

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Europäische Verbindlichkeiten

- Krzysztof Michalski** Editorial
Bronislaw Geremek Welche Werte für das neue Europa?
E.-W. Böckenförde Bedingungen der europäischen Solidarität
Kurt Biedenkopf In Vielfalt geeint: Was hält Europa zusammen?

Osterweiterung als Herausforderung

- Heather Grabbe** Hat Solidarität noch eine Chance?
Jacques Rupnik Erweiterung light?
Janos M. Kovacs Zwischen Ressentiment und Indifferenz
Barbara Tóth Reifeprüfung 1989. Photographien

Religionen und europäische Solidarität

- Danièle Hervieu-Léger** Religion und sozialer Zusammenhalt
David Martin Religionsmuster in Europa
Bhikhu Parekh Islam – eine Gefahr für die Demokratie
Nilüfer Göle Neue Muslime und europäische Öffentlichkeit
Charles Taylor Religion und politische Identität

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt/Main.

Herausgeber: Krzysztof Michalski (Wien/Boston)

Redaktion: Klaus Nellen (Wien)

Redaktionsassistentz: Judith Bösch und Florian Korczak (Barcelona)

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Paris), Tony Judt (New York), Otto Kallscheuer (Sassari), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Claus Leggewie (Gießen), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), Josef Wais (Wien, Photographie)

Beirat: Lord Dahrendorf (London), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemer Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York)

Redaktionsanschrift: Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30, mail: transit@iwm.at/Website: www.iwm.at

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt / Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, mail: verlag@neuekritik.de

Wir danken dem Bundeskanzleramt der Republik Österreich für die Förderung dieser Publikation. Unser Dank gilt auch der Europäischen Kulturstiftung, Amsterdam, für die Unterstützung des Milena Jesenská-Programms, in dessen Rahmen der Beitrag von Barbara Tóth entstand.



© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0608-7

Transit ist Partner von *eurozine – the netmagazine* (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet, sowie von *La République des Idées* (www.repid.com). Transit is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the *International Bibliography of the Social Sciences*.

Drucknachweise: Der Beitrag von Bronislaw Geremek geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor im Juni 2003 in Paris im Rahmen des Zyklus *Grand Angle* (»Quelles valeurs pour quelle Europe?«) gehalten hat, organisiert von *Mécénat Altadis* und *La République des Idées*.

© 2003 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM.

Transit 26 (Winter 2003 / 2004)

Europäische Verbindlichkeiten

Krzysztof Michalski

*Zur Arbeit der Reflexionsgruppe über die
geistige und kulturelle Dimension Europas*

Editorial

3

Bronislaw Geremek

Welche Werte für das neue Europa?

Zur Einführung

7

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Die Bedingungen der europäischen Solidarität

16

Kurt Biedenkopf

In Vielfalt geeint: Was hält Europa zusammen?

29

Die Armen, die Anderen, die Neuen. Osterweiterung
als Herausforderung für die europäische Solidarität

Heather Grabbe

Hat Solidarität im erweiterten Europa noch eine Chance?

48

Jacques Rupnik

Erweiterung light?

62

Janos Matyas Kovacs

Zwischen Ressentiment und Indifferenz

Solidaritätsdiskurse vor der EU-Erweiterung

72

Barbara Tóth
Reifeprüfung 1989. Photographien

ab Seite 100

Religionen in Europa und europäische Solidarität

Danièle Hervieu-Léger
Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa 101

David Martin
Integration und Fragmentierung
Religionsmuster in Europa 120

Bhikhu Parekh
Ist der Islam eine Bedrohung für die Demokratie in Europa? 144

Nilüfer Göle
Islam und europäische Öffentlichkeit 156

Charles Taylor
Religion, politische Identität und europäische Integration 166

Krzysztof Michalski

ZUR ARBEIT DER REFLEXIONSGRUPPE ÜBER DIE
GEISTIGE UND KULTURELLE DIMENSION EUROPAS
Editorial

Im Frühling 2002 wandte sich der Präsident der Europäischen Kommission, Romano Prodi, an das Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien mit der Bitte, eine Gruppe von Europäern zusammenzustellen, welche über die Werte nachdenken soll, die im weiteren Prozess der Einigung Europas von besonderer Relevanz sind, und ihn in dieser Frage zu beraten. Unabhängige Individuen sollten es sein, keine Vertreter von politischen Parteien, Kirchen oder anderen Organisationen; Personen mit intellektuellem Anspruch und politischer Erfahrung wie auch mit einer überparteilichen Autorität in ihren Ländern. In den darauffolgenden Wochen wurde die Gruppe gebildet und nahm bald ihre Arbeit auf.*

Unseren Auftrag haben wir folgendermaßen verstanden: Die Europäische Union steht vor einer großen, vielleicht ihrer bisher größten Herausforderung. Zum einen erweitert sie sich, und zwar dramatisch: Mehr als 70 Millionen Menschen werden europäische Pässe bekommen. Zum anderen versucht sie, sich selbst – in einem Verfassungsbildungsprozess – radikal neu zu definieren, sich in eine neuartige politische Einheit zu verwandeln.

Die Erweiterung bringt Menschen in die Union, die oft viel ärmer und kulturell sehr anders sind als die Mehrzahl der eingesessenen Bürger. In der Folge werden die wirtschaftlichen und kulturellen Differenzen innerhalb der Union sprunghaft wachsen und sich intensivieren. Gleichzeitig ist der Verfassungsbildungsprozess ein Versuch, die Einheit der Union ehrgeiziger zu definieren.

Was könnte in dieser Situation einer wachsenden Vielfalt bei gleichzeitig anspruchsvollerer Einheit die erweiterte, neu definierte Europäische Uni-

* Die Gruppe besteht aus folgenden Mitgliedern: Kurt Biedenkopf, Silvio Ferrari, Bronislaw Geremek, Arpad Göncz, John Gray, Will Hutton, Jutta Limbach, Krzysztof Michalski, Ioannis Petrou, Alberto Quadrio Curzio, Michel Rocard und Simone Veil.
Weitere Informationen finden sich unter www.iwm.at/r-reflec.htm und [europa.eu.int /comm /commissioners/prodi/group/michalski_en.htm](http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/group/michalski_en.htm)

on zusammenhalten? Welche Wertvorstellungen, welche Traditionen, welche Ziele sind geeignet, die Litauer und die Basken, die polnischen Bauern und die schottischen Kumpel in *einem* demokratischen Gebilde zusammenzubringen – und auf diese Weise die künftige europäische Verfassung zu untermauern und damit realitätsfest zu machen?

Wir haben beschlossen, unsere Aufmerksamkeit auf einige spezifische Themenbereiche – mögliche wunde Punkte des europäischen Integrationsprozesses – zu lenken: Vor allem natürlich auf die Fragen der Erweiterung der Union um die Länder des ehemaligen Sowjetimperiums. Wie wird diese Erweiterung die *Bedingungen der europäischen Solidarität* verändern? Was bringen diese neuen Mitglieder mit an den gemeinsamen Tisch? Werden sie – wie manche fürchten – nur Spielverderber sein, diese armen, schmutzigen, nicht-aufgeklärten Gesellen mit ihren fragwürdigen demokratischen Traditionen (wenn sie denn überhaupt welche haben)? Werden sie den Demokratisierungsprozess der Union verlangsamen, ja ganz zum Stillstand bringen, werden sie eine gemeinsame Außenpolitik vereiteln und weiß der Himmel welches Porzellan noch zerschlagen – genauso, wie sie den Arbeitsmarkt (so sagt man) ruinieren? Oder ist es so, dass sie die Union nicht nur neuen Gefahren aussetzen, sondern ihr auch neue Chance eröffnen (wie wir glauben)?

Das Jahr 1989 hat Europa von Grund auf verändert. Lebt dieses Jahr noch weiter, in dem, was wir tun – oder ist es zu einem bloßen Museumsstück verkommen? Immerhin war *Solidarität* die Parole der Revolution von 1989. Gibt es noch Lehren, die man der damaligen Solidarität für die heute notwendige abgewinnen könnte?

