleramt der Regierung Schröder; in: Riedel, Norbert K.: Gott in der Europäischen Verfassung? Zur Frage von Gottesbezug, Religionsfreiheit und Status der Kirchen im Vertrag über eine Verfassung für Europa; in: Europarecht, Bd. 40, 2005, 676-683; zit. 683.

¹⁶ Huber, Wolfgang: Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile. Freiburg u.a. 2007, 28. Triebel, Matthias: Der Kirchenartikel im Verfassungsentwurf des Europäischen Konvents; in: ZevKR 49, 2004, 644 – 651 spricht dem Religionsartikel im EU-Verfassungsentwurf (I-52) in kritischer Interpretation lediglich einen rein "defensiven Charakter" zu, der jede "Aussage über die Rolle der Religion im europäischen Kontext" vermeidet und insoweit weder als "Beitrag zur Herausbildung eines eigenständigen europäischen Religionsrechts" noch als "europarechtliche Auslegung der korporativen Religionsfreiheit" verstanden werden kann. Triebel 647f. – Eine deutlich abweichend, weil offensive Interpretation gibt Michael Weninger, Mitarbeiter beim Präsidenten der Europäischen Kommission, in seinem Vortrag: Die EU – der Dialog mit den Religionen und Kirchen. Graz 2003 (www.laienrat.at/weninger.htm). Dazu neuestens ders.: Europa ohne Gott? Baden-Baden 2007.

¹⁷ Huber, Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1998, 116; vgl. auch ders.: Der Christliche Glaube und die politische Kultur in Europa. In: Helmut Görlich (Hg.): Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse. Leipzig 2004, 45 – 60; 59f.

¹⁸ Insoweit setzt sich das hinter der Forderung nach Gottesbezug liegende Gottesbild einem a-personalen, eher deistischen Gottesverständnis entgegen. Nimmt man – bei aller Differenzierung, die mit dem Stichwort Deismus geboten ist – das deistische Modell als die vorherrschende religiöse Grundfigur der Aufklärung, so erklärt das m. E. zumindest teilweise den weltanschaulichen Druck, unter welchem die Auseinandersetzung um die Frage des Gottesbezugs gelegentlich geführt wird. Auf der Linie dieser Interpretation erscheint die Auseinandersetzung um Gottesbezug ja oder nein als Ersatzgefecht um Geltung und Wertschätzung der Aufklärung für die

einer neuen Verfassung zweifellos immer auch ein Wagnis dar ¹⁹. Altes, gegebenenfalls Bewährtes und Liebgewordnes wird seiner Normativität entkleidet; Neues greift Platz und nötigt, das Haus des individuellen wie des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens neu einzurichten. Ein solcher Umbruch will verantwortet sein. Er will verantwortet sein vor den jetzt Lebenden und ihrer Geschichte, vor Vätern und Müttern, vor den kommenden Generationen und vor den Räumen ihres Lebens, vor Pflanze, Fluss und Berg, vor Sonne, Mond und Sternen, Klima und Meer, Himmel und Erde, vor dem Supreme Etre, wie es die französische Menschenrechtserklärung vom 3. November 1789 formuliert hat; sie will am Ende – Sie merken es – verantwortet sein vor Gott selbst. "Ich möcht', dass einer mit mir geht", heißt es in einem zugegebenermaßen etwas simplen Kirchenlied der Gegenwart. ²⁰ Womit ich behaupte: Ein solches Wagnis wie die Verabschiedung eines grundstürzenden Regelwerks im Zusammenleben der europäischen Völker ist auf Rechtfertigung angelegt. Es bedarf hier einer bis ins äußerste reichenden Ermächtigung. Wo aber Gott selber in den Zeugenstand gerufen wird, da ist er als Weggenosse, Freund und Erbarmer mit auf dem Plan. Zugleich aber findet er sich auch mit einbezogen in die Urhebererschaft und hat folglich auch teil an Fehlgehen und Versagen. Das nenne ich jetzt die Entlastungs- und Legitimationsfunktion des Gottesbezugs und füge hinzu: Es geht in dieser Frage nicht zuerst um verfassungsrechtliche, sondern allererst um kultur-, sozial- und rechtspsychologische, und endlich aber auch um religionspsychologische Problemstellungen.

