
Italien

Sergio Belardinelli

Das Thema „Nationale Identität in Europa“ ist hochaktuell. Thesenartig möchte ich zwei zentrale Probleme betrachten:

1. das Identitätsproblem in der pluralistischen Gesellschaft;
2. die italienische Identität und die Bedeutung, die sie im vereinigten Europa haben kann.

1. Das Identitätsproblem in der pluralistischen Gesellschaft

Die Frage der Identität gehört seit jeher zu den schwierigsten wissenschaftlichen Problemen. Das gilt nicht nur für die Betrachtungsweise der Philosophen, sondern gegenwärtig vor allem auch für die der Historiker und Sozialwissenschaftler. Was ist die Identität einer Kultur, eines Volkes, einer Nation? Was meinen wir genau, wenn wir im Ausland sagen „ich bin Italiener“ oder in der Lombardei „ich bin Sizilianer“? Sicher steht hinter dieser Frage zunächst eine ganz bestimmte geographische Angabe; aber dazu gehören sodann auch Institutionen, Werte und Sitten, das heißt eine Kultur und ein Charakter – Dinge, die nicht so einfach zu definieren sind. Aber das gilt auch für Personen; auch sie sind nicht einfach zu charakterisieren. Es kann vorkommen, dass wir nach unseren Kindern schauen und bemerken, wie wenig wir von ihnen kennen, wie mysteriös sie uns vorkommen, auch wenn uns ihre physische Erscheinung vertraut ist.

Da also stellt sich die Frage nach der Identität. Wenn wir

sagen „ich bin Italiener“, so setzen wir nicht nur eine ganz bestimmte geographische Identität voraus, sondern auch eine Kultur und eine Geschichte, die wir als die unsere fühlen und die auch unseren Charakter mitprägt. Die moderne komplexe Gesellschaft entkräftet dieses Gefühl und die Bindungen an die kulturell-historische Tradition. Wir leben in einer Gesellschaft, in der es immer schwieriger ist, gemeinschaftliche Bindungen zu erleben. Dennoch verlieren unsere Bindungen an Tradition nicht an Bedeutung, im Gegenteil. Es stellt sich immer deutlicher heraus, dass unsere Freiheit, unsere Selbständigkeit und unsere Fähigkeit, ein befriedigendes Leben zu führen, in hohem Maße von dem Vermögen abhängt, uns einer bestimmten Tradition zugehörig zu fühlen.

Was aber bedeutet soziale und individuelle Identität in einer Gesellschaft, in der infolge von Globalisierung, Migrationen und anderen Umständen eine Vielfalt von Kulturen und Traditionen zusammenleben müssen? Wir sind also gezwungen, das Identitätsproblem mindestens in einer Hinsicht neu zu thematisieren.

In früheren Zeiten konnten die soziale und individuelle Identität durch den Zusammenhalt (Kohäsion) die Stabilität dieser Gesellschaften zum Ausdruck bringen, was allerdings auch eine gewisse Abschottung (Geschlossenheit) bedeutete gegenüber allem, was sich außerhalb dieser starren Grenzen befand. Heute muss die Identität auf allen Ebenen flexibel, offen und somit nach außen hin durchlässig, das heißt – mit Jürgen Habermas gesprochen – „inklusiv gegenüber dem anderen“ sein. Sie muss aber zugleich auch imstande sein, ohne Aggressivität und ohne nationalistische Gefühle einem Phänomen entgegenzutreten, das sowohl für die Individuen als auch für die Gemeinschaften eine sehr ernsthafte Gefahr darstellt: der Fragmentierung, dem kulturellen Relativismus und der Tendenz, schwere Konflikte hervorzurufen. Man muss sich daher die Identität