In den revolutionären achtziger Jahren stand der Name »Solidarität« – zuerst in Polen, dann, schon teilweise als Mythos, auch in anderen Ländern – fürein gesellschaftliches Band, das die Menschen unabhängig von den bestehenden politischen Institutionen zusammenbringt. Dieses Band erwies sich als die Grundlage für eine radikale, lebensnotwendige Reform – eine Revolution eben – der politischen Ordnung. Es zeigte sich, dass ein wirklicher politischer Realismus diese Realität in Betracht ziehen muss – und nicht nur die in den »real existierenden« politischen Institutionen organisierten Interessen.

Wir wollen versuchen, aus dieser Erfahrung zu lernen.

Eine andere Lehre von 1989 könnte sein, dass man die Frage nach der gesellschaftlichen Identität kaum beantworten kann, ohne auf die Dimen-

sion der Zukunft – das heißt, auf die manchmal nur halb bewussten Wünsche, Erwartungen, Träume der Menschen – einzugehen. Manchmal können diese Wünsche und Träume für ein großes, gemeinsames Projekt mobilisiert werden – wie damals, im Jahr 1989, für das Projekt einer freien Gesellschaft. Und heute, vielleicht, für Europa.

In diesem Zusammenhang könnte sich, so dachten wir, das Problem der *europäischen Religionen* als besonders interessant erweisen. Dieses Problem sollte unseren zweiten Schwerpunkt bilden. Aus tragischen Erfahrungen weise geworden, bemühten sich die europäischen demokratischen Gesellschaften in den letzten beiden Jahrhunderten darum, die Religionen aus dem politischen Raum zu entfernen. Nicht ohne Grund galten sie als spaltend, nicht als einigend. Das ist sicherlich wohl auch heute noch oft der Fall. Vielleicht aber bergen die europäischen Religionen auch ein Potential, die Menschen in Europa zueinander statt auseinander zu bringen? Wir haben beschlossen, auf diese Frage näher einzugehen. Die Rolle des Islam im europäischen öffentlichen Raum soll dabei besonders aufmerksam erörtert werden.

Wenn man über Europa als Projekt nachdenken will, kann man natürlich die Frage nach der *Rolle Europas in der Welt* nicht beiseite lassen. Welche Aufgaben könnten sich für Europa aus seinem neuen, vielleicht noch zu klärenden Selbstverständnis ergeben? Entsprechen die bestehenden Institutionen – ob europäisch oder international – diesem neuen Selbstverständnis? Welche Möglichkeiten eröffnen sich für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem neuen Europa und den Anderen, insbesondere den Vereinigten Staaten von Amerika? Dieser Fragenkomplex wird unser dritter Themenkreis sein.

Mit Unterstützung der Europäischen Kommission ist die Gruppe mehrmals mit Experten zu den jeweiligen Fragenkomplexen zusammengekommen. Die von den Experten vorbereiteten Analysen zu den ersten beiden Themen – Welche Herausforderung stellt die Erweiterung der Union für die europäische Solidarität dar? Welche Rolle können die Religionen bei der Bildung einer neuen europäischen Solidarität spielen? – veröffentlichen wir im vorliegenden Heft von *Transit*, zusammen mit thematisch verbundenen Beiträgen einiger Gruppenmitglieder.

Um von Anfang an eine möglichst breite Öffentlichkeit in unsere Diskussionen einzubeziehen statt sie mit einem fertigen Resultat zu konfrontieren, veranstaltet die Gruppe eine Reihe von öffentlichen Debatten in

mehreren europäischen Hauptstädten: die erste (organisiert in Zusammenarbeit mit der Warschauer *Stefan Batory Foundation*) fand in Warschau, in der Residenz des polnischen Staatspräsidenten statt, die zweite (in Zusammenarbeit mit der österreichischen *Industriellenvereinigung*) im Palais des Fürsten Schwarzenberg in Wien. Die nächsten Treffen werden in Paris (in Zusammenarbeit mit *La République des idées*) und Berlin stattfinden; Gastgeber sind der französische Außenminister, Dominique de Villepin, und der deutsche Außenminister Joschka Fischer. Die intellektuellen Resultate dieser Treffen – die unserem dritten Themenkreis, der Rolle Europas in der Welt, gewidmet sind – werden wir im nächsten *Transit*-Heft veröffentlichen.

Ein weiteres Mittel, unsere Überlegungen einer breiteren europäischen Öffentlichkeit zugänglich zu machen, sind Zeitungskolumnen, welche die Mitglieder unserer Gruppe zu den erörterten Themen schreiben. Sie werden in Zusammenarbeit mit *Project Syndicate*, einem nichtkommerziellen internationalen Zusammenschluss von mehr als 170 Tageszeitungen, in Europa und weit darüber hinaus veröffentlicht. Bisher sind 8 solche Kolumnen in 40 Zeitungen und 32 Ländern erschienen.

Wir hoffen, dass die Arbeitsergebnisse der Reflexionsgruppe einige Anstöße für die Diskussion über die Bestimmung der neuen Union Europas geben können.

Wien, im Dezember 2003

Bronislaw Geremek
WELCHE WERTE FÜR DAS NEUE EUROPA?
Zur Einführung

Jean Monnet wird der Satz zugeschrieben: Wenn ich noch einmal von vorn anfangen müsste, würde ich mit der Kultur beginnen. Bekanntlich hat er dies nie gesagt, denn der Große Inspirator wusste sehr wohl, dass er in diesem Fall gescheitert wäre. Andere meinen, man hätte mit der Politik anfangen sollen, doch auch dies wäre unweigerlich misslungen. Der europäische Einigungsprozess musste bei der Wirtschaft ansetzen, doch heute hängt die Zukunft der Union vom Erfolg der Arbeit an der politischen Einigung ab. Erst in diesem Zusammenhang wird deutlich, was man als kulturelle Herausforderung bezeichnen könnte, obgleich diese über den Rahmen des kulturellen Erbes und der Kulturpolitik im engeren Sinn hinausreicht. Es handelt sich eher um die große Frage: »Woher kommen wir, wo stehen wir, wohin gehen wir?

Wer Europa als wie immer geartete politische Einheit denken will, kommt nicht daran vorbei, nach den Wertvorstellungen, den Erinnerungen und den Traditionen Europas zu fragen – und nach der Grundlage des Willens der Bürger zusammenzuleben. Die Herausforderungen, mit denen sich Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts konfrontiert sieht, verlangen nach tiefgreifenden Veränderungen im europäischen Diskurs. Wir müssen die Buchhaltersprache *ad acta* legen und uns entschließen, zur Sprache der alltäglichen Verständigung zurückzufinden, in der wir uns fragen, was gut und was schlecht, was schön und was hässlich, was richtig und was falsch ist. An dem historischen Wendepunkt, an dem sich die Europäische Union derzeit befindet, dürfen wir es nicht bei dem Versuch belassen, die Aufgaben der gemeinschaftlichen Institutionen neu zu definieren, sondern wir müssen auch bestrebt sein, ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu schaffen.

Die verfassungsorientierten Arbeiten im Rahmen der gesetzgeberischen Praxis der Union – ich denke hierbei an die europäischen Verträge, aber auch an die Grundrechte-Charta und die europäische Verfassung – be-

zeugen die schrittweise Bewusstwerdung und Stärkung dieses Gemeinschaftsgefühls eines »zusammenwachsenden Europa«. Doch erst die Osterweiterung, die das Ende des Kalten Kriegs besiegelt und die Teilung Europas beendet, verleiht der Perspektive eines geeinten Europa Realität und Gewicht. In diesem Zusammenhang ist auch der Konvent über die Zukunft Europas zu sehen. Die Bedeutung dieser mit bewundernswerter Meisterschaft von Valéry Giscard d'Estaing geleiteten Institution bemisst sich nicht nur an ihrem unmittelbaren Ergebnis – dem Entwurf eines Verfassungsvertrags (bzw. einer Verfassung, ein Begriff, der nun selbst für die Briten akzeptabel geworden ist) –, sondern auch an der Tatsache, dass sie die europäische Öffentlichkeit bewegt und eine europaweite Debatte ausgelöst hat. Hierin – und nicht in der Welle pazifistischer Bekundungen gegen den Irak-Krieg – zeichnet sich die Entstehung einer wirklich europäischen Öffentlichkeit ab. Die Zukunft der Europäischen Union hängt gewiss von den institutionellen Reformen der nächsten Jahre ab, doch sie hängt auch von der Diskussion über den Inhalt der europäischen Idee ab.