Das wird nicht zuletzt am Ort der kontrovers diskutierten Gottesfrage sichtbar. Die Auseinandersetzung ging und geht auf die Präambel des europäischen Regelwerks. Nun ist freilich eine Präambel ihrem Inhalt nach nicht einklagbar. ²¹ Sie ist Prae-Text, Vorgewebe und Einstimmung in das, was in juristisch positiv exakten Sätzen festzustellen ist. Sie ist ein Signal der Wiedererkennung und Identifikation. ²² Wo deshalb um den Gottesbezug in der Präambel einer europäischen Verfassung gestritten wird, da geht es um das, was als europäische Identität oder in der Sprache des Ratsvorsitzenden der EKD die "Seele

Gegenwartskultur Europas. Aus dieser Sicht heraus ist auch J. H. H. Weilers nachdenklicher Erkundungsgang durch ein christliches Europa kritisch zu hinterfragen. Weiler, J. H. H.: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Salzburg u. a. 2004. - Zum Deismus als Religionsphilosophie der Aufklärung vgl. Art. Deismus, Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh) 2, 45.

¹⁹ Wie sich dieser Wagnischarakter in bestimmter ideologischer Perspektive politisch ausbeuten lässt, zeigt beispielsweise ein Artikel der National-Zeitung v. 20. 4. 2007, in dem demagogisch vor der Außerkraftsetzung des GG der BRD infolge eines europäischen Verfassungsvertrags gewarnt wird. Quelle: http://www.national-zeitung.de/Artikel_07/NZ17_2.html.

²⁰ EG 209

²¹ Vgl. hierzu Görlich [Anm. 17] 14 ff.

²² Zu kulturwissenschaftlichen Perspektive vgl. Häberle, Peter: Verfassungslehre als Kulturwissenschaft. 2. Aufl. Baden-Baden 1998, 920; vgl. auch ebd. 928. – Zur Frage einer europäischen Präambeltheorie vgl. ders.: Europäische Verfassungslehre. 4. Aufl. 2006, 277.

Europas" heißt.²³ Hier liegt das entscheidende Problem der aktuellen europäischen Entwicklung. Das aus politischer und rechtssystematischer Perspektive rationale Bedürfnis nach Vereinheitlichung des europäischen Rechts wird von dem ins Leere laufenden irrationalen Bedürfnis nach einem ureigenen europäischen "Geltungsgrund" (Hasso Hofmann) einer europäischen Verfassung ausgehebelt und unterlaufen.²⁴

Ich halte inne und ziehe die folgende Zwischenbilanz:

Die Diskussion um den Gottesbezug einer EU-Verfassung erweist den Prozess der Verfassungsbildung selber als einen in hohem Maße sozial- und rechtspsychologisch konditionierten Vorgang. Es sind nicht die juristischen Fragen, es sind noch nicht einmal die im technischen Sinne politischen Fragen, die hier die Gemüter in Bewegung setzen. Es sind Fragen von Identität und Seele in einer teils rasanten, teils fließenden, in vielen Bereichen aber undurchsichtigen und darum verunsichernden europäischen Entwicklung. Das vorläufige Scheitern des Verfassungsprozesses im Frühsommer 2005 kann insoweit auch auf einen Mangel an identifikationsfähigen Signalworten sowohl in den einschlägigen Texten wie in der öffentlichen Diskussion zurückgeführt werden.

3.

Ich wende mich den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts zu. In ihrem Licht – ich erinnere an die verfassungshistorischen Einschätzungen, auf die ich anfangs hinweisen konnte - erweist sich das europäische Grundregelwerk als ein *textum*, nämlich Geflecht und Gewebe aus der Prägekraft des europäischen Christentums, das seine genetische Verbindung zu den entscheidenden geistesgeschichtlichen und religiösen Traditionen Europas keineswegs verleugnet. Es sind christliche Traditionen, im weiteren Sinne Traditionen des jüdisch-christlichen Formenkreises, die in grundlegenden Abschnitten des Regelwerks wenn freilich nicht auf dem Wege der nominalen Fixierung, so aber doch der Sache nach und also eher indirekt zur Sprache kommen.

²³ Huber im Gespräch mit Vertretern der drei monotheistischen Religionen gelegentlich einer förmlichen Konsultation bei der EU-Kommission, Brüssel, 15. Mai 2007. Quelle: Pressestelle der EKD; vgl. auch Huber in Görlich [Anm. 17] 59; ebenso neuestens Huber, Geist der Freiheit [Anm. 15], 30.