vorstellen als etwas, das ständig in Entwicklung, im Werden ist, das ständig Erschütterungen ausgesetzt ist und dessen schwächste, das heißt „starrste“ Stelle (das ist diejenige, die schnell „Risse“ bekommt, wenn sie zu sehr belastet ist) man ebenso gut kennen muss wie die stärkste, das heißt die „flexibelste“ Stelle, von der man gegebenenfalls die nötige Energie beziehen kann, um wieder ins Gleichgewicht zu kommen. Mit anderen Worten: Sowohl in individueller als auch in sozialer Hinsicht muss man imstande sein, sich ständig in Relation zu setzen zu dem, was das „andere“ ist, ohne das Bewusstsein für das zu verlieren, was wir sind. Wir müssen uns so weit wie möglich dem „anderen“ zuwenden, ohne die Bindungen abubrechen, die wir zu uns selbst, zu unserer Geschichte und unserer Tradition haben. *Das Gummiband* scheint mir daher die ideale Metapher einer komplexen Identität zu sein.¹

Nun bin ich der Ansicht, dass die religiöse, näherhin die christliche Tradition ein besonders wichtiges Element dieser komplexen Identität darstellt, wofür das Gummiband die entsprechende Metapher ist. Sie ist zweifellos offen, aber nicht relativistisch, nicht auf individuelle Autonomie, sondern auch auf soziale Bindungen bedacht. Sie ist aufgeschlossen gegenüber Neuerungen, ohne gegenüber der Tradition gleichgültig oder gar feindselig zu sein, und deshalb ist sie so hilfreich für die Darstellung der Anforderungen, die unsere liberalen Demokratien stellen. Das heißt, das Christentum ist imstande, dem Gummiband eine außerordentliche Flexibilität zu verleihen. Zu nennen sind die Vorstellung der Transzendenz, der besondere Charakter der christlichen Eschatologie – Vorstellungen, die die Kirche selbst begründen, sobald sie in die Geschichte eines Volkes und einer Nation eintritt, aber auch eine gewisse Spannung im Realitätsbewusstsein erzeugen. Angesichts des Gottes Abrahams und Jesu Christi ist die weltliche Ordnung eine andere geworden. Und trotz der Missver-

ständnisse, die es diesbezüglich im Verlauf der Jahrhunderte gegeben haben mag, scheint es heute ziemlich klar zu sein, dass wir es mit einer Ordnung zu tun haben, die stets auf die Unterscheidung bedacht ist, die Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers ist, und dem, was Gottes ist, wie es im Matthäus-Evangelium heißt (Mt. 22, 15–22). Diese Ordnung ist jederzeit verbesserungsfähig und stets auf eine „neue Existenz“ bedacht, was eine Dynamik erzeugt, die an und für sich keine Erstarrung zulässt, weder im individuellen noch im gesellschaftlichen Leben.

Aus diesen Gründen, die letzten Endes auf der Transzendenz Gottes beruhen und die ihrerseits der Transzendenz des Menschen ihre konstitutive Dimension verleihen, kann das Christentum auf keine rein weltliche Form zurückgeführt werden, die mehr oder weniger seine belebende Kraft bewirken würde. Es kann auch nicht als Zivilreligion, etwa in der Art von Robert N. Bellas angesehen werden, das heißt als eine säkularisierte Religion, die imstande ist, Bindungen, Symbole, Gemeinsinn und Zugehörigkeitsgefühle zu bieten, die nur dazu nützlich sind, um eine richtige Gemeinschaft oder eine richtige Nation zu errichten.² Obwohl das Christentum zweifellos auch ein überaus wichtiger Faktor der Identitätsbildung und der staatsbürgerlichen sowie auch der nationalen Zugehörigkeit des Bürgers ist, ist sein primäres Ziel ein anderes. Es besteht darin, das von Gott offenbarte Wort zum Heil aller Menschen zu verkünden. Seine Wirkung als Faktor der Zivilisierung bzw. Zivilisation wird also nicht direkt angestrebt, etwa in der Art der genannten Zivilreligion; es handelt sich hierbei vielmehr um eine Art heilsamen Nebeneffekt, das heißt um etwas, das vor allem aus seiner Fähigkeit erwächst, sich selbst treu zu sein, dem Mysterium des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi.

