



Danièle Hervieu-Léger

Die Rolle der Religion für die Herausbildung des sozialen Zusammenhalts in Europa

Heute, in einer Zeit, da die Erweiterung der Europäischen Union auf der Tagesordnung steht und es auf der globalen Ebene dringend einer "europäischen Stimme" bedarf, erhält das Nachdenken über die Rolle, die das Religiöse in der Herausbildung des sozialen Zusammenhalts und der Konstituierung einer europäischen Identität spielt, besonderes Gewicht. Offen thematisiert wird dieses Problem in den aktuellen Debatten über die Frage, ob die Präambel der künftigen europäischen Verfassung auf etwas Transzendentes bzw. das religiöse Erbe Europas Bezug nehmen sollte oder nicht. Bei dieser Diskussion geht es aber nicht nur um die Auseinandersetzung mit divergierenden Prinzipien oder um die schwierige Versöhnungsarbeit, die angesichts der ungleichen Rollenverteilung zwischen Religion und Politik in den einzelnen Ländern — jenen, die bereits Mitglied der Union sind, und den anderen, die demnächst beitreten werden — zu leisten ist. Vielmehr reicht das Religionsproblem über die Grenzen der Religion hinaus, denn mit seiner Hilfe können wir wie unter dem Vergrößerungsglas einige der Fragen entziffern, um die es beim *kulturellen* Aufbau Europas geht, wenn dieser eine echte europäische Unionsbürgerschaft begründen soll.

Im folgenden will ich einige Punkte zusammentragen, die dabei helfen können, die verschiedenen Dimensionen des Problems aus religionssoziologischer Sicht sichtbar zu machen.

Säkularisierung: ein europäischer Sonderweg

Offensichtlich muss jedes Nachdenken über die Lage der Religion in Europa von der nicht eben neuen Feststellung ausgehen, dass der Prozess der Säkularisierung auf dem gesamten Kontinent extrem weit fortgeschritten ist. Der am leichtesten greifbare (und am häufigsten verwendete) Indikator dafür ist der Grad der praktischen Religionsausübung. Zwar gibt es in diesem Punkt zwischen den Ländern der Union erhebliche Unterschiede, und nur in einigen Staaten, in denen die Kirchen meistens — außer an den großen religiösen Festtagen — leer bleiben (so etwa in Skandinavien, Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden), ist ein regelrechter Zusammenbruch der Religionsausübung zu konstatieren. Dennoch wird der Glaube in Europa im allgemeinen weit weniger praktiziert als in den Vereinigten Staaten. Der Blick auf die religiösen Überzeugungen (die in groß angelegten, vergleichenden, quantitativen Studien gründlich untersucht worden sind) zeigt, dass immer weniger Menschen an einen persönlichen Gott (mit den Attributen des jüdischen und christlichen Gottes), immer mehr jedoch an eine vage "übernatürliche Macht" oder "Kraft" glauben. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod löst sich zwar nicht vollends auf, rückt indes deutlich von der christlichen Vision eines im Jenseits verheißenen Heils ab. Obgleich die Zahl

jener Europäer, die sich zu einem überzeugten Atheismus bekennen und jeden Glauben an ein Leben nach dem Tod ablehnen, überall relativ begrenzt bleibt (bei freilich signifikanten nationalen Unterschieden), stellt sie doch einen signifikant höheren Bevölkerungsanteil dar als in den Vereinigten Staaten (wo man nur ein Prozent Atheisten ermittelt hat).

Der Vergleich mit den Vereinigten Staaten ist hier notwendig, weil man in der gesamten traditionellen Soziologie lange Zeit angenommen hat, die religiöse Erosion der modernen Gesellschaften sei ein unvermeidliches Charakteristikum der Moderne selbst, wenn nicht gar Bedingung des Modernisierungsprozesses überhaupt. Die europäische Situation galt dabei als Vorgriff auf einen allgemeinen Wandel in den hochentwickelten Gesellschaften. Natürlich musste man konzedieren, dass die amerikanische Gesellschaft, deren Zugehörigkeit zur Moderne schwerlich zu leugnen war, nicht in das Muster des Religionsverlustes hineinpasste. Die USA wurden jedoch — mit Verweis auf die historischen Bedingungen der Herausbildung der Republik — als Sonderfall dargestellt, der die Universalität des europäischen Modells nicht in Frage stellte. In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts fand dann ein Perspektivenwechsel statt angesichts der unleugbaren Tatsache, dass sich das Religiöse überall mit Nachdruck auf der öffentlichen Bühne zurückmeldete — überall, außer in Europa, dem einzigen Kulturraum, in dem das Paradigma der Säkularisierung wirklich zutrifft, wenn auch in den einzelnen Ländern auf unterschiedliche Art und Weise. Heute fragt man sich daher, ob nicht angesichts der Entwicklungstendenzen in der übrigen Welt vielmehr Europa den Sonderfall darstellt.

Die erste Konsequenz dieser Revision des bisherigen Paradigmas bestand darin, dass der "Verlust", um den es ging, neu bewertet werden konnte, auch in Europa. Lange Zeit hatte man nämlich angenommen, der Verfall der praktischen Religionsausübung sei per se ein Indiz für den entsprechenden Schwund der Glaubensüberzeugungen. Man ging davon aus, dass die Fortschritte der wissenschaftlichen und technischen Rationalität, die Durchsetzung der Autonomie des Subjekts und die immer weiter vorangetriebene Spezialisierung der menschlichen Tätigkeitsfelder zu einer radikalen Entzauberung der modernen Welt und damit zum endgültigen Glaubwürdigkeitsverlust religiöser Überzeugungen führen mussten. Doch dieses Bild einer durch die Vernunft entzauberten Moderne war unvollständig, weil man vergaß, welche strukturelle Ungewissheit in Gesellschaften herrscht, die dem Imperativ der Veränderung gehorchen; und weil man dies vergaß, übersah man auch das Bedürfnis nach Sinn, das durch eine solche Ungewissheit erzeugt wird. Das Anwachsen der Neuen Religiösen Bewegungen seit Ende der sechziger Jahre zeigt indes, wie ungeheuer lebendig der Glaube in den von der symbolischen Bevormundung durch die großen religiösen Institutionen emanzipierten europäischen Gesellschaften bis heute geblieben ist. Diese Vitalität der religiösen Überzeugungen verdankt sich (mitsamt ihrer Formenvielfalt) den großen Erwartungen, Sehnsüchten und Enttäuschungen, die aus der typisch modernen Verheißung erwachsen, jeder Mensch könne in der diesseitigen Welt Erfüllung finden.