Die Debatte über die »Union« muss mit einer Debatte über die »Gemeinschaft« einhergehen. Erste Ansätze hierzu finden sich in den von Roman Herzog geleiteten Arbeiten des Konvents über die Grundrechte-Charta, die die Öffentlichkeit jedoch trotz Bekanntmachung kaum bewegt hat. Für den Konvent wäre die Diskussion um die Verfassungs-Präambel ein geeigneter Zeitpunkt gewesen, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen. Doch wollen wir hier nicht verpassten Gelegenheiten nachtrauern.

Weitere Fortschritte bei der europäischen Einigung lassen sich nur erzielen, wenn wir die in den zwischenstaatlichen Beziehungen zum Ausdruck kommenden Nationalegoismen überwinden und an Gemeinschaftsgefühle appellieren, die über das Nationalgefühl hinausweisen. Ich bin überzeugt, dass die Formulierung »Föderation von Nationalstaaten« den derzeitigen Charakter der Europäischen Union treffend beschreibt und der Tatsache Rechnung trägt, dass der Reichtum Europas in der Vielfalt seiner nationalen Kulturen besteht und nach meinem Dafürhalten auch weiterhin bestehen wird. Die nationalen Egoismen hingegen, wie sie in der Routine der EU-Gipfel und den zwischenstaatlichen Verhandlungen zum Ausdruck kommen, sind für Europa ein Unglück. In Abwandlung eines Scherzes aus der Zeit des Risorgimento, der nationalen Einigung Italiens – »Wir haben Italien geschaffen, nun müssen wir nur noch Italiener schaf-

fen« – könnte man sagen: »Wir haben Europa, nun brauchen wir nur noch Europäer«. Mit anderen Worten: Wir brauchen eine Sichtweise, die Europa als Gemeinschaft denkt.

Vorausgeschickt sei, dass sich dies keineswegs von selbst versteht. Die Geschichte des Nationalgefühls lehrt, wie schwierig und konfliktbeladen der Prozess nationaler Bewusstwerdung war, obwohl diese auf dem Gefühl eines gemeinsamen Schicksals und auf gemeinsamen »Orten der Erinnerung«, auf gemeinsamer Sprache und gemeinsamer Kultur aufbauen konnte. Das Band der Gemeinschaft lebte aus Erfahrungen und Wissen, die über Generationen angehäuft wurden, und erhielt durch mythologisch-historische Konstruktionen organischen Charakter. Nichts Vergleichbares charakterisiert das Band, das Europa zusammenhalten soll. Es ist eher Ergebnis freier Willensentscheidung denn Resultat organischer Entwicklung.

Geht es um Probleme der Kollektivpsychologie, der Einstellungen und Gefühle, der Zukunftsentwürfe und kulturellen (oder zivilisatorischen) Zielsetzungen, so sieht man sich unweigerlich auf die Geschichte einerseits und die Wertvorstellungen, d.h. die Axiologie, andererseits verwiesen. Das Zugehörigkeitsgefühl zu Europa oder die europäische Identität lassen sich unter verschiedenen Erfahrungsgesichtspunkten betrachten.

Zum einen durchziehen die europäische Geschichte eine Reihe imperialer Einigungsversuche, die sich durch die Achtung ethnischer Differenzen und partikularer Souveränitäten innerhalb des Reiches auszeichneten. Das mittelalterliche Prinzip, dass der König Herr über sein Königreich ist, lässt sich als Ausdruck dieses Sachverhalts verstehen. Es genügte, die Einheit des Reichs und die Herrschaft des Kaisers anzuerkennen, um innerhalb des eigenen Gebiets frei schalten und walten zu können. Gleichwohl zeigen sich mit Blick auf die imperiale Politik mitunter deutliche Unterschiede. Karl der Große sah in der Christianisierung der Sachsen eine notwendige Vorbedingung für ihre Unterordnung unter seine Herrschaft. Als die Osmanen die Nachfolge des byzantinischen Reichs antraten, erwarteten sie von den in ihrem Herrschaftsbereich lebenden Völkern nur Steuern und Tribut, nicht jedoch den Verzicht auf ihren Glauben. Karl V., in dessen Reich »die Sonne nie unterging«, unterstützte die katholische Religion, sah sich jedoch gezwungen, konfessionelle Brüche zu akzeptieren. Napoleon akzeptierte zwar alle Religionen, zuvörderst die Religion der Freiheit, und alle Nationen, mit der Grande Nation an der Spitze, erwartete von ihnen gleichwohl, dass sie sich der kaiserlichen Oberhoheit unterwarfen. All

diese Reiche und Imperien verstanden sich nicht nur als übergeordnete Macht, sondern auch als das, was die Deutschen als Rechtsordnung bezeichnen. Das mittelalterliche Heilige Römische Reich deutscher Nation setzte einen Rechtsrahmen, der den damaligen König- und Fürstentümern Raum für Koexistenz und Regeln für die Verwaltung bot. Das Bürgerliche Gesetzbuch, das Napoleons Soldaten mit dem Bajonett in alle Länder Europas trugen (und das im Eigentums- und Vertragsrecht von Ländern wie Polen dauerhafte Spuren hinterließ), konnte in den unterschiedlichsten politischen und kulturellen Umfeldern Anwendung finden. Diese »Rechtsordnungen« waren mitnichten Wertegemeinschaften. Ganz im Gegenteil: Sie sicherten den staatlichen Institutionen und den Bürgern die Wahrung ihrer Rechte unabhängig von der Wertegemeinschaft, der sie jeweils angehörten, wenn sie nur den Gesetzen Folge leisteten.

Man könnte die Zukunft der Europäischen Union perspektivisch auf die historischen Erfahrungen der Reichseinigungen verengen und mit dem deutschen Philosophen Robert Spaemann zu dem Schluss gelangen: »Das künftige Europa wird nur dann eine Rechtsgemeinschaft sein können, in der alle Bürger der Länder europäischer Tradition ein gemeinsames Dach finden, wenn es Gemeinschaften mit gemeinsamen Wertschätzungen ermöglicht und schützt, selbst aber darauf verzichtet, eine Wertegemeinschaft zu sein.« Ich glaube indes nicht, dass der Gemeinschaftsbegriff die »Reichserfahrungen« der europäischen Geschichte treffend beschreibt: Im Begriff der Rechtsordnung schwingt eher Zwang als Partizipation mit; dem Bürger werden Pflichten auferlegt und Rechte zugestanden. Auf diesem Weg ließe sich die »Finalität« der Europäischen Union schwerlich realisieren, ganz abgesehen davon, dass der derzeitige Einigungsprozess darin nicht aufgeht.

Viel wichtiger für die aktuelle Debatte sind die Momente tatsächlicher Gemeinsamkeit in der Geschichte Europas. Hier ist zuvörderst an die mittelalterliche Christenheit zu denken, wie sie sich im 13. Jahrhundert darstellte. An ihrer Spitze sicherten Papst und Kaiser die Zusammenarbeit zwischen geistlicher und weltlicher Macht, eine Konstellation, die die »weströmische« Tradition fortschrieb, in der die Kirche über dem Staat stand, während sich die oströmische Kirche ihm unterzuordnen hatte. Die Gemeinschaft versammelte sich um einen gemeinsamen Glauben und besaß mit Rom, dem Sitz der Nachfolger des heiligen Petrus, ein einigendes Machtzentrum. Sie besaß ein Netz von Universitäten, die, der Kirche

unterstellt, die Verbreitung von Wissen und die Ausbildung der kulturellen Eliten nach einem einheitlichen Curriculum und in einer gemeinsamen Sprache, dem Lateinischen, gewährleisteten. Und sie besaß ein Netz von Gotteshäusern, die europaweit in demselben Stil erbaut wurden und denselben Kalender und dieselbe Liturgie verwendeten. Die mittelalterliche Christenheit folgte einer europäischen Berufung, wenn sie das Wort auch mied (erst der große Humanist – und Papst – Enea Silvio Piccolomini sollte es im 15. Jahrhundert aufgreifen), vor allem aber akzeptierte sie alle nationalen Kulturen.