Nebenbei möchte ich darauf hinweisen, dass dies der Grund für eine gewisse nicht reduzierbare Ambivalenz des

Verhältnisses zwischen Christentum und Zivilleben ist, nämlich für die Tatsache, dass die Christen „in der Welt“ sind (oder sein sollten), „jedoch nicht von der Welt“ sind. Diese Ambivalenz ist die Triebkraft der bedeutsamen Differenzierung zwischen Religion und Politik, ohne die es niemals eine liberale und demokratische Kultur gegeben hätte, wie sie sich im Westen entwickelt hat. Obwohl es die Hefe im ganzen Leben des Menschen sein möchte, ist das Christentum nicht auf ein politisches Programm reduzierbar. Es setzt wohl der Politik Grenzen – Grenzen, die es aber der Politik erlauben, sich in liberaldemokratischem Sinn zu bewegen, ohne zur Religion zu werden. Das Christentum ist mit verschiedenen politischen Optionen vereinbar, ausgenommen die totalitären Ideologien, und mit Sicherheit hat die liberaldemokratische Kultur keinen Gewinn von den extremen Polarisierungen zwischen Christen und Nichtchristen. Ja, ich möchte sogar behaupten, dass es immer ein schlechtes Zeichen ist, wenn man sich auf dem liberaldemokratischen politischen Spielplatz *direkt* auf den christlichen Glauben beruft, abgesehen von den (guten oder schlechten) Gründen, bei denen dies angezeigt sein mag. Es macht keinen Unterschied, ob hinter diesen Appellen zum Beispiel die Versuchungen des Konfessionalismus oder die gelegentlichen Instrumentalisierungen durch diese oder jene politische Partei stehen, die sich zum Wortführer des „Guten“ machen möchten, oder ob es sich um Probleme handelt, die so brennend und quälend sind, dass sie die Frage nach dem Sinn auf den Plan rufen, den wir nicht nur dem Pluralismus und der Demokratie, sondern unserem Leben und unserer Würde als menschliche Wesen geben.

Jeder dieser Fälle drückt nämlich auf seine Art das Zerschlagen eines gleichermaßen empfindlichen wie kostbaren Gleichgewichts aus, dank dessen die Religion davon absehen kann, direkt politische Ziele zu verfolgen. Denn sie weiß, dass ihre Wirksamkeit in zivilen Angelegenheiten

in erster Linie von ihrer Vitalität als Religion abhängt. Daher kann die Politik auch ihre Grenzen anerkennen und darüber hinaus auch eine moralische Verbindlichkeit, die über sie hinausreicht. Denn die Politik weiß, dass von dieser Anerkennung letztlich ihr Charakter als liberale und demokratische Politik abhängt. Etwas apodiktisch formuliert könnte man vielleicht sagen, dass genau in diesem Gleichgewicht der Geist, die wahre Zivilreligion der westlichen Moderne besteht. Angesichts der Auflösungserscheinungen der Gegenwart ist es also weder angebracht – zynisch gesprochen –, gemäß den Vorstellungen von Niklas Luhmann auf die Mechanismen der systemischen Integration zu bauen, noch – in pathetischer Weise – sich der Sehnsucht nach der Welt von gestern hinzugeben. Man muss sich vielmehr wieder den Geist aneignen, der modern und christlich zugleich ist, und zwar im Bewusstsein, dass im Zentrum dieses Geistes zum einen die vom Christentum verkündete unantastbare Würde eines jedes Menschen steht und dass zum anderen mehr Autonomie und mehr Freiheit notwendigerweise auch mehr Risiken und mehr Verantwortung bedeuten.