So drängte sich nach und nach eine andere Lesart der europäischen Säkularisierung auf. An die Stelle der Verlustproblematik, die in den fünfziger und sechziger Jahren die Diskussion beherrschte, trat der Blick auf die *Deregulierung* der institutionalisierten Religion. Im Zentrum standen fortan die der Individualisierung des Glaubensweges innewohnenden Logiken, die den einzelnen veranlassen, je nach Stimmung, Interesse, Sehnsüchten und Erfahrung selber die kleine Glaubenserzählung zu verfertigen, mit der er

seinem Dasein in der Welt einen Sinn verleihen kann. Diese Akzentverschiebung zum einzelnen hin, der sich seine religiösen Überzeugungen und Praktiken selbst zusammenbastelt, bedeutet keineswegs, dass die großen religiösen Traditionen für die europäischen Gesellschaften unerheblich geworden wären. Sie fungieren jedoch zunehmend als symbolische Werkzeugkästen, als Reservoir von Bedeutungen, die für die unterschiedlichsten subjektiven Zwecke neu verwendet werden. Immer seltener gelten die großen Religionen als kodifizierter Sinn, der den Individuen von oben aufgenötigt wird. Immer seltener präsentieren sie sich als "natürliche Gemeinschaften", in denen diese Individuen ihre religiöse Identität von den früheren Generationen als Erbe empfangen. In der modernen Gesellschaft und zumal in Europa sind religiöse Identitäten immer häufiger Gegenstand einer persönlichen Wahl. Der Einzelne entscheidet — häufig am Ende eines langen spirituellen Weges — selbst über die Ahnenreihe der Gläubigen, in der er sich, entweder endgültig oder nur vorübergehend, sehen möchte. Zumal die Europäer entfernen sich zunehmend von der Figur des "praktizierenden Gläubigen", der seine religiöse Identität von der Gemeinschaft erhält, der er seit der Kindheit angehört und in der er all jene Vorschriften befolgt, die die für die Weitergabe der Glaubenslehre verantwortliche Institution aufgestellt hat. Statt dessen nähern sie sich jenen zwei typologischen Figuren, die ich konstruiert habe, um anschaulich zu machen, welchen Logiken das Glauben in der heutigen Moderne gehorcht: Es sind dies der *Pilger* (der seinen persönlichen spirituellen Weg geht, von einer Station zur nächsten) und der *Konvertit* (der sich irgendwann seine Glaubensvorfahren wählt).¹ Zwar gelten beide Figuren nicht nur für den europäischen Raum, doch in Europa kennzeichnen sie am prägnantesten die Bewegung der religiösen Individualisierung, die die klassischen Formen religiöser Zugehörigkeit — und vor allem die traditionellen Formen der Mitwirkung in der Gemeinde und der Weitergabe der Religion in der Familie — aus den Fugen bringt. Die schönste Formulierung für diesen Stand der europäischen Säkularisierung hat die britische Soziologin Grace Davie gefunden. Sie nennt ihn *believing without belonging*.² Die Formel lässt sich im übrigen auch umkehren: *Belonging without believing*, so lautet sie in ihrer anderen Version, die gleichfalls ein Verhältnis der Europäer zur Religion beschreibt, aber diesmal ein Verhältnis zu einer aus großem Abstand geteilten Erinnerung, die, auch wenn sie kein gemeinsames Glauben mehr impliziert, doch nach wie vor kollektive Identitätsreflexe auslöst. Der Däne, der nicht an Gott glaubt und nie am Gottesdienst teilnimmt, der lutherischen Kirche aber weiterhin brav seine Steuern zahlt, weil er möchte, dass die Kirchengebäude für die Übergangsriten erhalten bleiben; der Franzose, der den prächtigen Messen seiner Kindheit nachtrauert und gegen den Bau von Moscheen protestiert, aber erst in seine Gemeindekirche zurückkehrt, wenn ihm das letzte Stündlein geschlagen hat — beide veranschaulichen dieses "Zugehören, ohne zu glauben", das in Europa das Pendant zur Ausbreitung der mit keiner Zugehörigkeit verbundenen religiösen Überzeugungen bildet.

Beide Figuren zeigen, dass die gemeinschaftliche religiöse Identität der Europäer heute der Verbreitung eines spirituellen Individualismus geschuldet ist, der die überkommenen Institutionen und Mechanismen zur Weitergabe religiöser Identität von Grund auf verändert. Dieser Prozess der Subjektivierung der Religion bildet den Schlusspunkt in der langen Geschichte einer zunehmenden Verdrängung des Glaubens in die Privatsphäre. Historisch (und je nach Staat in unterschiedlicher Weise) wurde Europa zum Schauplatz für die Durchsetzung der Autonomie des Politischen gegenüber jeder bevormundenden und von oben vorgegebenen religiösen Norm. Europa war das Laboratorium, in dem der "Ausstieg aus der Religion" vollzogen und die

politische Souveränität erfunden wurde und in dem — von unten her — die Normen entstanden, die das Zusammenleben der Gemeinschaft regeln.³ Heute ist Europa das Laboratorium, in welchem die neue Kultur des Individuums sich die symbolischen Ressourcen der Religion einverleibt. Die Religion selbst ist damit freilich keineswegs verschwunden. Als persönliche Wahlmöglichkeit und als Form individueller Identifikation lebt sie weiter, auch wenn sie immer seltener kollektive Identitäten speist und heute mit Sicherheit in keinem Land Europas mehr den ethisch–normativen Rahmen für das Leben seiner Bürger abgibt.

Die Zivilisationsarbeit der Religion in Europa

Wer die Lage der Religion in Europa darstellen will, darf sich indes nicht damit begnügen, die objektiven Indikatoren des Verlustes (der Rückgang praktischer Religionsausübung und die Erosion traditioneller Glaubensüberzeugungen) aufzulisten und dann vorzuführen, was die Einzelnen sich auf der Symbolebene zusammengebastelt haben. Eine solche Betrachtungsweise verharrt an der Oberfläche, bei den Verhältnissen, welche die Individuen zu den "großen Religionen" unterhalten. Um die Präsenz der Religion in den europäischen Gesellschaften zu ermessen, muss man in die Tiefe vordringen, dorthin, wo man nicht nur die politisch–kulturellen, sondern auch die ethischen und symbolischen Strukturen vorfindet, die das Zusammenleben in den uns interessierenden Gesellschaften tragen.