Das zweite gemeinschaftliche Moment in der Geschichte Europas bildete die Gelehrtenrepublik, von Erasmus von Rotterdam bis hin zur Aufklärung – von der Übernahme des Lateinischen als allgemeiner Verkehrssprache bis zur Entfaltung der Volkssprachen, allen voran das Französische. Die zunächst noch dominierende religiöse Reflexion wich der Beobachtung und Analyse der Welt, eine Bewegung, die vom grenzenlosen Glauben an den wissenschaftlichen Fortschritt und die Macht der Vernunft getragen war. Den natürlichen Rahmen dieser Gemeinschaft bildete Europa. Der gemeinsame Geist konnte sich auf ein Kommunikationsnetz stützen, das trotz der technologischen Schwächen der damaligen Zeit die rasche Verbreitung von Ideen und Schriften gewährleistete. Die geistigen und kulturellen Bande festigten sich durch eine rege Reisetätigkeit, die das Wissen in alle Länder Europas trug und den Kontinent enger zusammenrücken ließ. So konnten die Bürger dieser Gelehrtenrepublik auf die natürlichste Weise von sich als »wir Europäer« sprechen oder mit Montesquieu sagen: »Europa ist nur eine Nation, die aus mehreren besteht.«

Wenn ich hier kurz auf diese beiden Gemeinschaftserfahrungen eingegangen bin, so deshalb, weil ich der Auffassung bin, dass sie als Hauptbezugspunkte für die europäische Identität fungieren können. In beiden Fällen handelte es sich, wenn auch mit gegensätzlicher Zielrichtung, um Gemeinschaftsbildung. Karl Jaspers erklärte in seiner Genfer Rede »Vom europäischen Geist« (1946), die Freiheit Europas gründe in Antithesen: »Europa hat zu jeder Position selber die Gegenposition entwickelt. (...) Europa bindet aneinander, was es zugleich in die letzte Gegensätzlichkeit treibt: Welt und Transzendenz, Wissenschaft und Glaube, Weltgestaltung und Religion.«¹ Demgemäß sollte die Europäische Union nicht davor zurückschrecken, sich sowohl auf die Gemeinschaft der mittelalterlichen Christenheit als auch auf die Vernunftgemeinschaft der Moderne zu bezie-

hen, da sie auf diese Weise das widersprüchliche Wesen des europäischen Geistes bekräftigen könnte. Der Geschichte würde man damit ebenfalls besser gerecht werden.

In den europäischen Verfassungstexten ist auch dem Religiösen Platz einzuräumen. Im Vertrag von Maastricht zum Beispiel findet sich die von Helmut Kohl eingebrachte »Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften«. Auch der Verfassungsentwurf des Konvents schreibt die in den nationalen Gesetzgebungen verankerte Achtung aller Kirchen und religiösen Institutionen fest und bekräftigt die Notwendigkeit eines ständigen Dialogs zwischen EU-Behörden und Kirchen (Art. 51). Diese rechtlichen Bestimmungen sollten nach dem Vorbild der Grundrechte-Charta mit einer Erklärung zur individuellen und kollektiven Freiheit in religiösen Fragen einhergehen. Doch die Debatte über die Verfassungs-Präambel gab in dieser Hinsicht Anlass zu heftigen Konflikten. Zunächst weigerte man sich, das religiöse Erbe Europas überhaupt zu erwähnen; dann vergaß man, dem Christentum bzw. dem jüdisch-christlichen Erbe den gebührenden Platz einzuräumen und zitierte neben dem alten Griechenland und Rom nur die Tradition der Aufklärung. Die einstweilen verabschiedete Kompromisslösung ist armselig, wenn nicht obskur, und das ist schade.

Gewiss, man könnte auf die Präambel verzichten, um dieses heikle Thema und die ihm entspringenden Zwistigkeiten zu vermeiden. Religiöse Konflikte und Schismen forderten in der Geschichte Europas einen hohen und schmerzhaften Preis. Ein Wiederaufleben solcher Streitigkeiten ist unter allen Umständen zu vermeiden. Wenn man jedoch in Betracht zieht, dass der Verfassungsvertrag die Funktionsweise der EU-Institutionen nicht nur klarer, transparenter und effizienter gestalten, sondern die Bürger auch näher an die Europäische Union heranführen soll, so wird man ohne ein Körnchen »europäische Metaphysik« schwerlich auskommen können. Wenn wir die Bürger anregen wollen, darüber nachzudenken, wie wir zusammengefunden haben, warum wir zusammen bleiben und was wir gemeinsam unternehmen wollen, muss auch von der Idee Europa, vom europäischen Geist die Rede sein. Nur so kann der Verfassungstext in der Schule wie im Alltag zu einem Instrument europäischer Erziehung werden.

Ich habe mich mit den Wechselfällen der Arbeit an der europäischen Verfassung aufgehalten, um die Bedeutung der Diskussion über die Ge-

schichte und die Wertvorstellungen Europas zu unterstreichen. Nur diese Debatte bietet die Möglichkeit, die Gemeinsamkeiten der europäischen Kultur herauszuarbeiten, zu der die religiösen Traditionen ebenso gehören wie die laizistischen.

Wenn man auf Europa den Begriff der »Erinnerungsarbeit« anwendet, der Paul Ricoeur so sehr am Herzen liegt,² so wird man feststellen, dass Europa im Mittelalter durch den gemeinsamen christlichen Glauben und in der beginnenden Moderne durch das gemeinsame Vertrauen in die Macht der Vernunft Gestalt annahm. Man wird feststellen, wie Einigkeit auf der Grundlage ethischer Prinzipien entstand, die das Handeln und die Einstellungen der Menschen prägten, obgleich über die Quellen dieser Prinzipien weiterhin Uneinigkeit bestand. Man wird schließlich bei den Grundwerten anlangen, die Europa zum Fundament einer freien, prometheischen und solidarischen Gemeinschaft wählte. Meines Erachtens kann man sich nicht darauf beschränken, ein Inventar der verschiedenen Bestandteile des europäischen Erbes anzulegen, denn die Geschichte schafft offene Wahlmöglichkeiten und Chancen, und sie bringt Zivilisationen und Gesellschaften hervor, die nicht ein für allemal in feste Formen gegossen sind. Um voranzukommen, muss sich Europa in jedem entscheidenden Moment seiner Geschichte selbst hinterfragen.

Von großer Bedeutung scheint in diesem Zusammenhang der besondere Stellenwert, den unsere Kultur seit der Vermischung der barbarischen Gebräuche mit dem Christentum der menschlichen Person einräumt. Ein Träger dieser anthropozentrischen Sichtweise ist die christliche Überlieferung mit ihrer Botschaft, der Mensch sei nach dem Ebenbild Gottes erschaffen und der Sohn Gottes habe sich für die Menschen aufgeopfert. Die gleiche Botschaft findet sich auch in der nicht-religiösen Tradition, die den Menschen zum Maß aller Dinge erhebt oder ihm – wie bei Pico della Mirandola – Größe und Würde zuspricht. Wichtig ist hierbei, dass dieser Anthropozentrismus sowohl in der jüdisch-christlichen Tradition als auch in der humanistischen Philosophie vom Menschen verankert ist. Alle Werte, auf die sich die Gemeinschaften beriefen – und auf die sich heute die Europäische Union bezieht – wurzeln in dieser besonderen Vorstellung. Der Würde des Menschen entspringen seine Freiheit ebenso wie die Begriffe von Gerechtigkeit, Solidarität und freiem Willen; sie ist die Quelle auch der Menschenrechte. Es ist die zwiefache Verwurzelung des europäischen Anthropozentrismus, die es erlaubt, den Konflikt zwischen Reli-

gion und Laizität zu überwinden, der die Debatte über die weltanschaulichen Grundlagen der europäischen Verfassung begleitet. Eine wahrhafte Diskussion über die Zukunft Europas hebt mit der Reflexion über das Modell einer Zivilisation und den Entwurf einer Gemeinschaft an, die dem Menschen und seiner Würde einen zentralen Stellenwert zumessen.