²⁴ Hofmann, Hasso: Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffs. In: Alexander Blankenagel (Hg.): Verfassung im Diskurs der Welt. Liber amicorum für Peter Häberle zum 70. Geburtstag. Tübingen 2004, 157-171; zit. 169 f.

Das lässt sich exemplarisch an dem zentralen Stellenwert erläutern, den das Stichwort "Menschenwürde" in der Diskussion um einen europäischen Wertekanon einnimmt.²⁵ Gewiss soll niemand "in der Diskussion um die Menschenwürde [...] Hegemonieansprüche auf dem Feld der Deutung zu erheben" (Klaus Tanner).²⁶ Dennoch aber stellt für die Entwicklung des endlich von Kant normativ festgestellten Würdebegriffs²⁷ die Reformation eine entscheidende Etappe dar. Die der biblisch-mittelalterlichen Anthropologie entlehnte und durch den Humanismus der italienischen Renaissance hoch angereicherte Lehre von der Gottesbildlichkeit des Menschen²⁸ wird in der Reformation auf das Erlösungswerk Christi hin zugespitzt²⁹ und auf diese Weise in soteriologischer redintegratio tendenziell für das moderne Verständnis eines von jeder Tathandlung unabhängigen wie von jeder empirischen Feststellbarkeit gereinigten Würdebegriffs geöffnet.

Man kann es in diesem Zusammenhang bedauern, dass in Deutschland die Chance einer breiten Verfassungsdiskussion in Form einer Referendumskampagne nicht genutzt werden konnte. Vielleicht, dass in dem Fall die hier behauptete materiale Gotthaltigkeit und Christentumsbezogenheit des europäischen Grundregelwerks stärker in das öffentliche Bewusstsein hätte eingerückt werden können. Für die beteiligten Regierungen - und gerade für die in dieser Angelegenheit hoch motivierten – war jedenfalls in der Religionssache kein wirkliches Defizit zu verzeichnen. "Die Frage der religiösen Selbstpositionierung provozierte zwar heftige Auseinandersetzungen, wurde von den Mitgliedstaaten in den Verhandlungsrunden aber nicht als harter *bargaining chip* ausgespielt", bemerkt Gregor Waschinski in seiner bereits genannten Untersuchung³⁰. Das

²⁵ Vgl. die Erklärung des Rates der EKD v. 29. 12. 2006. Im Reformvertrag 2007 ist das Stichwort "Menschenwürde" in Art. 2 dem zugrunde liegenden EU-Vertrag in der Fassung Athen 2003 hinzugefügt. Die jetzt novellierte Fassung enthielt den Begriff noch nicht, sondern sprach lediglich von Menschenrechten. Anders der Verfassungsentwurf aus dem Jahr 2004, der in Art I-2 unter Aufnahme der Vertragspräambel ("die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen") "die Achtung der Menschenwürde" programmatisch als Ausgangs- und Zentralwert der Union intoniert. Die Formulierung knüpft an die unter Federführung von Roman Herzog von einem paritätisch besetzten europäischen Konvent erarbeitete und in den Verfassungsentwurf integrierte Charta der Grundrechte der Union an, die im Jahr 2000 bei der Konferenz der EU-Mitgliedsstaaten in Nizza vorgelegt worden ist und in deren Präambel erstmals in einem europäischen Unionstext auf das "geistig-religiöse und sittliche Erbe Europas" Bezug genommen ist. Dabei bleibt zu bemerken (und als Problemanzeige festzuhalten), dass die Wendung "geistig-religiös" lediglich in der deutschen Übersetzung erscheint (allerdings mit Billigung des europäischen Rates). Die englische wie die französische Fassung lesen dagegen nur "spiritual and moral heritage" bzw. "heritage spirituelle et morale". Der auf deutsches Drängen zustande gekommene Hinweis auf das europäische Erbe ist später unter der bekannten Formulierung vom "kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas" in die Präambel des Verfassungsvertrags hinübergegangen. Er stellt insofern eine wichtige Etappe auf dem Weg der europäischen Selbstverständigung hinsichtlich der Bedeutung und des Rechts der Religion und der Religionsgemeinschaften dar. Dieser Klärungsprozess hat mit der durch Helmut Kohl 1997 initiierten Amsterdamer Erklärung zum Status der Kirchen – im Verfassungsentwurf von 2004 Art. I-52 zum "Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften" - ihren Anfang genommen. – Vgl. dazu auch Belafi, Matthias: Gott in die Europäische Verfassung? In: http://www.cap-lmu.de/aktuell/positionen/2003/verfassung_gott.php