Ich bin mir durchaus bewusst, dass die religiösen Grundsätze, die in der Vergangenheit die Grundlage der westlichen Gesellschaften darstellten, heute Verfassungsgrundsätzen Platz gemacht haben, die wir uns alle zu Eigen machen können, welcher religiösen Ansicht wir auch immer sein mögen, und die unter anderem den Verzicht mit sich bringen, die politische Macht zu benutzen, um die eigenen Überzeugungen (folglich auch die religiösen Überzeugungen) gegen den Willen der Bevölkerungsmehrheit durchzusetzen. Ich frage mich allerdings, ob diese Grundsätze sowie die daraus hervorgegangenen liberalen und demokratischen Prozeduren und Institutionen imstande sind, in Anbetracht der Sozialstruktur und der herrschenden Semantiken unserer Zeit zu funktionieren, oder ob wir sie da-

gegen einer übermäßigen Belastung aussetzen. Unsere liberaldemokratischen Institutionen sind nämlich nicht dafür geschaffen, unsere Gesellschaft als reines Funktionssystem erscheinen zu lassen, in dem das Menschliche dem „Sozialen“ fremd geworden ist. Die demokratischen Institutionen basieren nicht auf einem Wertevakuum oder auf rein hypothetischen Werten, die von Fall zu Fall den Bürgern zur Beurteilung unterbreitet werden.

Es ist zutreffend, dass eine aufmerksame öffentliche Meinung, offene Meinungsäußerung und eine auf Konsens und Kompromiss beruhende Kommunikationskultur zu den unentbehrlichen Elementen der modernen pluralistisch-demokratischen Ordnung gehören. Aber man kann nicht übersehen, dass es für die demokratischen Institutionen eine äußerst schwere Belastung darstellt, wenn der öffentliche Diskurs und die Suche nach Konsens – was nicht selten der Fall ist – zu einem „Bürgerkrieg mit anderen Mitteln“ ausartet, wie es MacIntyre formuliert hat.³ Die demokratischen Institutionen erfordern im Gegenteil gegenseitiges Vertrauen, die Überzeugung von der unantastbaren Würde eines jeden Menschen sowie Verantwortungs-, Gerechtigkeits-, Wahrheitssinn und Toleranz. Dies sind Ressourcen, die bereits verfügbar sein müssen, bevor sich die liberaldemokratischen Institutionen und Prozeduren durchsetzen – Ressourcen, die das *Ethos* des christlichen Westens darstellen.⁴

Wenn wir heute vom Ethos des Westens sprechen, sind nicht alle damit einverstanden, dieses Ethos als *christlich* einzustufen. Die Tatsache, dass der Europäische Verfassungskonvent es abgelehnt hat, einen ausdrücklichen Hinweis auf die christlichen Wurzeln Europas in der Präambel des Europäischen Verfassungsvertrags aufzunehmen, ist sehr bezeichnend. Dieses historische Vergessen unser geistigen und kulturellen Wurzeln kann jedoch gefährlich werden, besonders wenn wir die derzeitige gesellschaftspoliti-

sche und kulturelle Situation bedenken, in der die Konflikte zwischen verschiedenen Kulturen offenbar werden und folglich die Identitätsfrage immer mehr an Bedeutung gewinnt.

Bemerkenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen der „exklusiven“ und der „inkluisiven“ Art, den anderen zu sehen, wie es Ulrich Beck in seinem bekannten Buch über die Globalisierung beschrieben hat.⁵ Genau genommen unterscheidet Beck zwischen „exklusiven Unterscheidungen“ und „inkluisiven Unterscheidungen“. Erstere „folgen der Logik des Entweder-Oder“. Die Welt ist nichts anderes als ein Gemisch von Kulturen, Identitäten und Zugehörigkeiten, die sich gegenseitig ausschließen, ähnlich etwa der Beschreibung von Samuel Huntington in seinem Buch „Kampf der Kulturen“. Aber gerade deshalb erscheinen Beck diese Unterscheidungen zu Recht als unvereinbar mit einer globalisierten Gesellschaft, die in einer „exklusiven“ Perspektive nur „als Grenzfall, der alles sprengt“ zu verstehen ist. Die inklusiven Unterscheidungen dagegen, denen Beck den Vorzug gibt, ermöglichen eine Vorstellung zu vermitteln von der Grenze zwischen sich und dem anderen, die „beweglicher, wenn man so will: kooperativ“ ist, die nicht mehr auf die Kategorie „Ausschluss – Exklusion“ rückführbar und folglich eher mit einer globalisierten Gesellschaft vereinbar ist.⁶ Zur Unterstützung dieser „inkluisiven Unterscheidungen“ führt Beck eine Vorstellung ins Feld, die in den heutigen Debatten über den Multikulturalismus weit verbreitet ist und der zufolge man mittlerweile von einem „ethnozentrischen Kulturbegriff“, nach dem jede soziale Gruppe eine eigene Kultur entwickelt, die sich gegen die anderen abgrenzt, zu einem erweiterten, „translokalen“ Begriff übergehen sollte, nach dem die Kultur zu einer „allgemein menschlichen software“ wird, die imstande ist, „den Ort als nach außen offen“ zu begreifen