Kommen wir kurz auf drei Fragen zur Funktionsweise Europas als Wertegemeinschaft zu sprechen. Zunächst einmal sind die gemeinschaftlichen Werte nicht als Abschottungsmechanismus nach außen misszuverstehen. Die Gefahr, die die Einführung der Axiologie in den politischen Raum mit sich bringt, besteht in der Tendenz zum Absoluten, aus der immer auch eine Politik der Ausgrenzung hervorgehen kann. Ethnozentrische Tendenzen der Ausschließung des Anderen sind zu vermeiden. Der Begriff der menschlichen Würde muss zum Dialog mit dem Anderen anregen, zu einer radikalen Öffnung hin zu den Anderen, ganz im Sinne von Emmanuel Levinas. Europa ist nur als pluralistische Gemeinschaft vorstellbar und muss sich dessen bewusst sein, wie viel die kulturelle Überlieferung den Griechen und Römern, den Arabern und Juden verdankt. Europa hat aus eigener Erfahrung gelernt, welche Stärke Offenheit und Toleranz verleihen und welches Elend die geschlossenen, totalitären Ideologien bedeuten, die noch immer den Schatten der Schande auf Europa werfen.

Zweitens muss gerade die Politik der Menschenrechte das Bild von Europa prägen, sie muss zum Emblem Europas werden, wenn nicht zu seiner »Religion«. Dies betrifft die Innenpolitik der Europäischen Union ebenso wie die »Kopenhagener Kriterien«, die die Bedingungen des EU-Beitritts regeln. Die Menschenrechte sollten der weltanschauliche Bezugspunkt der europäischen Außenpolitik sein, da die Schaffung des Amtes eines europäischen Außenministers ansonsten toter Buchstabe bliebe. Gerade in der derzeitigen Situation ist es sehr wichtig, dass Europa den Multilateralismus seiner Außenpolitik auf die Menschenrechte gründet und an der Reform des internationalen Rechts und des Systems der Vereinten Nationen arbeitet, um den Menschenrechten gegenüber kurzfristigem politischen Kalkül zum Durchbruch zu verhelfen. Wie sonst ließe sich dieses System und dieses Recht verteidigen?

Drittens ist auch das europäische Entwicklungsmodell in dieser »personalistischen« Perspektive neu zu überdenken. In Frankreich verkündete am Ende des Ancien Régime der von der Konstituierenden Versammlung eingesetzte Ausschuss zur Ausrottung der Bettelei: »Stets dachte man

daran, den Armen Almosen zu geben, doch nie daran, den Rechten des armen Menschen gegenüber der Gesellschaft und denen der Gesellschaft ihm gegenüber zur Geltung zu verhelfen.« Diese prägnante Formulierung bringt nicht nur die Macht der Menschenrechte zum Ausdruck, sondern situieret das Armutproblem auch in der Perspektive moderner Sozialpolitik. Sie regt dazu an, das sozialpolitische Modell Europas nicht mit Blick auf erworbene Rechtsansprüche zu diskutieren, sondern als sozialen Dialog, der den Erfordernissen der Menschenwürde gerecht wird und die Programmatik der Bewegung »ATD Vierte Welt« in das europäische Projekt aufnimmt.

Dem Unbehagen an Europa ist mit neuen Institutionen und politischen Reformen allein nicht beizukommen. Was wir brauchen sind Ideen. Die Vorschläge zur Bildung eines »harten Kerns« der europäischen Integration sind fehl am Platz, wo es allererst darum geht, die europäische Solidargemeinschaft zu festigen. Wer versucht, aus einer amerikakritischen Haltung politisches Kapital zu schlagen, um Europa *ex negativo* zu definieren – wie es einst die Athener gegenüber den Persern oder die Europäer gegenüber den Arabern, Tataren und Türken taten –, der verfolgt eine Strategie, welche die Chancen der Entwicklung Europas zu einem glaubwürdigen Partner auf der internationalen Bühne zunichte macht. Die Rolle der intellektuellen Diskussion über die Zukunft Europas besteht darin, über die »Säulen des Herkules« hinauszuschauen und Ideen und Visionen zu entwickeln, welche die Kraft haben, den Weg zur Schaffung eines mächtigen, mutigen und klarsichtigen Europa zu weisen.

Aus dem Französischen von Bodo Schulze

Anmerkungen

- 1 »Vom europäischen Geist«, in: Karl Jaspers, *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, München 1983, S. 116.
- 2 Vgl. Paul Ricoeur, »Zwischen Gedächtnis und Geschichte«, in: *Transit* 22 (2001/2002), S. 3-17.

Ernst-Wolfgang Böckenförde
DIE BEDINGUNGEN
DER EUROPÄISCHEN SOLIDARITÄT

I

Um die Frage nach den Bedingungen der europäischen Solidarität beantworten zu können, bedarf es zunächst einer Klärung und der Verständigung darüber, was mit dieser Solidarität gemeint ist und worin sie besteht.

a) Allgemein bezeichnet Solidarität zum einen eine gewisse Verbundenheit von Menschen untereinander und ihre Angewiesenheit aufeinander, weil jeder allein und für sich sein Leben nicht sinnvoll führen kann. Das ist die empirische Seite. Solidarität meint zugleich, darauf bezogen, eine Art des Einstehens füreinander, die mit positivem Tun oder Leistungen verbunden ist, die man für andere erbringt, seien es einzelne Menschen, seien es eine bestimmte Gemeinschaft oder Gesellschaft. Das ist die normative Seite. Solidarität geht, so gesehen, über die bloße Anerkennung anderer Menschen in ihrem Eigensein, über das elementare Gebot der Nichtstörung und Nichtverletzung (*neminem laedere*) hinaus; sie ist auf Gemeinschaftsbindungen und gemeinschaftsbezogene Aktivität gerichtet.

So umschrieben, erscheint Solidarität als ein generischer und offener Begriff. Seinen spezifischen Gehalt erfährt er je nach der *Art* der Verbundenheit und Angewiesenheit, genauer nach der Art der Gesellschafts- oder Gemeinschaftsbeziehung, innerhalb deren Solidarität notwendig ist und eingefordert wird. Eine Handelsunion bedarf einer Solidarität, bezogen auf Handelsfragen, nicht auch einer politischen Solidarität. Ähnlich verhält es sich bei einer Sportgemeinschaft oder – europaweiten – Sportunion. Hier geht es um eine Solidarität, die auf Notwendigkeiten und Interessen des Sports bezogen ist, nicht darüber hinaus. Entscheidend ist mithin das *Telos*, sind Ziel und Zweck oder das Um-willen einer Gemeinschaft. Von dort her definiert sich der nähere Inhalt der Verbundenheit und wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander, der empirischen wie auch der normativen Solidarität. Dementsprechend ist die erforderliche Solidarität in einer

Freihandelszone oder Wirtschaftsgemeinschaft eine andere als in einer politischen Gemeinschaft. Über das, was Solidarität meint und fordert, über ihre Bedingungen und Anforderungen lässt sich mithin nicht allgemein, sondern nur konkret sprechen.

b) Richten wir das Augenmerk auf die Bedingungen *europäischer* Solidarität, setzt das eine Antwort auf die Frage nach dem Telos, nach Zweck und Ziel der europäischen Integration voraus, konkret der ab 2004 um 10 Mitgliedstaaten erweiterten Europäischen Union.

1. Innerhalb der EU besteht darüber keine Klarheit. In der Frage: Woraufhin Europa?, der Finalität der Europäischen Union, zeigt sich derzeit ein eher diffuses Nebeneinander, und die Diskussion darüber ist, sofern sie denn stattfindet, bemerkenswert uneindeutig. Mehrere mögliche Optionen und Konzepte lassen sich feststellen:¹ Europa als Friedensordnung, die Integration als endgültige Besiegelung nationalistischer Kämpfe; Europa als liberale Marktordnung mit freigesetztem Wettbewerb als Quelle des Wohlstandes, der funktionierende Binnenmarkt mit Offenheit zum Weltmarkt als sich selbst genügendes Ziel; Europa als Wirtschafts- und Sozialraum mit Angleichung der faktischen Lebensverhältnisse als Form innereuropäischer Entwicklungspolitik und Umverteilung, dies verbunden mit Abgrenzungen nach außen, um die relative Homogenität der westeuropäischen Industriestaaten zu wahren; Europa als leistungsfähiger Konkurrent im globalen Wettbewerb um technologisch-ökonomische Führung, deshalb gezielte Industriepolitik und Konzentration der Kräfte im Wettbewerb nach außen; Europa als Großmacht auf der Grundlage seiner vereinten Wirtschaftsmacht, die als Substrat für Aktionen mit politischem Gestaltungswillen dient.