²⁶ Tanner, Bekenntnis 98. – Tanners Beitrag "Vom indirekten Gottesbezug der Verfassung" verfolgt eine der hier vorgetragenen These ähnliche Tendenz.

²⁷ Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Kant Werke, Bd. 6, Darmstadt 1968, 67 f. (BA 76 – 78).

²⁸ Iannotius Manetti(1396-1459): De dignitate et excellentia hominis [1451]; Druck Basel 1532; dt.: Manetti, Gianozzo: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. Hrsg. und eingel. von August Buck. Hamburg 1990. Pico della Mirandola: De dignitate hominis, 1496; lat./dt. 1968.

²⁹ Melanchthon unter Berufung auf Athanasius zu Kol. 1, 3 [1559]: Zum dritten muss man wissen, dass Christus als Bild Gottes zu uns gesandt worden ist, dass auch wir durch ihn wieder zum Bild Gottes würden. CR 15, 1239.

³⁰ Waschinski [Anm. 12] 73.

allerdings kann bei einer so sensiblen Frage wie der Gottesfrage nur dann der Fall sein, wenn das hinter dem Gottesverlangen verborgene Anliegen auch ohne nominalen Gottesbezug gesichert erscheint. In diesem Zusammenhang muss an die Erklärung von Amsterdam aus dem Jahr 1997 erinnert werden³¹. Damals konnte der deutsche Bundeskanzler Helmut Kohl die Formulierung durchsetzen, die sieben Jahre später mit dem oben bereits erwähnten Art. I-52 Bestandteil des Verfassungsvertrags geworden ist.

Auf der anderen Seite und sozusagen im Gegenlicht, also aus der Perspektive einer modernen Verfassung betrachtet, erweisen sich die reformatorische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts als Frühformen und Vorläufer einer Textgattung, die wir heute als Grundgesetz oder Verfassung bezeichnen würden. Sie greifen, wie bereits angedeutet, weiter als eine kirchliche Grundordnung im heutigen Sinne. In den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts verbinden sich Kirchenzucht und "gute Polizey" - ein Begriff, der sich semantisch als Vorstufe einer Gemeindeordnung oder Gemeindeverfassung einordnen lässt³² und der in heutiger Sprachführung etwa mit "öffentliche Ordnung" wiederzugeben wäre -, zu einem linearen Ordnungszusammenhang und erscheinen auf diese Weise als jene "Bausteine des Gesetzgebungsstaates"³³, auf die ich eingangs bereits hinzuweisen hatte.

4.

In der Vorrede zur Großen Württembergischen Kirchenordnung des Jahres 1559 erklärt Herzog Christoph: "Ungeachtet, dass einige der Meinung sind, es solle der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zustehen, wissen wir uns vor Gott schuldig und rechnen es gemäß der gestrengen Forderung des allmächtigen Gottes als unseres Amtes und Berufs, dass wir vor allen Dingen unsere Untertanen mit der reinen Lehre des heiligen Evangeliums versorgen, welches den rechten Frieden des Gewissens bringt und die heilsame Weide zum ewigen Heil und Leben ist, und [dass wir] uns ebenso der Kirche Christi mit Ernst und Eifer annehmen."³⁴ Denn, so wäre dieses Zitat in der Sprach- und Gedankenführung Philipp Melanchthons, des ersten Theoretikers eines der Reformation verpflichteten Verständnisses im Verhältnis von Obrigkeit und Kirche, zu vervollständigen³⁵: "Das Amt der politischen Obrigkeit ist nicht die Arbeit von Rinderhirten, dass sie nur den

³¹ Erklärung Nr. 11 der von der Konferenz bei Unterzeichnung des Amsterdamer Vertrags im Oktober 1997 angenommenen Erklärungen. Zur Interpretation Triebel [Anm. 16].