Erst hier zeigt sich, wie stark in Europa Institutionen und Mentalitäten durch Religion geprägt und geformt worden sind, ohne dass sich dies in einem ausdrücklichen Bezug auf die dieser Zivilisationsarbeit innewohnenden religiösen Traditionen niederschlagen müsste. Diese Zivilisationsarbeit bedient sich des Materials der jüdisch–christlichen Kultur: Jedermann weiß zum Beispiel, wie sehr der moderne und spezifisch europäische Gedanke der Autonomie von der jüdischen Vorstellung des Bundes (*Brith*) zehrt, in der das Verhältnis zwischen Menschlichem und Göttlichem quasi vertraglich geregelt ist, dergestalt, dass die Erfüllung der Verheißung an die Treue des Volkes gebunden ist. Diese Bundesidee eröffnet den Raum der Geschichte. Im Christentum erhält sie zwei neue Dimensionen: eine universelle (die Frohe Botschaft gilt allen Menschen) und eine individuelle (die Bekehrung ist Sache des Einzelnen). Der gemeinsame Fundus wiederum, aus dem — unter anderem und zum Teil — unsere Auffassung der Menschenrechte stammt, ist weit gestreut und speist sich aus verschiedenen religiöse Kulturen.

Es wird zumeist, und völlig zu Recht, eine Unterscheidung zwischen "protestantischem Europa" und "katholischem Europa" vorgenommen, da beide die moderne Problematik der Autonomie auf unterschiedliche Weise konstruiert haben. Am deutlichsten zeigt sich die Differenz beim Blick auf Deutschland und Frankreich. In Deutschland entspringt die Autonomieproblematik, noch vor der Herausbildung der Autonomie im politischen Sinne, der Erfahrung der Reformation, und sie gewinnt ihre Struktur in der Durchsetzung eines religiösen Individualismus, der die Grundlagen kirchlicher Autorität radikal in Frage stellt und das Verhältnis des Gläubigen zu Gott von jeder Vermittlung durch Institutionen befreit. Die daraus resultierende Auffassung des Individuums und der Souveränität unterscheidet sich grundsätzlich von dem durch und durch politischen Konstrukt in Frankreich, das sich in einem aus der revolutionären Erfahrung hervorgegangenen zwiefachen Kampf herausbildet — zwiefach, weil er sowohl dem Despotismus als auch der Religion gilt.⁴

Wer die Zivilisationsarbeit der Religion in Europa gründlicher analysieren will, muss in den beiden Subkomplexen — dem katholischen und dem protestantischen Europa — weitere Differenzierungen vornehmen. Im als protestantisch bezeichneten Europa zum Beispiel haben die — selbst wiederum in je eigenen Konstruktionen des Protestantismus wurzelnden — Aufklärungsproblematiken Englands, Deutschlands und Skandinaviens politische Kulturen, Auffassungen vom Verhältnis zwischen Staat und Staatsbürger sowie Vorstellungen von Souveränität und Repräsentation hervorgebracht, die alles andere als homogen sind. Entscheidend ist, dass jede der heutigen europäischen Gesellschaften den Stempel der ihr eigenen religiösen Herkunft trägt. In einem Land wie Frankreich, in dem die historische Trennung von Kirche und Staat außerordentlich gründlich vollzogen wurde und der objektive wie subjektive Verlust der Religion besonders anschaulich zu machen ist, sind Kultur, Institutionen und Mentalitäten nach wie vor unübersehbar katholisch kodiert. "Wir sind allesamt Katholiken", heißt es bei Sartre in *Das Sein und das Nichts*. Dieser Satz unterstreicht vor allem, wie spiegelbildlich sich der Aufbau des laizistischen Staates zur Figur der römisch-katholischen Kirche verhält, deren unmittelbaren Zugriff auf die Gesellschaft und die Individuen er zu unterbinden suchte. Selbst das gesamte Programm der großen Institutionen — Schule, Krankenhaus, Justiz, Universität etc. — hat sich unter (natürlich nur implizitem) Rückgriff auf das katholische Modell herausgebildet und dauerhaft bewährt.⁵ Wer diese katholische Prägung der Kultur nicht vor Augen hat, wird kaum verstehen, auf welche Weise in der öffentlichen französischen Debatte zahlreiche Fragen behandelt werden, die offiziell nicht das geringste mit Religion zu tun haben (Fragen, die von der Qualität der Ernährung bis zur ethischen Regulierung der Wissenschaft, von der Gestaltung von Unternehmenshierarchien bis zum Schicksal der ländlichen Sektoren, von den Erwartungen der Gesellschaft an den Staat bis zur Durchsetzung sozialer Forderungen reichen).

Diese symbolisch-kulturelle Kodierung vollzieht sich zwar sehr unterschiedlich, aber in allen europäischen Ländern — in Skandinavien ebenso wie in Großbritannien, Deutschland, Belgien oder in den Niederlanden, in Italien oder Irland — mit gleichem Nachdruck. In allen Staaten Europas gilt, dass der Stil des politischen Lebens, die Inhalte der öffentlichen Debatte über soziale und ethische Probleme, die Definition der Verantwortlichkeit von Staat und Individuum, die Auffassungen über Staatsbürgerschaft und Familie, die Anschauungen von Natur und Umwelt, aber auch die praktischen Höflichkeitsregeln, das Verhältnis zum Geld oder die Formen des Konsums etc. sich in historisch-religiösen Zusammenhängen herausgebildet haben, die bis heute weiterwirken. Und das nicht etwa, weil die religiösen Institutionen weiterhin normative Macht hätten (diese haben sie ja überall eingebüßt), sondern weil die von ihnen geformten symbolischen Strukturen selbst nach dem Verlust der offiziellen Glaubenslehren und des religiösen Gehorsams noch eine erstaunliche Kraft zu kultureller Prägung beweisen. Diese unterschiedliche Prägung findet jedoch, wie oben beschrieben, in einer gemeinsamen, durch die lange Geschichte der Trennung von politischer und religiöser Sphäre veränderten Welt statt, die unter anderem eine spezifische Religiosität hervorgebracht hat, in der das Individuum im Zentrum steht.

Eine kulturelle Matrix in Auflösung?

Die zentrale Frage, die sich heute aufdrängt, gilt dem Schicksal dieser über lange historische Zeiträume hinweg ausgeformten Zivilisationsmatrix. Dieser zugleich einigende und vielgestaltige kulturelle Sockel ist nämlich durch

mehrere Faktoren erschüttert worden. Eine wachsende Spannung macht sich bemerkbar zwischen der Homogenisierung der religiösen Sphäre im Zeichen der Säkularisierung einerseits und der womöglich gegenläufigen Aktivierung der verschiedenen religiösen Kulturen, die im europäischen Raum vertreten sind, andererseits.