Diese Konzepte und Optionen liegen in- und nebeneinander, zum Teil sind sie auch gegeneinander gerichtet. Was die Verwirklichung angeht, herrscht ein eher zielloser Pragmatismus, weil die Mitgliedstaaten kein gemeinsames Konzept verfolgen, sondern unterschiedliche Ziele im Blick haben:

Großbritannien verfolgt als Zielvorstellung für die EU eher eine Freihandelszone und eine begrenzte Wirtschaftsunion, keineswegs hingegen eine politische Union mit etwa eigenständig einheitlicher Außen- und Sicherheitspolitik. Das liegt tief im Selbstverständnis Großbritanniens als ehemaliger Weltmacht und erster Bündnispartner der USA begründet. Die

neuen osteuropäischen Mitgliedstaaten sehen die Finalité der EU primär in einer wirtschaftlich-entwicklungspolitischen Union, die ihnen den Anschluss an die wirtschaftliche Freiheit und Wohlfahrtsfunktion der EG und die damit verbundene Angleichs- und Ausgleichswirkung vermittelt. Einer politischen Union einschließlich ihrer eigenen Eingliederung darein – so kurz nach der mit der Emanzipation aus dem Ostblock gerade errungenen Souveränität – begegnen sie eher mit Skepsis. Als Garant ihrer Sicherheit, nicht zuletzt auch gegenüber Russland, verstehen sie – durch Erfahrung gestützt – die USA, nicht hingegen die EU. Die Länder Kerneuropas, also die Ursprungsstaaten der EG, haben als Konzept eher das einer *politischen* Union, durch die – wie immer sie intern organisiert sein mag – Europa sich als politische Größe und Macht ins Spiel bringt, in Eigenständigkeit gegenüber und selbständiger Partnerschaft mit den USA (und alsbald mit Russland und China).

2. Ist angesichts dieser Unterschiede ein Europa der verschiedenen Geschwindigkeiten die angemessene Lösung? Das mag so scheinen, aber Vorsicht erscheint angebracht. Denn das Problem in der Sache sind hier nicht verschiedene Geschwindigkeiten im Hinblick auf ein gemeinsames Ziel, sondern eben verschiedene Ziele der Einigung Europas. Das Resultat daraus sind nicht verschiedene Geschwindigkeiten, sondern zwei verschiedene Europas: ein engeres, zu politischer Einheit verbundenes und ein weiteres, nur marktökonomisch verbundenes Europa. Diese beiden Europas müssten dann ihrerseits in ein Beziehungsverhältnis gebracht werden.

Im Folgenden werde ich freilich für die Beantwortung der gestellten Frage im Sinne einer Arbeitshypothese von einer politischen Union als dem Ziel der europäischen Integration ausgehen. Welche Art von Solidarität erscheint dafür notwendig und gefordert? Welches sind die Bedingungen und Faktoren, dass sie zustande kommt?

II

Die Europäische Union als *politische* Union ist für ihr Zustandekommen und ihre Lebensfähigkeit auf eine politische Solidarität (im empirischen und normativen Sinn) angewiesen. Was ist mit einer solchen politischen Solidarität, auf die EU bezogenen, gemeint?

a) Allgemein gesprochen handelt es sich bei politischer Solidarität um eine Solidarität, die nicht lediglich auf einen abgegrenzten Sektor des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie etwa Wirtschaft oder Sport, bezogen ist, sondern auf das Zusammenleben in seiner gesamthaften, die einzelnen Bereiche übergreifenden, eben politischen Dimension. Sie ist in der EU auf das gemeinschaftliche Zusammenleben mit anderen Völkern und Nationen gerichtet, und zwar in einer Weise, die die so gebildete Gemeinschaft als politische Gemeinschaft existenz- und handlungsfähig macht und erhält. Damit die (normative) Solidarität, die dafür notwendig erscheint, akzeptiert und geleistet wird, reicht es noch nicht aus, dass alle so miteinander Verbundenen Menschen sind und sich als solche anerkennen. Das allein trägt noch keine Gemeinschaft und kein solidarisches Einstehen füreinander. Es bedarf darüber hinaus eines gewissen Maßes an Gemeinsamkeit, näherhin an Übereinstimmung über die Art und Weise und über Grundsätze des gemeinsamen Zusammenlebens. Diese Übereinstimmung kristallisiert sich in Fragen wie: Wer sind wir? und: Wie sollen und wollen wir miteinander leben? Sie kann Raum lassen für vielfache Differenzierung, Eigenheit und Unterscheidung (und wird das auch müssen), aber sie muss zugleich eine gewisse Gemeinsamkeit aufweisen, eine rationale und in gewissem Umfang auch emotionale Gemeinsamkeit. Diese ist die Grundlage und macht es möglich, dass so etwas wie ein gemeinsames »Wir-Gefühl« entsteht und sich fortträgt. Eine unverdächtige Schweizer Stimme sagt: »Zwischen den zu integrierenden Einheiten müssen Bindeglieder, Ligaturen vorhanden sein, geschichtlich gewachsene Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten, Ergänzungen, Komplementarität. Völlig Fremdes lässt sich nicht verbinden.«²

Ein solches gemeinsames Wir-Gefühl prägt sich darin aus, dass mental wie auch emotional dasjenige, was die anderen betrifft, auch mich angeht, nicht von der eigenen Existenz abgetrennt wird. Auf dieser Grundlage kommt es – Ausdruck der Solidarität – zur Anerkennung gemeinsamer Verantwortung, von Einstandspflichten und wechselseitiger Leistungsbereitschaft. Es ist der »sense of belonging« von dem Lord Dahrendorf spricht, das Bewusstsein, Empfinden und der Wille, zusammen eine Gemeinschaft zu bilden, ihr anzugehören und an ihr – im Angenehmen und Nützlichen wie im Schweren und Belastenden – teilzuhaben.

Ein Beispiel: Nord- und Südtaliener sind in mehrfacher Hinsicht voneinander unterschieden, und es mag sein, dass sie sich nicht sehr mögen.

Gleichwohl, die Gemeinsamkeit, dass sie Italiener sind, zur italienischen Nation gehören, trägt letztlich immer wieder die Transferleistungen des industrialisierten wohlhabenden Nordens zugunsten des eher armen und entwicklungsbedürftigen Südens. Nur separatistische Bewegungen, die diese Einheit selbst in Frage stellen, können sich dagegen wenden.

Die politische Solidarität, von der hier die Rede ist, muss in demokratisch organisierten Gemeinwesen in stärkerem Maß vorhanden sein als in autoritär regierten. In letzteren müssen die zum Fortbestand der gemeinsamen Ordnung, zur Konfliktregelung und zum Interessenausgleich ergehenden Entscheidungen von den Menschen nur hingenommen werden, als von anderer Seite auferlegt und nicht selbst zu verantworten. In einer Demokratie müssen sie von den Menschen positiv mitgetragen werden, als von ihnen selbst getroffene und ausgehende Entscheidungen. Am deutlichsten zeigt sich dies bei der Anerkennung von Mehrheitsentscheidungen gegen die eigenen Auffassungen und Interessen. Adolf Arndt, der bedeutende sozialdemokratische Parlamentarier und Jurist, hat das Problem prägnant formuliert: »Demokratie als System der Mehrheitsentscheidung setzt die Einigkeit über das Unabstimmbare voraus.«³

b) Welches aber sind nun die Bedingungen und Faktoren solcher politischer Solidarität? Woraus bildet sich und entsteht eine derartige, auf politische Zusammengehörigkeit bezogene und sie tragende Gemeinsamkeit und Verbundenheit, die sich in Wir-Bewusstsein und gemeinsamer Identität zum Ausdruck bringt?

1. Hier lassen sich, sieht man genauer hin, mehrere Faktoren anführen. Einmal die Religion bzw. Konfession – auch mehrere Konfessionen einer Religion nebeneinander, sofern die Konfessionen hinsichtlich der Grundlagen und Formen des menschlichen Zusammenlebens und Miteinanders nicht gegensätzliche Positionen vertreten, sondern konvergieren. Daraus begründen sich weittragende und tief verwurzelte Gemeinsamkeiten im Blick auf die Frage: Wer sind wir, und wie wollen wir miteinander leben?