³² Art. Polizei. HWdPh 7, 1080. Dazu auch Hofmann [Anm. 28] 158f.

³³ Willoweit [Anm. 2] 122.

³⁴ "Wie wir uns dann (ungeacht, das etzlicher vermeinen nach der Weltlichen Oberkeit allein das Weltlich Regiment zusteen solt) vor Gott schuldig erkennen und wissend unsers Ampts unnd Beruffs sein, wie auch des Gott, der Allmechtig, in seinem gestrengen Urteil von uns erfordern würdet, vor allen dingen unser Undergebne Landtschafft mit der reinen Leer des heiligen Evangelii, so den rechten Friden des Gewissens bringt unnd die hailsame Waid zum ewigen hail unnd Leben ist, versorgen, unnd also der Kirchen Christi mit ernst und Eifer annemen." Sehling 16 [Anm. 8] 345a.

³⁵ Zum folgenden vgl. Heckel, Johannes: Cura religionis. Ius in sacra. Ius circa sacra [1938]. Darmstadt 1962.

Frieden und die Güter des Leibes zu schützen hätte, wie viele törichterweise meinen. Sondern die Obrigkeit ist Dienerin Gottes und Wächterin der Zucht im Blick auf beide Tafeln des Dekalogs." ³⁶ Damit ist keinesfalls eine Verwischung der Linien gemeint ³⁷, die das politische Amt vom Dienst der Kirche unterscheiden. Denn der Dienst der Kirche besteht in der Ausrichtung des Evangeliums; Aufgabe der Obrigkeit aber ist es, "dass sie die Wächterschaft über das Gesetz ausübt, soweit es sich auf die äußere Zucht bezieht". Das allerdings umschließt nicht nur die Grunddaten eines sittlichen Lebens in der Welt. Mit der Wächterschaft für die äußere Zucht ist der Obrigkeit von Gott her zugleich die Sorge um die Religion (*cura religionis* ³⁸) zugewiesen, so dass der Dienst des Evangeliums ungehindert seinen Lauf nehmen kann. Die Obrigkeit hat "offenen Götzendienst ebenso zu verhindern wie Ehebruch oder Mord". ³⁹ Auch soll sie wissen, notiert Melanchthon einige Jahre später ⁴⁰, dass ihre Stimme in Auslegung und Gestaltung des Gesetzes ⁴¹ als Gottes Stimme gilt. Darum sind für Blasphemie und Meineid schwerste Strafen gefordert, und unbedingt war es richtig, den Antitrinitarier Michael Servetus hinzurichten ⁴², wie es denn zur Aufgabe einer frommen Obrigkeit und frommer Fürsten gehört, in glühendem Eifer auf Entfernung solchen Abschaums zu brennen, der Gott mit offenkundigen Schmähungen beschmutzt. ⁴³

Was sich für heutiges Verständnis als repressive und beklemmende Verengung der Reformation auf ein monistisch-korporatives Religions-, Wahrheits- und Politikverständnis darstellt, enthält gewissermaßen im Gegenriss gerade an der Stelle den Keim der Modernität, an welcher sich die Verantwortung für die Ausübung der Religion in die Gottesverantwortung der Obrigkeit einzeichnet. Während in der Vorreformation des ausgehenden Mittelalters unbeschadet der Tendenzen auf Ausweitung des landesherrlichen Kirchenregiments zu Lasten der Kirche "Religion und Dogma [...] ausgespart geblieben" waren ⁴⁴, steht die Obrigkeit nunmehr in Vollmacht göttlichen Gesetzes an gerade dieser Stelle in der Pflicht. Dass und welche Religion stattfindet, liegt, wie endlich mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 deutlich werden wird, in der Verantwortung der regierenden Gewalt. Die Kirchenordnungen, deren Legitimation durchgängig auf hoheitlichen Entscheidungen der regierenden Obrigkeiten (Fürst oder Magistrat) beruhte, sind dafür der konkrete politische und rechtliche Ausdruck.

³⁶ CR 12, 143.

³⁷ Zum folgenden *De officio principum*. MSA 1, 400; vgl. Melanchthon deutsch. Bd. I, 213.

³⁸ Vgl. dazu insgesamt Heckel [Anm. xx].

³⁹ *Propter hoc excellens munus Deus ei impertit societatem sui nominis* [Ps 82, 6]; MSA 1, 400 [wie Anm. xx].