Der erste — und zugleich sichtbarste — Faktor ist die *kulturelle und religiöse Pluralisierung* Europas, die vor allem mit der Zuwanderung und dem Sesshaftwerden von Immigrantengruppen in den Gastländern zusammenhängt. An erster Stelle steht hier natürlich der Islam, der in den meisten europäischen Ländern mittlerweile eine massive Präsenz gewonnen hat. Seine Verbreitung bringt diese Länder einander näher, da sie sich alle mit jenen immer gleichen Problemen konfrontiert finden, die durch die wechselseitige Akklimatisierung bislang separierter Religions- und Kulturwelten zwangsläufig aufgeworfen werden. Zugleich nötigt sie die betroffenen Gesellschaften zu einer umfassenden Neubewertung des Verhältnisses zwischen Religion und Kultur. Sie macht freilich auch deutlich, wie verschieden die Antworten ausfallen können, mit denen diese Gesellschaften auf die Forderung des Islam nach Anerkennung reagieren. Zwar ist es in Großbritannien, Frankreich oder Deutschland angesichts des großen muslimischen Bevölkerungsanteils unmöglich geworden, den Islam zu ignorieren; aber auf welchem Wege die Muslime integriert werden, unterscheidet sich durchaus, nämlich nach Maßgabe der im jeweiligen Land vorherrschenden politischen Kultur sowie der spezifischen Eigenschaften des betreffenden — pakistanischen, maghrebischen oder türkischen — Islam. Der unterschiedliche Umgang mit einem Problem wie dem Tragen des Schleiers oder Kopftuchs in der Schule zeigt unmissverständlich, dass der Islam zu einer Realität geworden ist, die die Staaten Europas nicht nur zusammenbringt, sondern auch voneinander trennt.

Dieselbe Dialektik von Zusammen- und Auseinanderrücken gilt für die Phänomene der *kulturellen Globalisierung*, die Europa ebenso betreffen wie den gesamten übrigen Planeten. Einerseits beobachten wir, dass die Entwicklung einer homogenisierten Medienkultur, die immer raschere Ausweitung der Zirkulation von Gütern, Personen und Ideen, die Vereinheitlichung der Konsummuster und die generelle Unterwerfung des Austauschs — auch des symbolischen Austauschs — unter die liberale Marktlogik nach und nach die kulturellen und vor allem religiösen Eigentümlichkeiten der europäischen Gesellschaften erodieren. Andererseits stellen wir fest, dass eben diese Dynamik der kulturellen Homogenisierung Gegenreaktionen auslöst, die die Reaktivierung kultureller Eigentümlichkeiten begünstigen und der politischen Instrumentalisierung des Religiösen für nationale Ziele, die zu Recht als überholt galten, Vorschub leisten. Denkbar ist zwar, dass die zunehmende Hegemonie der nordamerikanischen Kultur und ihrer Werte die Selbstbehauptung einer aus eigenen Rückbezügen und Werten schöpfenden gesamteuropäischen Kultur provoziert; doch ebenso vorstellbar ist, dass sie die Ausbildung "reaktiver Identitäten" fördert, die in Europa für verstärkte, zugleich konfessionelle und nationale Konkurrenzverhältnisse sorgen würden. In der Tat findet der Kampf um die Verteidigung der "kulturellen Sonderstellung" (*l'exceptionnalité culturelle*) reichlich Ressourcen im Nährboden der in Europa koexistierenden Glaubenswelten; doch diese können ihn, weil sie so verschieden sind, mit durchaus gegensätzlichen Inhalten ausstatten.

Kulturelle Pluralisierung auf der einen und kulturelle Globalisierung auf der anderen Seite führen mithin sowohl zur Erosion als auch zur partiellen und paradoxen Neuformierung der in Europa vertretenen religiösen Zivilisationen.

Anders verhält es sich bei einer dritten Gruppe von Phänomenen, die unmittelbar den aus diesen Zivilisationen gebildeten *kulturellen Sockel* betreffen. Angesichts der kulturellen Umwälzungen, denen sich Europa (ebenso wie alle westlichen demokratischen Gesellschaften) heute gegenüber sieht, kann man sich fragen, ob wir nicht derzeit in einem Wandel begriffen sind, dessen Folgen im Hinblick auf die Religion ähnlich tiefgreifend sein könnten wie die der großen Zeitenwende im 18. Jahrhundert.⁶ Sie war gekennzeichnet durch die Vertreibung der Transzendenz aus dem politischen Raum: eine Vertreibung, die keineswegs ausschloss, dass die Transzendenz mitsamt ihrer Eschatologie in entgöttlichter Form in eben diesen politischen Raum überführt wurde. Möglich ist, dass der kulturelle Wandel, den wir derzeit erleben, die tragenden symbolischen Strukturen unserer Gesellschaft von Grund auf verändert, indem er die in ihrem Innern fortbestehende Religion — vielleicht endgültig — aushöhlt. Diese Situation wird vielleicht greifbarer, wenn man drei wesentliche Entwicklungen betrachtet und wenn möglich miteinander verknüpft.