Sodann die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk. Hier gilt es freilich Missverständnisse abzuwehren. Das, was ein Volk ausmacht, wird nur zu einem kleinen Teil durch naturale, etwa biologische Gegebenheiten bestimmt, weit stärker durch kulturelle Gegebenheiten, wie Sprache, Sitten und ein gemeinsames Bewusstsein. Was macht eine Gruppe von Menschen

denn zu einem Volk? Werner von Simson, der entschiedene Europäer, hat dazu bemerkt:⁴ Wesentlich ist, dass diese Menschen sich selbst als Volk begreifen und darin von anderen Gruppen unterschieden wissen, dass sie Erinnerungen und Hoffnungen, gemeinsam erfahrenes Leid und erduldeten Verachtung, gemeinsamen Erfolg und Stolz und vielleicht auch einen gemeinsamen Mythos, ein Heldenbild teilen. So gesehen ist es ein vor-rational geprägtes, lebendig erhaltenes, über Generationen sich forttragendes und sich dabei auch veränderndes kollektives Bewusstsein und Gedächtnis, was ein Volk ausmacht. Daraus erklären sich einerseits Beständigkeit und Assimilationskraft wie auch Abgrenzung eines Volkes, andererseits aber ebenso mögliche Entwicklungen und Veränderungen im Blick auf seine Identität und Eigenart, indem zum Beispiel ein neues, anders gerichtetes oder weiter ausgreifendes Bewusstsein ausgebildet und prägend wird.

Hinzu tritt – seit zwei Jahrhunderten von besonderer Bedeutung – das nationale Bewusstsein. Nationales Bewusstsein meint ein gemeinsames *politisches* Selbstbewusstsein, verbunden mit politischem Selbständigkeitswillen. Nation und Nationalbewusstsein sind nicht identisch mit Volk und Volksbewusstsein, wenngleich sie heutzutage oftmals konvergieren. Für das Nation-Bewusstsein entscheidend ist sein politischer Charakter, während für das Volk auch eine ethnisch-kulturelle Gemeinsamkeit und eine darauf sich gründende Identität zureichend ist.⁵ Ein Nation-Bewusstsein kann neben dem Volksbewusstsein und unabhängig davon bestehen – die Kriterien für die Zugehörigkeit zu einer Nation sind durchaus verschieden und werden von der Nation, wenn sie sich bildet, selbst bestimmt. Das durchaus unterschiedliche Nation-Bewusstsein etwa in Frankreich, Deutschland und den USA mag dies belegen.⁶ Nationales Bewusstsein kann so durchaus ethnisch-kulturelle Volksidentitäten übergreifen und sie als solche bestehen lassen – das zeigt ein Blick auf die Schweiz mit ihren drei bis vier ethnisch-kulturellen Volksindividualitäten und der einen einheitlichen politischen Eidgenossenschaft.

Schließlich, dies darf nicht unterschätzt werden, kann auch ein verfestigtes kulturelles Erbe relevant sein, das sich auf eine bestimmte Lebensform oder Ordnungsgestalt bezieht, die als identitätsbegründende Gemeinsamkeit angenommen ist und als solche fortgetragen wird. Der Inhalt, auf den sich solche Gemeinsamkeit bezieht, kann durchaus unterschiedlich sein, er ist nicht auf einen bestimmten Typus festgelegt. Er kann sich etwa durch eine bewusste Achtung von Andersartigkeit und Pluralität auf der Basis

der Anerkennung grundlegender Menschenrechte auszeichnen. Dann ergibt sich daraus eine mental verinnerlichte bewusste Toleranzkultur als gemeinsam akzeptierte Form des Zusammenlebens.

2. Für unseren Zusammenhang ist von entscheidender Bedeutung, dass die hier genannten verschiedenen Faktoren, die politische Solidarität vermitteln und tragen, nebeneinander existieren. Sie schließen sich nicht gegenseitig aus, können sich vielmehr ergänzen und auch miteinander verbinden, freilich auch in ein Spannungsverhältnis zueinander treten. Die Geschichte zeigt dafür zahlreiche Beispiele, etwa die Verbindung von katholischer Religion und Nationalbewusstsein in Polen, das eher isolierte Nebeneinander von Religion und Nation-Bewusstsein in Frankreich, die Spannung zwischen Nationalidee und islamischer Religion in der modernen Türkei, die Ergänzung von bewusster Toleranzkultur und übergreifendem, auf *civil rights* und *the constitution* bezogenen politischem Nationbegriff in den USA.

Die Gemengelage der die notwendige Gemeinsamkeit hervorbringenden und tragenden Kräfte bewirkt, dass dann, wenn eine dieser Kräfte als Gemeinsamkeit oder auch Identität vermittelnde oder stützende Kraft abnimmt oder ausfällt, sie in gewissem Umfang durch eine andere substituiert werden kann. Die relative Gemeinsamkeit oder Homogenität, der ein politisches Gemeinwesen als Grundlage und Ausdruck politischer Solidarität bedarf, ist somit nicht gerade von einer bestimmten, solche Gemeinsamkeit vermittelnden Kraft bzw. Gegebenheit abhängig. Diese können sich vielmehr ergänzen, sie können auch wechseln. Entscheidend ist das Ergebnis, das Vorhandensein einer die politische Gemeinschaft tragenden relativen Gemeinsamkeit, ohne Rücksicht, worauf sie im einzelnen beruht.

III

Die bisherigen Überlegungen waren in gewisser Weise notwendige Vorklärungen für die uns zentral beschäftigende Frage. Jetzt sind wir am entscheidenden Punkt: Welche Faktoren bzw. Gegebenheiten sind es, die die notwendige politische Solidarität in der und für die Europäische Union als politische Union hervorbringen, die sie tragen können oder auch tragen müssen? Sie sind als solche unerlässlich, soll die erstrebte fortschreitende Integration gelingen.

a) Auszugehen ist dabei von der EU nach der eben vollzogenen und im kommenden Jahr in Kraft tretenden Osterweiterung, also einer Europäischen Union mit 25 Mitgliedstaaten und Völkern.

1. Die gemeinsame Religion kommt dafür nicht in dem Maße in Betracht, wie es vielfach angenommen wird. Zwar hängen die Völker, welche die EU bilden, der christlichen Religion an, aber sie tun dies, aufs Ganze gesehen, nur in einem eher formalen Sinn. Abgesehen von den Bekenntnisunterschieden ist entscheidend, dass die meisten dieser Völker als säkularisierte, vereinzelt auch laizistische Gesellschaften existieren, in denen die Religion zwar freigegeben, aber auch freigesetzt ist. Sie ist im Zeichen allgemein anerkannter Religionsfreiheit keineswegs mehr die verbindliche Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens, sondern eine *Möglichkeit* der Lebensgestaltung, welche die Menschen ergreifen können oder auch nicht. Allerdings wird die christliche Religion damit nicht irrelevant. Sie kommt in Betracht – ungeachtet der Bekenntnisunterschiede – als gemeinsames kulturelles Erbe, das die Menschen über Jahrhunderte geprägt und geformt hat, mit entsprechenden Auswirkungen auf ihr Denken und Empfinden. Insofern begründet sie nicht mehr aktuell eine Identität der Europäer, wirkt aber als ein Teil des gemeinsamen, aus griechisch-römischer, jüdisch-christlicher, germanischer, reformatorischer und Aufklärungstradition sich speisenden kulturellen Bodens, aus dem Europa lebt.

2. Dieser gemeinsame kulturelle Boden Europas ist gewiss ein wichtiger Faktor für die europäische Solidarität. Aber er erscheint in der Realität nicht als einheitlich-allgemeiner, sondern als vielfach-differenzierter und sich unterscheidender. Er hat sich in zahlreichen, volksmäßig geprägten Einzelkulturen konkretisiert und individualisiert, die sich zu eigenen ethnisch-kulturellen Entitäten ausgebildet haben und insoweit je eine eigene Identität aufweisen. In ihnen, den Völkern und ethnisch-kulturellen Regionen Europas, und für sie gibt es den ›sense of belonging‹ als Anknüpfungspunkt auch politischer Solidarität, für Europa und die Europäische Union im Ganzen müsste er sich erst bilden, könnte das aber auch unter bestimmten Umständen.