⁴⁰ 1556; CR 12, 143.

⁴¹ *in lege proponenda*.

⁴² Auf Veranlassung Calvins 1553 in Genf.

⁴³ Alle Zitate aus CR 12, 143.

⁴⁴ Kohnle, Armin: *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*. Gütersloh 2001, 14.

Im Jahr 1530 hatte Melanchthon im Augsburger Bekenntnis das Kräfteverhältnis zwischen geistlichem und weltlichem Regiment noch deutlich behutsamer beschrieben: Religion verhält sich zur Politik nicht anders als der Gesang: nämlich als Nicht-Beeinträchtigung.⁴⁵ Die erst in den 30er Jahren des Reformationsjahrhunderts vollzogene Zuweisung der unmittelbaren Religionsverantwortung an die Obrigkeit signalisiert eine bedeutende, wenngleich von Melanchthon gewiss nicht beabsichtigte Verschiebung und perspektivische Weichenstellung. Sie setzt die Obrigkeit in dem Moment, in dem sie sich von ihrer Begründung aus einem konkreten Religionszusammenhang löst⁴⁶, das monistisch-corporative Moment ("ein Territorium, ein Herrscher, eine Religion") seiner religiösen Letztverbindlichkeit zu entkleiden, um es in der Einheit von Herrschaft, Territorium und Religion als Funktionselement politischer Rationalität zu instrumentalisieren.⁴⁷ Der Transzendenzanspruch der Religion wird auf diese Weise operationalisiert und damit prinzipiell auf anders definierte Transendenzen relationsfähig. M. a. W.: Die – wenngleich geistlich begründete – Inanspruchnahme der Politik für die Sicherung der reinen Lehre bedeutet im Kern ihre Ermächtigung zur Verantwortungsübernahme für den öffentlichen Kultus und führt, perspektivisch gesehen, im Widerspiel der gesellschaftlichen Kräfte zur Entmündigung der verfassten Religion. Im Fluchtpunkt der Entwicklung steht die Religionshoheit des staatlichen Souveräns.⁴⁸ Nicht weit von dem berühmten neuzeitlichen Diktum Carl Schmitts, demzufolge "souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet", formuliert annähernd dreihundert Jahre zuvor Hugo Grotius: "Nirgendwo verdeutlicht sich die Souveränität der obersten Regierungsgewalt stärker als in der Frage, wer über den öffentlichen Kultus zu urteilen hat."⁴⁹ Im Zeitraffer gelesen, eröffnet die politische Entmündigung der Religion zugunsten der Ermächtigung der Politik die Möglichkeit von religiöser Pluralität. Oder anders ausgedrückt: Die in der Reformationszeit eingeforderte Verantwortung der regierenden Gewalt für die Religion legt ihrerseits den Keim zu einem sich fortschreitend säkularisierenden Staatsverständnis, das in innerer

⁴⁵ CA 28: "potestas ecclesiastica ... non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem"; denn "weltlich Regiment gehet mit viel andern Sachen umb dann das Evangelium; weltlich Gewalt schützt nicht die Seele, sondern Leib und Gut wider äußerlichen Gewalt" BSELK 122 Z. 9-19. Es ist offenkundig, dass von hier aus bis zu der mehrfach benutzten Rinderhirten-Metapher eine Entwicklung im Denken Melanchthons stattgefunden hat. Dennoch liegt hier bereits der Keim der späteren Entwicklung. Das wird sichtbar werden, wenn an die Stelle der negativen Verhältnisbestimmung non impedit die positive Forderung tritt: flagitat. Sowohl das Evangelium als Religionsausübung wie der Gesang als Bildungselement werden die politica administratio einfordern.

⁴⁶ Böckenförde [Anm. 3] 224 (zu Thomas Hobbes).

⁴⁷ Vgl. Willoweit [Anm. 2] 123.

⁴⁸ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil [1965; wie Anm. 3, 197 – 212]; zit. 199.

⁴⁹ "Nulla in re magis elucescit vis summi imperii quam quod in eius arbitrio sit, quaenam religio publice exercetur." Hugo Grotius. De imperio summarum potestatum circa sacra; zit. nach Heckel [Anm. 41] 10.