Die erste gilt der Tatsache, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit im ökonomisch und politisch privilegierten westeuropäischen Raum eine satte Gesellschaft entstanden ist. Nicht bloß waren die Generationen, die heute ins Erwachsenenalter gekommen sind, nie der Wirklichkeit des Krieges, ja nicht einmal einer Kriegsdrohung ausgesetzt; sie leben mittlerweile auch, ohne sich je die Frage zu stellen, ob sie morgen zu essen haben werden. Gesicherte Ernährung ist zu einer Selbstverständlichkeit geworden, die nicht einmal von der einen oder anderen großen Tierseuche in Frage gestellt wird (während die letzte Maul- und Klauenseuche in Europa der fünfziger Jahre noch hier und da zur Verknappung der Lebensmittel geführt hatte). Wenn es in Europa nach wie vor Hunger gibt, dann deshalb, weil bestimmte, stark benachteiligte soziale Schichten nicht an Lebensmittel herankommen, und nicht etwa, weil es grundsätzlich daran mangelte.⁷ Diese *Übersättigungsrevolution* kann man (unabhängig von den durch sie neu aufgeworfenen Problemen, die mit der Unbedenklichkeit der Nahrungsmittel zusammenhängen) als entscheidenden symbolischen Faktor begreifen, der für eine radikale Veränderung des Verhältnisses von Kollektiv und Individuum zur Welt steht. Auch andere Bereiche, in denen die Erfahrung gemacht wird, im großen und ganzen in Sicherheit zu leben, sind von dieser Veränderung betroffen: vor allem das Gebären von Kindern (eine Entbindung ist in Europa, von seltenen und für unser Empfinden unerträglichen Ausnahmen abgesehen, keine Erfahrung mehr, bei der Frauen dem Tod ins Auge blicken) und die Gesundheit (wenigstens zu einem bestimmten Grad).⁸ Gewiss, die Erfahrung der Unsicherheit hat sich lediglich verschoben (man denke an Arbeitslosigkeit, Gewalt in der Großstadt, soziale Segregation, Umweltprobleme etc.), und in der Realität ist der Zugang zur Sicherheit als selbstverständlichem Standard ungleich verteilt. Aber nur weil diese Sicherheit (die in eine Reihe mit der Ernährungssicherheit gehört und in dieser ihren symbolischen Kern hat) zur Norm geworden ist, rufen die neuen Erfahrungen der Unsicherheit oder der Blick auf die Fälle, in denen Sicherheit nicht ausreichend gewährleistet ist, so große Entrüstung in uns hervor. Die zum typischen Merkmal unserer Gesellschaften gewordene Erfahrung der Satttheit hat erhebliche symbolische Konsequenzen. Sie steht vor allem in unmittelbarem Konnex mit jener Verwandlung von Glaubensüberzeugungen in "Innerweltliches", die durch Studien über die Wertvorstellungen der Europäer belegt wird. Da sich Satttheit mittlerweile als hier und jetzt erreichbares Ziel, als normale (eigentlich allen zustehende) Voraussetzung individueller und kollektiver Existenz etabliert hat, kann man sagen — oder wenigstens die These formulieren —, dass sie, obgleich sie mit der persönlichen und subjektiven Erfahrung der

Wunscherfüllung nicht identisch ist, doch eine entschiedene Affinität zu der in den erwähnten Wertstudien sichtbar gemachten Verschiebung individueller und kollektiver Erfüllungssehnsüchte aufweist. Immer seltener wird das Ideal der Erfüllung mit dem künftigen Reich Gottes — ja nicht einmal mit der radikalen oder allmählichen Umgestaltung der Gesellschaft — assoziiert, immer häufiger dagegen dem Einzelnen überantwortet: und zwar nicht etwa in einer Bewegung des Verschwindens, sondern der "Subjektivierung" einer Utopie, die als radikale Alternative zur Erfahrung der Gegenwart begriffen wird.

Mit einem "Ende der Geschichte" hat diese Verschiebung nichts zu tun; vielmehr entsteht sie (natürlich nur zum Teil, aber zu einem nicht unerheblichen Teil) einfach aus dem immer krasserem Auseinanderklaffen von "Versagensangst" und Glücksstreben. Das letztere heißt fortan: "Selbstverwirklichung", "Umsetzung der eigenen Möglichkeiten", persönlicher Zugang zu "Weisheit", "Gleichgewicht" oder "innerem Frieden". Man könnte sagen, diese "Subjektivierung der Utopie" sei nur einer der Aspekte jenes grassierenden expressiven Individualismus, der alle heutigen demokratischen Gesellschaften kennzeichnet. Dennoch scheint es mir interessant, sie im Zusammenhang mit der oben beschriebenen kollektiven und individuellen Erfahrung der Satttheit zu betrachten. Diese löst, da sie direkt an die Frage des biologischen Überlebens und folglich des Todes gebunden ist, eines der zentralen symbolischen Motive aller religiösen Traditionen auf, von dem insbesondere die Liturgie der Christen und Juden zeugt: die jahrtausendelange Verknüpfung zwischen dem Ende der Hungers und der endlich erfüllten göttlichen Verheißung einer Welt, "wo Milch und Honig fließt".

Die zweite Entwicklung besteht darin, dass die demokratische Kultur über die politische Sphäre, in der die Demokratie als Organisationsform zur Ausübung von Souveränität entstanden ist, hinauswächst. Den Wendepunkt stellte in Europa das Jahr 1968 dar. Damals hat das Experiment der Demokratie — Bürger, die in öffentlicher Debatte selbst über die Orientierung der Gesellschaft entscheiden, in der sie leben — die Grenzen der öffentlichen Sphäre überschritten. Die Demokratie drang in alle menschlichen Beziehungen und Praktiken ein und stellte die etablierten Rollen und Hierarchien radikal in Frage. Keine einzige Institution — von der Schule bis zu den Unternehmen, von der Universität bis zu den Kirchen — ist von diesem Prozess verschont geblieben, der die traditionellen Formen der Autoritätsausübung, die Vorstellungen von Pflicht und die mehr oder weniger "naturalisierte" Verteilung der Rollen und Funktionen von Grund auf verändert. Am einschneidendsten wirkt die demokratische "Entnaturalisierung" der Rollen und Autoritätsformen natürlich in der Familie. Die "Beziehungsfamilie", in der die Einzelnen sich zunehmend auf Vertragsbasis zusammenschließen, verdrängt unaufhaltsam die europäische "Traditionsfamilie", in der die Rollenverteilung dem angeblich "natürlichen" Schicksal ihrer Mitglieder entspricht. Den Endpunkt dieser praktischen Revolution der Ehe- und Familienbeziehungen bildet die heftig umstrittene Frage der gleichgeschlechtlichen Elternschaft; ihr unmittelbarstes und aufschlussreichstes Echo findet sie in den von mehreren europäischen Ländern eingeleiteten Reformen des Familienrechts. An diesem Wandel interessiert uns hier nur ein Aspekt: sein Zusammenhang mit der Diskreditierung des religiösen Autoritätsverständnisses (vor allem der männlichen und väterlichen Autorität), das Autorität als Teilhabe am Göttlichen definiert. Diese in der politischen Sphäre längst begonnene Diskreditierung bekommt mit der heute aufgeworfenen Frage, warum eigentlich Männern, Frauen und Kindern im Namen einer "Naturordnung", die explizit oder implizit in einem göttlichen,

per se unumstößlichen und unantastbaren Willen fundiert ist, vorbestimmte soziale und familiale Rollen zugewiesen werden können, eine neue Richtung. Da die europäischen Gesellschaften und die religiösen Institutionen sich den veränderten Konstellationen in Ehe und Elternschaft auf sehr unterschiedliche Weise anpassen — die protestantisch geprägten mit vermehrter Öffnung (ungeachtet der Gegenreaktionen), die katholisch geprägten eher mit defensivem Rückzug —, können die religionsgeschichtlich geprägten Zivilisationsspaltungen leichter reaktiviert werden. Doch diese Diskrepanzen verschwinden am Horizont einer kulturellen und sozialen Revolution, die die Grundlagen der bisherigen Zivilisationen endgültig mit sich fortreißt.