und wo das Wort Kultur „notwendig Kulturen *im Plural* meint, ... als nicht-integrierte, nicht-abgegrenzte Vielheit ohne Einheit gedacht, in meinem Sinne als inklusive Unterscheidungen“.⁷ Aber gerade gegen diese Art, wie Beck seine „inklusive Unterscheidungen“ interpretiert, muss ich Kritik anbringen.

In unserer globalisierten Welt gibt es nämlich Kulturen, die diese Anlage zur respektvollen Inklusion, wie wir sie im Westen entwickelt haben, nicht in derselben Weise oder überhaupt nicht entwickelt haben. Wie sollen wir uns verhalten? Man lese zum Beispiel die folgende Passage: „Jeder hat das Recht, zu denken und zu glauben, was er will, und folglich kann jeder seine Anschauung und seinen Glauben zum Ausdruck bringen, ohne dass jemand sich einmischt oder es ihm verbietet, immer unter der Voraussetzung, dass dies innerhalb der allgemeinen Regeln erfolgt, die diesbezüglich vom islamischen Gesetz festgelegt sind.“ Es handelt sich um Art. 12 der „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“, die 1981 vom „Europäischen Islamrat“, einem muslimischen Organ mit Sitz in London, verabschiedet wurde.⁸ Mir scheint dieser Artikel jedoch nicht vereinbar mit der „inklusive“ Anlage, von der Beck spricht. Um wirklich von Kulturen im Plural sprechen zu können, muss man eine *Methode der Selbstdistanzierung* entwickelt haben, die – ohne einem kulturellen Chauvinismus das Wort reden zu wollen – zurzeit nur im Westen zu finden ist. Daher betrachte ich die ebenfalls von Beck stammende Vorstellung, wonach unserer Öffnung, unseren „inklusive Unterscheidungen“ die „Tugend der Orientierungslosigkeit“ zugrunde liegen müsse, als ausgesprochen fragwürdig.⁹ Dass unser aller Leben immer mehr polyzentrisch oder „vielörtlich“ geworden ist, dass man also ständig „ein Leben auf Reisen (im direkten und übertragenen Sinn)“ führen muss, oder dass man eine Kultur der „Risikofreudigkeit und Kreativität“ entwickeln muss¹⁰ – all das können wir