Konsequenz die Neutralisierung des Staatsgedankens gegen jedwede Form religiöser Letztverbindlichkeitsansprüche impliziert.⁵⁰ In Aufnahme von Überlegungen, die insbesondere von Ernst-Wolfgang Böckenförde im Zusammenhang des Dekrets über die Religionsfreiheit in den Verhandlungen des II. Vatikanischen Konzils vorgetragen worden sind, muss diese Entwicklung als Grundbedingung für die Ausbildung umfassender Religionsfreiheit begriffen werden – ein Gut und Verfassungselement, das, in den Entwicklungen des Reformationszeitalter angelegt und unter den Impulsen der Aufklärung durchformuliert, erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Gemeingut europäischen Wertebewusstseins herangereift ist⁵¹; ein Gut allerdings auch, das außerhalb der spezifisch jüdisch-christlich geprägten Tradition der Moderne je nach Standort nicht selten als Zumutung oder allenfalls als problematisch zu bewältigende Lernaufgabe wahrgenommen wird.

6.

Der reformatorische Gedanke der Verantwortung des Staates für die Religionsausübung seiner Bürger (*cura religionis*) ist damit freilich nicht erledigt. "Die Erhaltung und Förderung von Bildung und Wissenschaft [...] und ebenso auch eine – nicht hoheitlich, sondern raumgebend verstandene – Religionspolitik sind Felder, auf und in denen der Staat im Blick auf die Voraussetzungen, von denen er lebt, tätig sein und Sorge [*lat.: cura*] tragen kann", notiert Ernst-Wolfgang Böckenförde 2002 in Selbstinterpretation seines berühmten Diktums aus dem Jahr 1967⁵², demzufolge der "der freiheitlich säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [*sc. lebt*], die er selbst nicht garantieren kann".⁵³ Den Spitzenpunkt der Säkularisierung im christlichen Europa bildet nicht eine abstrakte Neutralität gegenüber der Religion, sondern Neutralität gegenüber den Wahrheitsgehalten und Wahrheitsansprüchen der verschiedenen Denominationen und Religionen im Verhältnis zum Staat wie im Verhältnis zueinander. Unter der Form der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit

⁵⁰ Nebst Böckenförde hierzu Essen, Georg: "... in Verantwortung vor Gott": Ein Plädoyer für den Gottesbezug in säkularen Verfassungen; in: Ost-West, Bd. 8, 2007, 1, 38-48, bes. 40 f.

⁵¹ Hierzu bes. Böckenförde, Religionsfreiheit.

⁵² Böckenförde, Ernst-Wolfgang: "Der freiheitliche säkularisierte Staat..." In: Susanna Schmidt und Michael Wesell: "Um der Freiheit willen ...". Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. FS für Burkhard Reichert. Freiburg u. a. 2002, 19 – 23; zit. 21.

⁵³ Böckenförde; Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967]. In: Kirche und Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. Münster 2004, 213-230; zit. 229. Görlich [Anm. 17] 9 - 43 vermutet ebd. 43 hinter der Formulierung den unausgesprochenen "Wunsch, den Staat ... Gott wieder etwas näher zu rücken und so die Geborgenheit einer geschlossenen und getragenen Ordnung wieder herzustellen" – eine Interpretation, der ich (unter Vorbehalt gegen die voluntaristische Unterstellung) insoweit zustimmen möchte, als das Böckenförde-Diktum seinem inneren Gefälle nach einer pneumatologischen Argumentationsmuster folgt. Görlich ebd. 43 begegnet dem mit der Feststellung: "Dem weltlichen modernen Staat ... kann kein Gottesbezug höhere Weihen verschaffen."