Schließlich lässt sich, drittens, vermuten, dass die heute zu beobachtende Erschütterung des kulturellen Sockels Europas in engem Zusammenhang mit dem veränderten Verhältnis der Europäer zur Natur steht. Dieses hat unmittelbare Auswirkungen auf die jeweilige Dynamik der kollektiven Produktion "starker Wertungen" (wie Charles Taylor sie nennt).⁹ Der soziale Zusammenhalt resultiert ja daraus, dass eine Gruppe von Menschen zwischen dem als höherwertig und dem als minderwertig Eingestuften, zwischen dem als besser oder wünschenswert und dem als schlechter oder abstoßend Empfundene und dergleichen mehr ihre Wahl trifft. Eine Rolle bei dieser Wertungsarbeit spielen nicht nur Stimmungen, Interessen oder Sehnsüchte, die in der Gruppe Spannung erzeugen, sondern auch Rückbezüge, Normen, Erinnerungen, Bestrebungen etc., die in der Gruppe Sinn stiften. Hypothetisch könnten wir sagen, dass der Zusammenhang, der sich über lange Zeiträume zwischen dieser sozialen Dynamik der Produktion starker Wertungen in den europäischen Gesellschaften einerseits und der ihnen eigenen religiösen Zivilisationsmatrix andererseits herausgebildet hat, einer bestimmten Vorstellung von der Naturordnung geschuldet ist. Diese entstammt nun ihrerseits einer religiösen — nach katholischen und protestantischen Gesellschaften deutlich unterschiedenen — Weltansicht, die den Vormarsch der Säkularisierung in vielfältiger Gestalt (unter anderem der des Rechts) überlebt hat. Angesichts des rasanten Fortschritts von Wissenschaft und Technik werden heute jene menschlichen Grunderfahrungen, die am unmittelbarsten mit der Produktion "starker Wertungen" zusammenhängen — sich ernähren, sich fortpflanzen, sich gesundhalten, sich verständigen, Totes von Lebendigem unterscheiden etc. —, völlig umgestaltet, weil die Menschen ihre Fähigkeit entdeckt haben, die bislang als unwandelbar geltende Richtung dieser Erfahrungen zu ändern. Dazu gehören medizingestützte Fortpflanzungsmethoden, die Heirat und Abstammung voneinander trennen; die von der Gentechnologie eröffnete praktische Verfügung über das Leben mit ihren Anwendungen in Medizin und Landwirtschaft; die Entwicklung der Kognitionswissenschaften mit all ihren Folgen für unser Verhältnis zu Information und zu Raum und Zeit etc. — man braucht die Aufzählung nicht fortzusetzen. Was ganze Zivilisationen jahrtausendlang für Imperative hielten, die den Menschen unausweichlich vorgegeben sind aufgrund der Herrschaft einer Natur, für deren Symbolisierung die einzelnen Glaubenssysteme sorgten, gilt heute mehr und mehr als ein Ensemble von Instrumentarien, die man manipulieren, demontieren, wieder zusammensetzen und ändern kann. Die Natur hat aufgehört, Ordnung zu sein, im doppelten Sinne: Immer weniger wird sie als ein von unwandelbaren und ewigen Prinzipien regiertes Universum wahrgenommen; immer weniger schreibt sie den Menschen ihre Gesetze vor. Heute sind alle europäischen Gesellschaften konfrontiert mit einer radikalen Umarbeitung des Verhältnisses zur Natur, zu jener Ordnung, die bislang die Symbolwelt dieser Gesellschaften, ihre gemeinschafts- und sinnstiftenden Strukturen organisiert hat. Der Sockel, bestehend aus den religiösen Zivilisationen, in denen dieses Verhältnis sich herausgebildet hat, ist damit

endgültig in Frage gestellt. Ein anschauliches Beispiel dafür bieten die in allen europäischen Ländern und auf gesamteuropäischer Ebene stattfindenden Bioethikdebatten. Um nie dagewesene, durch die wissenschaftliche Naturbeherrschung aufgeworfene ethische Probleme zu lösen, beruft man sich auf die symbolischen Ressourcen der religiösen Traditionen. Zugleich entdeckt man, wie außerordentlich ungesichert dieser normative Rückgriff ist und welche Widersprüche er in sich birgt. Sichtbar wird hier, dass die Normenproduktion in den Gesellschaften der Ultra-Moderne etwas hoch Politisches ist, und diese Entdeckung wiederum untergräbt aufs gründlichste die kulturelle Überzeugungskraft der Sinnkodes, welche die Religionen nach wie vor zu liefern behaupten.

Von der religiösen Aushöhlung der Kultur zu neuen Formen der Mobilisierung des "religiösen Erbes Europas"

Meine Behauptung, es sei ein Prozess der religiösen Aushöhlung der europäischen Kultur im Gange, mag paradox, ja provokant wirken in einer Zeit, da der Reichtum und die einigende Kraft des "religiösen Erbes" Europas immer lauter beschworen wird. Es ist indes keineswegs meine Absicht, die Bedeutung dieses symbolischen und ethischen Potentials abzustreiten; vielmehr habe ich versucht herauszuarbeiten, welches Gewicht die — zugleich einigende und vielgestaltige — religiöse Zivilisationsmatrix, in der die europäischen Gesellschaften verankert sind, tatsächlich hat. Gleichwohl scheint es mir interessant, gerade angesichts der erwähnten kulturellen Entwicklungen nach der Bedeutung des Rückbezugs auf die Religion als europäisches Erbe zu fragen.