als unbestreitbare Tatsache annehmen, und Beck hebt dies mit Recht hervor. Das kann aber nicht bedeuten, dass unsere Identitäten immer labiler, mobiler, flexibler und zu guter Letzt unterschiedslos werden müssen. Die Flexibilität, die Mobilität, die Bereitschaft zum Risiko und zur Kreativität sind nämlich Ressourcen von unschätzbarem Wert für die Individuen und die Gesellschaften im Ganzen. Nur derjenige, der eine Identität, das heißt eine starke Überzeugung hat, kann diese Ressourcen voll nutzen, ohne die Orientierung zu verlieren;¹¹ nur er vermag jene „inkluisiven Unterscheidungen“ vorzunehmen, die für Beck das Merkmal eines interkulturellen Vermögens darstellen, das auf der Höhe der Zeit ist, ohne in einen sterilen und hohlen Indifferentismus zu verfallen. Wie Christopher Lasch mit großem Scharfsinn gezeigt hat, führt Orientierungslosigkeit nicht zur Öffnung;¹² sie kann höchstens Angst hervorbringen und unfähig dafür machen, sowohl das, was „anders“ ist, als auch das, was uns eigen und vertraut ist, wirklich zu verstehen. Auf diese Weise schafft sie die idealen Voraussetzungen für Abschottung und Intoleranz. Je mehr wir uns dagegen unserer Identität bewusst werden, desto leichter wird es uns fallen, einen echten Dialog mit allen zu führen, das heißt jenen „differenzempfindlichen Universalismus“ zu praktizieren, von dem Jürgen Habermas spricht und der imstande ist, den anderen einzubeziehen und gleichzeitig sein Anderssein zu bewahren.¹³

Im Grunde ist die Begegnung mit einer fremden Kultur stets und vor allem ein Abenteuer mit derjenigen Kultur, die uns eigen ist; es ist, wie wenn man einen Text in die eigene Sprache übersetzt. „Verstehen heißt übersetzen“, nennt dieses Phänomen George Steiner,¹⁴ und bei dieser Übersetzungsarbeit mobilisieren wir tatsächlich alle Ressourcen, über die wir in unserer Muttersprache verfügen. In der Begegnung mit dem anderen können wir nicht nur unsere Grenzen entdecken, sondern auch die Schätze, die

in unserer Kultur verborgen sind und an die wir nicht mehr denken oder an die wir möglicherweise überhaupt vorher nie gedacht haben. Aus diesem Grund müssen wir dem anderen sogar danken dafür, dass er uns geholfen hat, sie zu entdecken; aus diesem Grund kann der andere sogar zu einer Ressource werden, zu einem Gewinn, einem Impuls, uns selbst noch stärker zu erkennen und uns somit zu bereichern.

2. Die italienische Identität und Europa

Wenn es plausibel ist, das Gummiband als Metapher einer komplexen Identität zu betrachten, so muss man sogleich die privilegierte Situation Italiens anerkennen. Der Katholizismus, der unsere Geschichte so tief geprägt hat, hat sicherlich viel mit der Flexibilität unseres Charakters zu tun. Ernüchterung, Kreativität und Flexibilität werden überall als italienische Tugenden gefeiert. Außerdem zählen bei uns immer noch – stärker als in anderen europäischen Ländern – familiäre Bindungen und sozialer Zusammenhalt sowie eine angeborene Disposition, wirtschaftlichen und sozialen Polyzentrismus zu fördern.

Es handelt sich dabei um Tugenden, die gegenüber den Herausforderungen der heutigen Globalisierung besonders wichtig sind, denn sie erlauben, sowohl die Vorteile der Globalisierung zu nutzen, als auch ihre Tendenzen zur wirtschaftlichen und kulturellen Nivellierung zu bremsen. Wenngleich die Grenzen zwischen diesen Tugenden und unseren Untugenden (z. B. Ungläubigkeit, Gaunerei, Zynismus, Partikularismus und einem gewissen „amoral familism“) fließend sind, was für unsere politische Kultur und politische Institutionen sehr ungünstig ist, so meine ich doch, dass bei uns diesbezüglich Besserungen erkennbar sind.