bleibt der cura-Gedanke ein unabdingbares Element des der europäischen Christentumsgeschichte entwachsenen säkularen Staates und seiner in freiheitlich-demokratischer Ordnung auch religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften. Entkleidet man den Gedanken der Gewährung von Religionsfreiheit seiner schieren Passivität und stellt ihn in die Vielfalt der religiösen und weltanschaulichen Lebensvollzüge einer pluralistischen Gesellschaft ein, so ergibt sich auf dem Hintergrund der vorgetragenen Überlegungen die Kontur für ein modernes Religionshandeln der staatlichen Gewalt, das über ein weltanschaulich einseitiges und antiklerikalistisches Laizismuskonzept ebenso wie über einen passivisch fixierten Neutralitätsgedanken deutlich hinausweist.⁵⁴ Religionsfreiheit bedeutet dann in jedem Belang die Verantwortung des Staates für die Bereitstellung derjenigen Rahmenbedingungen, welche die Entfaltung von Religion und Kultus unbeschadet ihrer immanenten Wahrheitsansprüche ermöglichen. Es "ist ein Missverständnis [...], wenn der Staat meint, er sei [...] zur Ignoranz gegenüber der Religion [...] verpflichtet", bemerkt Wolfgang Huber in einer seiner jüngsten Arbeiten; "vielmehr gibt es eine Pflicht des Staates, die Religion als Lebensmacht wahrzunehmen und sie ohne falsche Parteinahme zu fördern" (W. Huber).⁵⁵ Unter den aktuellen Bedingungen der europäischen Entwicklung müssen staatlich geförderter Religionsunterricht für christliche wie für jüdische und muslimische Kinder ebenso wie die Einrichtung islamischer theologischer Fakultäten wie auch die aktive Förderung christlicher wie nichtchristlicher Gotteshäuser in diesen Zusammenhang hineingelesen werden. Die Forderung, es müssten christliche Kathedralen auf jeden Fall größer sein als Moscheen⁵⁶, ist allenfalls eine historische – und nicht einmal die beste – Reminiszenz. Der europäischen Politik- und Geistesgeschichte entsprechend, finden Absolutheits- und Dominanzansprüche des Religiösen ad extra prinzipiell an der unaufgebbaren Religionshoheit des Staates ihre Grenze. Die Verantwortung des Staates für die Religionsausübung seiner Bürger stellt sich auf diese Weise unter der Form Unverfügbarkeit des Verfassungsgutes "Religionsfreiheit" als Grundbedingung einer gedeihlichen Koexistenz der Religionen im nationalstaatlichen wie im europäischen (und internationalen) Rahmen dar. Die Wahrnehmung dieser Verantwortung ist nicht nur theoretisch zwingend; sie erweist sich auch an den Fakten als unausweichlich. Die Forderung nach Ausbildung eines europäischen Religionsrechts ist längst durch die religiöse Entwicklung der europäischen Nationalgesellschaften unausweichlich geworden. Und wenn

⁵⁴ Lehmann, Karl: Säkularer Staat. FS Reichert [Anm. 59] 24 – 30: "Der Staat [...] darf sich [...] nicht ganz vor der Sorge um ein einigendes Band drücken, das diesen Freiheiten [sc. der Religion und des Ethos] vorausliegt." Zit. ebd. 28. Wolfgang Huber formuliert ebd. 34 [Säkularisierung oder Laizismus. Welches Modell bestimmt in Zukunft das Verhältnis von Staat und Kirche? FS Reichert 31 – 39]: "Säkularisierung [...] beschreibt [...] im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche [...] einen Prozess, der die Unabhängigkeit der staatlichen Gewalt von religiösen Vorgaben und Interessen mit der Gewährleistung der Religionsfreiheit und das heißt auch mit der Offenheit für die Manifestationen und Organisation von Religion verbindet."

⁵⁵ Huber, Geist der Freiheit [2007; wie Anm. 15].

⁵⁶ Edmund Stoiber am 26. Sept. 2007 lt. Bild-online.

der Europarat - einige Jahre vor den ersten Ansätzen zu einer europäischen Gemeinschaft 1949 gegründet, um zur Einheit Europas beizutragen und das gemeinsame kulturelle Erbe zu entwickeln -, mit seinen 46 Mitgliedern auf eine nunmehr fast 60jährige Geschichte zurückblickend, in diesen Tagen erstmalig konkrete Gespräche mit den in Europa präsenten Religionsgemeinschaften aufnimmt, so ist auch in diesem die EU überschreitenden Rahmen die Unausweichlichkeit der Wahrnehmung von Verantwortung des Staates für die religiösen Belange (*cura religionis*) seiner Bürgerinnen und Bürger unübersehbar manifest geworden.

57

⁵⁷ Bunjes, Ulrich: Der interkulturelle und interreligiöse Dialog in der Politik des Europarates. Unveröfftl. Referat vor der 47. Tagung der Konferenz der Kirchen am Rhein. Straßburg, 7. Mai 2007.