Meine erste Bemerkung gilt dem in diesem Rückbezug beschlossenen Erinnern. Zur Obsession wird das Thema Erinnerung bekanntlich gerade in jenen Gesellschaften, denen aufgrund ihres rasanten Wandels das Gedächtnis abhanden zu kommen droht. Traditionelle Gesellschaften, die auf dem Erinnern aufbauen, spüren kein Bedürfnis, das kollektive Gedächtnis permanent zu beschwören: Es ist einfach da und entfaltet seine Organisationskraft in sämtlichen Bereichen des sozialen Lebens — es ist kein Thema. Moderne Gesellschaften dagegen, in denen Veränderung Motor und Imperativ zugleich ist, sind um so eifriger darauf bedacht, die Flamme der Erinnerung zu hüten, je schwächer sie wird. Die Begeisterung für Gedenkfeiern ist eine moderne, ja ultramoderne Leidenschaft. Derselben Logik gehorcht auch das Interesse an der Religion als Erbe. Als ein solches kann die Religion nur deshalb betrachtet werden, weil man sie fern von jenen Schauplätzen hält (und praktiziert), an denen die Regeln des Zusammenlebens entstehen. Die Umwidmung der Religion zum Erbe (*patrimonialisation*) zehrt von der Erosion ihrer Organisationskraft im gesellschaftlichen Leben.

Da diese Umwidmung mit Erinnerung verbunden ist, ist sie zugleich eine Form, in der Europa sein Verhältnis zur eigenen Geschichte verhandelt. Damit stellt sich, zweitens, die Frage: Worin bestand eigentlich die religiöse Geschichte Europas? Sie ist tief gezeichnet von oftmals blutigen Kriegen, in denen Gruppen oder ganze Nationen gegeneinander antraten. Die Frage, mit welchen Mitteln sich der Religionsfriede sichern lässt, hat in Europa sogar eine zentrale Rolle bei der Konstituierung des Staates gespielt. Die heutige Berufung auf die Religion als kulturelles Erbe erlaubt es, die düstere Erinnerung an die europäischen Religionskriege zu entsorgen und statt dessen auf die konvergierenden Beiträge der verschiedenen Religionen zur Entstehung jener Werte und Werke (der geistigen wie künstlerischen) zu verweisen, die die heutigen Europäer miteinander verbinden. Wer die Schätze der

europäischen Religionen zum Erbe erklärt, kann die Religion überdies aus ihren Verwicklungen in politische Konflikte, soziale Herrschaft und Gewalt lösen und so die "reine" zivilisatorische Kraft, die sie nach allgemeiner Überzeugung in der gesamten Geschichte entfaltet hat, herausdestillieren und bewahren. Es gibt keinen Grund, sich über diese selektive Arbeit des Gedächtnisses zu empören oder ihr jeden Wert abzusprechen. Im Gegenteil, sie ist ein entscheidender Beitrag zur Produktion jener Normen und Werte, nach denen wir heute gemeinsam zu leben gedenken. Der Rückbezug auf das religiöse (oder spirituelle) Erbe Europas bedeutet daher keineswegs, Erinnerungen zusammenzutragen wie im Museum; er leistet vielmehr eine symbolische Produktion, mit der er an der Herausbildung einer gemeinschaftlichen Welt mitwirkt. Die Diskussion über die Frage, welchen Stellenwert der Rückbezug auf das religiöse Erbe in den Verfassungs- und Gesetzestexten der Europäischen Union haben soll, ist daher alles andere als nebensächlich. Auch wenn diese Diskussion von unauflöselichen Regionalismen gezeichnet ist, verdeutlicht sie doch die Tragweite der gemeinsamen kulturellen Entscheidungen, die derzeit getroffen werden.

Zum Dritten möchte ich darauf hinweisen, dass der Rückbezug auf das religiöse Erbe Europas, gerade insofern er zur Produktion gemeinschaftlicher Normen beiträgt, auch zwei Gefahren mit sich bringt.

Die erste besteht darin, dass die großen Kirchen ihn in strategischer Absicht als Vehikel benutzen könnten, um einen öffentlichen Raum, der ihnen entgleitet, zurückzuerobern. Die Suche nach einem gemeinsamen Sinnhorizont, der sich aus dem von allen Europäern geteilten religiösen Erbe als einer der wesentlichen Quellen speist, bietet sich den religiösen Institutionen als Bühne an, auf der sie in der Rolle der eigentlichen Bewahrer und mithin legitimen Sachwalter dieses Erbes auftreten können. Jean-Paul Willaime stellt in seiner Untersuchung der Reden, die Papst Johannes-Paul II. bei seinem Besuch der EU-Institutionen im Jahr 1992 gehalten hat, denn auch direkt die Frage: "Wenn Zivilreligion nichts anderes bedeutet als das System der Glaubensüberzeugungen und Riten, dank deren eine Gesellschaft ihr Miteinander zu etwas Heiligem erhebt und eine kollektive Ehrfurcht gegenüber den ihrer Ordnung zugrunde liegenden Werten kultiviert, wäre dann nicht denkbar, dass der Besuch, den der Papst den Europainstitutionen abstattet, einfach Teil der Herausbildung einer gesamteuropäischen Zivilreligion ist und die katholische Kirche im Rahmen dieses Prozesses als ideale Sachwalterin der 'europäischen Seele' auftritt?"¹⁰ Diese Frage verdient Beachtung, wenn die Bezugnahme auf das gemeinsame religiöse Erbe als integrativer, allen Europäern — Gläubigen und Nichtgläubigen, Kirchenmitgliedern und Nichtmitgliedern — gemeinsamer Rückgriff vollzogen werden und nicht konfessionelle und ideologische Konkurrenzkämpfe wiederaufleben lassen soll.

Die zweite, wahrscheinlich schlimmere Gefahr besteht darin, dass diese Bezugnahme auf Religion als europäisches Erbe, von der man sich nach innen eine Integrationswirkung verspricht, nach außen zur Grenzziehung benutzt werden kann. Mit ihr wird ja jüdisches und vor allem christliches Erbe mobilisiert, wobei das letztere durch seine beiden Spielarten, die römisch-katholische und die protestantische, vertreten ist. Im gleichen Zuge wird ein Raum abgegrenzt, der im Osten der Orthodoxie, im Süden dem Islam gegenübersteht. Die Diskussion um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union zeigt deutlich, welche kulturellen, rechtlichen und symbolischen Fragen — jenseits des großen Themas Menschenrechte — entstehen, wenn das europäische Haus für einen islamischen Staat, und sei er noch so laizistisch,

geöffnet werden soll. Auch die Tatsache, dass zu den Unterzeichnern des Athener Vertrages kein einziges orthodoxes Land gehört, ist mit Sicherheit kein Zufall.