Die Gegnerschaft von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert und der sogenannte Kollateralismus, das heißt das Neben- und Miteinander beider Institutionen in der Nachkriegszeit, haben sicher der italienischen politischen Kultur viel Schaden zugefügt. Es ist sicherlich der pluralistischen Gesellschaft abträglich, wenn in die politische Auseinandersetzung direkt religiöse Begründungen oder Glaubensargumente eingeführt werden. Das ist in Italien jedoch häufig der Fall gewesen. Denn es gab bei uns unzweifelhaft einen Klerikalismus, und nicht selten wurden italienische Katholiken gezwungen, Politik mit dem Kreuz in den Händen zu treiben, wie es ein Sprichwort ausdrückt. Heute dagegen sieht die Lage Italiens anders aus. Die Globalisierung, der Fall der Mauer in Berlin und des Eisernen Vorhangs, das Verschwinden der beiden wichtigsten italienischen Parteien, der Democrazia Cristiana [DC] und des Partito Comunista Italiano [PCI],¹⁵ die Anerkennung der positiven Leistungen der DC in dem Entwicklungsprozess Italiens in der Nachkriegszeit, eine neue politische Einstellung der katholischen Kirche seit dem Pontifikat Pauls VI. (1963–1978), die vom Kollateralismus früherer Jahre weit entfernt ist u. a. m. Alle diese Faktoren könnten bei uns eine neue politische, zivilgesellschaftlich-liberale Kultur stiften, die fähig ist, die Religion nicht mehr als ein Hindernis, sondern als eine der wichtigsten Existenzbedingungen der Gesellschaft zu betrachten.

Allerdings ist es schwer zu sagen, ob dies der Fall sein wird. Es gibt allerdings auch Gefahren. In Italien wie in Europa sehe ich – wie der Fall Buttiglione zeigt – das Wachsen einer gefährlichen neuen Ideologie, der Ideologie des „politically correct“ bzw. der „political correctness“. Gestern noch kämpften die Linken für die soziale Gerechtigkeit und den Sozialstaat. Heute kämpfen sie für den radikalen Individualismus, für den extremen Relativismus aller Werte; sie kämpfen für den Anspruch auf die öffentliche Anerkennung individueller Wünsche und Vorlieben, als ob diese

Rechtsansprüche wären. Das könnte aber nicht nur der europäischen Identität Schaden zufügen, sondern auch das Streben der europäischen Völker nach der politischen und institutionellen Einheit Europas untergraben.

Anmerkungen

¹ Vgl. Sergio BELARDINELLI, *Introduzione. L'elastico come metafora di un'identità complessa*, in: DERS., *L'Italia elastica. Tra conformismo e creatività*, Rom 2004.

² Vgl. Robert N. BELLAH, *Zivilreligion in Amerika*, in: Heinz KLEGER/Alois MÜLLER (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 19–41; vgl. auch Hermann LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, S. 306–327.

³ Alasdair MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1987, S. 337.

⁴ Vgl. Wolfgang KLUXEN, *Ethik des Ethos*, Freiburg i.Br. 1974; Donat KLUXEN-PYTA, *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus*, Freiburg i.Br. 1991.

⁵ Ulrich BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M. ²1997.

⁶ EBD., S. 95.

⁷ EBD., S. 118.

⁸ Vgl. Stefano CECCANTI, *Libertà religiosa e diritto comparato: soluzioni consolidate e tendenze odierne*, Rom 1999, S. 40; deutscher Text in: *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung*, hg. von Martin Forstner (CIBEDO-Dokumentation 15/16), Köln 1982; vgl. dazu: Islam – eine Herausforderung für das Christentum, in: *Concilium* 30 (1994), S. 255–259.

⁹ U. BECK (wie Anm. 5), S. 246.

¹⁰ EBD., S. 129, 246.

¹¹ Vgl. hierzu Sergio BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Catanzaro 2002.

¹² Vgl. Christopher LASCH, *La cultura di massa in questione*, in: *Futuro Presente* 4 (1993), S. 77–90.

¹³ Vgl. Jürgen HABERMAS, *Die Einbeziehung des anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1999 (engl.: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge/Mass. 2002).

¹⁴ Vgl. George STEINER, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens* (engl. 1975), Frankfurt a.M. 1994.

¹⁵ Vgl. Giorgio VECCHIO, *Christliche Demokratie in Italien*, in: Günter BUCHSTAB/Rudolf UERTZ (Hg.), *Christliche Demokratie im zusammenwachsenden Europa. Entwicklungen, Programmatik, Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2004, S. 167–189.