Die öffentliche Debatte um das kulturelle, politische, ethische und symbolische Erbe Europas — und mit ihr die Beschwörung des religiösen Erbes — stellen einen aktiven Beitrag zur Bildung des sozialen Zusammenhalts in einem neu entstehenden Europa dar. In dieser Debatte treten zunächst einmal die Außengrenzen des gemeinschaftlichen europäischen Raumes zutage. Zugleich wird gerade hier, gestützt auf die Produktion gemeinsamer Erinnerung, ausgehandelt, in welcher Weise die Konstituierung eines Gemeinschaftsgeistes mit der Anerkennung der Besonderheiten, aus denen dieser sich speist, in Einklang gebracht werden kann. Darüber hinaus stellt diese Debatte eines der Laboratorien dar, in denen Europa die "starken Wertungen" für die neue kulturelle Situation schafft, mit der es konfrontiert ist.

Hier muss sich Europa mit Fragestellungen auseinandersetzen, denen sich alle hoch modernen Gesellschaften gegenübersehen, und damit auch mit der Gefahr, dass, wie bereits in den Vereinigten Staaten geschehen, die auf der gesellschaftlichen und individuellen Ebene zu beobachtenden Folgen der gegenwärtigen Zeitenwende eine heftige Reaktion auf Seiten der religiösen Institutionen und Akteure auslösen. Es kann durchaus sein, dass diese sich daranmachen, ihre sozialen und ökonomischen Positionen zu verteidigen, ja sogar ihre politischen Positionen zurückzuerobern, indem sie sich auf die Widerstandskräfte stützen, die der Verlust aller Bezüge auf das Absolute und die daraus hervorgegangene Situation allgemeiner Verunsicherung freigesetzt haben. Eine solche Annahme ist, wie deutliche Indizien belegen, nicht aus der Luft gegriffen: Es besteht die Möglichkeit, dass es zu heftigen kulturellen (und damit auch sozialen und politischen) Konflikten kommt — zu einem "Krieg der Kulturen", wie ihn der Soziologe James D. Hunter (vielleicht etwas einseitig, aber doch eindringlich) für die USA beschrieben hat.¹¹ Zumindest kann die geschilderte Situation dazu beitragen, dass die in die Privatsphäre abgedrängten religiösen Identitäten *in die Öffentlichkeit zurückkehren*. Dieses Phänomen ist zwar Teil der allgemeinen Tendenz moderner Demokratien, die für das Recht eines jeden (ob als Individuum oder in der Gruppe) eintreten, seine besondere Identität öffentlich zur Geltung zu bringen¹²; gleichwohl gewinnt es im Bereich des Religiösen eine spezifische Bedeutung, insofern es das Spannungsverhältnis verschärft zwischen einerseits dem Hang zu Individualisierung und Toleranz und andererseits den Bestrebungen, öffentlich das Recht auf eine als gemeinsame "Wahrheit" reklamierte Differenz zu bekunden.¹³

Hier erhält der Rückbezug auf das religiöse Erbe Europas seine volle Bedeutung. Dass der religiöse Sockel erschüttert ist, heißt keineswegs, dass der jüdische und christliche Boden, dem er sich verdankt, seine Rolle endgültig ausgespielt hätte. Man darf nicht vergessen, wie fest die Idee und die Erfahrung der Autonomie und der menschlichen Naturbeherrschung — von denen doch jene Erschütterung ausgegangen ist — selbst (zumindest teilweise) in diesen jüdischen und christlichen Traditionen verwurzelt sind. Gerade die Erfahrung der Erschütterung wird nun ihrerseits zum Anlass, das religiöse Erbe erneut in Augenschein zu nehmen, und zwar unter zwei verschiedenen Vorzeichen: erstens unter dem Vorzeichen einer Autonomie, die — auf der Basis der jüdischen und der christlichen Vorstellungen von Anderssein und Beziehung — mehr bedeuten könnte als das liberale Plädoyer für die Unabhängigkeit des Einzelnen in seinem Privatleben; und zweitens unter dem Vorzeichen einer Naturbeherrschung, bei der Natur — im Licht der jüdischen

und der christlichen Vorstellungen von der Schöpfung — mehr bedeuten könnte als nur Rohstoff und Profitquelle. In dieser doppelten Perspektive lässt sich, so scheint mir, die Frage nach der "Seele Europas" anders stellen als im nostalgischen Rückgriff auf eine ebenso ruhmreiche wie leiderfüllte, in jedem Fall aber unwiderruflich verschwundene religiöse Vergangenheit.

-
- ¹ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999. Ferner: dies., *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris 2001.
- ² Vgl. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, London 1994. Ferner: dies., *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.
- ³ Vgl. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998.
- ⁴ Vgl. die Analyse bei Pierre Bouretz, "La démocratie française au risque du monde", in: Marc Sadoun (Hg.), *La démocratie en France*. Bd. 1: *Idéologies*, Paris 2000, S. 27–137.
- ⁵ Vgl. François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris 2003.
- ⁶ Zu diesem Wandel siehe D. Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris 2003.
- ⁷ Vgl. Bertrand Hervieu und Jean Viard, *L'Archipel paysan. La fin de la république agricole*, La Tour-d'Aigues 2001.
- ⁸ Trotz der Aids-Epidemie, die als starker Einbruch empfunden wurde, hat sich in Europa mit dem Aussterben zahlreicher schwerer Krankheiten und mit den Fortschritten der Prävention ein gewisses "Recht auf Gesundheit" durchsetzen können, das durch die sozialen, ökonomischen und kulturellen Divergenzen beim Zugang zu ärztlicher Behandlung nicht etwa in Frage gestellt, sondern eher noch ex negativo bekräftigt wird.
- ⁹ Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord/Ontario 1991; deutsch: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995.
- ¹⁰ J. P. Willaime (Hg.), *Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe*, Paris 1991. Ferner: ders., "Les religions et l'unification européenne", in: G. Davie und D. Hervieu-Léger (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris 1996.
- ¹¹ James D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York 1991.
- ¹² Zu dieser "Demokratie der Identitäten" vgl. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, a.a.O. Ferner: Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris 2002.
- ¹³ Zu dieser heute die religiöse Sphäre kennzeichnenden Spannung zwischen den zwei Formen, in denen der Glaubensweg als gültig anerkannt wird — zum einen auf Gegenseitigkeit (soft), zum andern durch die Gemeinschaft (hard) —, siehe D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, op. cit.

Published 2006–08–17
 Original in French
 Translation by Monika Noll
 Contribution by Transit
 First published in *Transit* 26 (2004)
 © Danièle Hervieu-Léger/Transit
 © Eurozine