3. Gemeinsame Geschichte, die Erinnerung an gemeinsame Niederlagen, Siege und Heldentaten als solidaritätstiftender Faktor für Europa erschei-

nen derzeit (noch) prekär. Zwar ist eine europäische Geschichte, objektiv gesehen, durchaus vorhanden, aber sie lebt nicht im Bewusstsein der Menschen, wird als solche nicht wahrgenommen. Die Geschichte Europas erscheint in der Wahrnehmung der Völker Europas wesentlich als Streit gegeneinander, als Kampf der Völker um Emanzipation und Selbstbehauptung, nicht als etwas Gemeinsames und Verbindendes. Geschichte wird erlebt und erinnert als Geschichte des eigenen Volkes und der eigenen Nation. Wahrnehmung und Erinnerung der Geschichte Europas als gemeinsame Geschichte in Streit und Widerstreit, aber auch in gemeinsamen Leistungen und gemeinsamer Verbundenheit, müssen erst erweckt werden (durch gemeinsame Geschichtsbücher und Geschichtsunterricht). Es ist eine Bildungs- und Kulturaufgabe, die hier ansteht; wird sie mit Erfolg realisiert, ergibt sich daraus eine entsprechende mentale Prägung auch der Menschen in Europa.

Man kann freilich fragen, ob nicht die Freiheitsgeschichte West- und Mitteleuropas nach 1945 und diejenige Osteuropas nach 1989 als ein mental verbindendes Moment in Betracht kommt. Dies könnte gewiss eine gemeinsame und verbindende Erinnerung sein. Aber worauf zielt diese Erinnerung, was ist der *point of view*? Es ist in Osteuropa, sehe ich recht, ein anderer als in West- und Mitteleuropa. Für die Völker Osteuropas ist ihre Freiheitsgeschichte primär auf die durch die Befreiung aus dem Imperium des Ostblocks erlangte Eigenständigkeit und Souveränität gerichtet, die es zu bewahren gilt, weniger dagegen auf eine neue Einordnung, wie die in ein politisch organisiertes Europa. Die Option in Polen und Tschechien für die USA und gegen die europäischen Hauptmächte in jüngster Zeit bringt dies signifikant zum Ausdruck; die USA und nicht Europa sind für sie die Schutzmacht, die ihre Freiheit möglich gemacht hat und allfälligen Schutz gegenüber neuen imperialen Interessen etwa Russlands gewährt. Will man ihnen das verdenken?

4. Kann Europa als ›Wertegemeinschaft‹ ein Anknüpfungspunkt und integrierender Faktor sein? Diese Wertegemeinschaft besteht ja *grosso modo*, versteht man darunter die Anerkennung und Realisierung einer freiheitlichen, auf der Anerkennung der Menschenrechte beruhenden demokratischen und rechtsstaatlichen politischen Ordnung und Lebensform. Solche Gemeinsamkeit ist wichtig als Voraussetzung und Boden für eine mögliche politische Union Europas, aber sie enthält aus sich heraus noch nicht den

politischen Impetus für eine solche Union. Eine Wertegemeinschaft in diesem Sinn lässt sich in jedem Mitgliedstaat für sich realisieren, ist ein Teil seiner Verfasstheit. Sie drängt ihrerseits nicht mit Notwendigkeit gerade zu einer politischen Union und deren Solidarität, als ob sie sich nur so verwirklichen und erhalten ließe.

5. Wie steht es mit der Nation der Europäer und einem entsprechenden Nation-Bewusstsein als Anknüpfungspunkt und integrierendem Faktor? Es wäre gewiss verfrüht, derzeit von einer Nation der Europäer zu sprechen, aber davon als Möglichkeit zu sprechen, ist keine Utopie. Die Europäische Union besteht derzeit aus Völkern und Nationen, aber das Bewusstsein einer kulturellen und in gewissem Umfang auch politischen Identität der Europäer kann sich bilden. Dies ist ein Prozess, der durch Niederlegung der Grenzen, zunehmende wirtschaftliche Verflechtung, fortschreitendes Zusammenleben, geistig-kulturellen Austausch und entsprechende Kommunikation, ein stufenweise wachsendes Europa-Bürgerrecht, schließlich durch gemeinsame europäische Institutionen angetrieben und befördert werden kann und wird. Hier ist einiges auf dem Wege. Aber dieser Prozess ist nur dann zukunftsweisend, wenn das sich entwickelnde Bewusstsein von einer Nation der Europäer diese nicht absorptiv, sondern übergreifend versteht als eine Gemeinsamkeit und Identität, welche die Besonderheit und Identitäten der vorhandenen Völker nicht ersetzt, sondern als fortbestehende selbständige Teile in sich einbegreift. Noch einmal sei ein Seitenblick auf die Schweiz erlaubt, in der – wenngleich in kleinräumigeren Verhältnissen – eben dies gelungen ist. Auf diese Weise kann dann ein nicht mehr einliniger Begriff dessen hervortreten, was als »das Volk« im Sinne einer demokratischen Ordnung Europas gelten kann, sondern ein zweifacher, mit der Tendenz zu einem gedoppelten »sense of belonging«.

6. Schließlich ist ein entscheidender Faktor für den Aufbau politischer Solidarität ein entschiedener politischer Wille der Beteiligten. Wird Europa im Sinne einer politischen Union der europäischen Völker von diesen Völkern in der Weise gewollt, dass sie einer so gearteten und strukturierten Ordnung zugehören und gemeinsam in ihr leben wollen, begründet dies eine entsprechende Verbundenheit und die Bereitschaft, ja den Habitus, auch füreinander einzustehen.

b) Nach dieser analytisch-kritischen Bestandsaufnahme der konkreten Bedingungen und Anknüpfungspunkte für eine europäische politische Solidarität bleibt noch die Frage: Was tun? Wie können die relevanten Faktoren vorangebracht, gestärkt, vielleicht auch erst ausgelöst werden, damit europäische politische Solidarität einerseits sich bildet, andererseits, soweit vorhanden, befestigt wird?

Der Ansatzpunkt sollte nicht zu sehr in der europäischen Wertegemeinschaft gesucht werden, von der immer wieder – vor allem bei Politikern – die Rede ist. Diese Wertegemeinschaft ist, wie dargelegt, als gemeinsame Basis wichtig und als solche hochzuhalten, aber sie birgt in sich nicht den entscheidenden Impetus zur politischen Union und Solidarität. Vordringlich erscheint es, bei einem gemeinsamen Geschichtsbild der europäischen Völker anzusetzen, das die eigene Geschichte zugleich als Teil und Faktor der Geschichte Europas wahrnimmt und erinnert; weiter bei der Entwicklung und Förderung eines Nation-Bewusstseins der Europäer, das die nationalen Identitäten der Völker nicht absorbiert, sondern übergreift und sie dadurch indirekt stützt; schließlich bei der willentlich-emotionalen Verankerung des politischen Ziels, eine politische Union im Sinne eines Gemeinwesens darzustellen und als solche zu handeln.

Wie aber lässt sich hier etwas bewirken und erreichen? Dazu abschließend einige Anregungen, die sicher der Ergänzung bedürfen.

Was das gemeinsame Geschichtsbild angeht, ist seine Erweckung und Pflege vor allem eine Aufgabe von Schule und Unterricht. Geschichte Europas als eigenes Unterrichtsfach, die Volks- oder Nationalgeschichte als integrierender Teil davon, und dies mit koordinierten, aufeinander abgestimmten Lehrbüchern. Des weiteren jedenfalls drei europäische Sprachen als Pflichtfach in den weiterführenden Schulen zur Ermöglichung europaweiter Kommunikation und wechselseitigen Verstehens. Wer meint, das sei nicht viel und führe nicht weit, sei an das Wort von Jean Monnet, dem Vater des Schumann-Plans, kurz vor seinem Tod erinnert: »Wenn ich das Ganze noch einmal zu machen hätte, würde ich bei der Kultur beginnen.«

Um das Nation-Bewusstsein der Europäer zu fördern und zu stärken, ist zweierlei zu beachten. Einerseits hängt dies ebenfalls von Schule und schulischer Erziehung ab. Man denke nur daran, welche Bedeutung für die Ausbildung des Nationalbewusstseins in Frankreich und Deutschland die

Schule gehabt hat (neben dem Militär als ›Schule der Nation‹). Wie anders hätte es dazu kommen sollen, dass Oberbayern und Ostpreußen, Schwaben und Friesen sich aller Unterschiede zum Trotz als Deutsche verstanden und der deutschen Nation zugehörig fühlten, und entsprechend Lothringer und Bretonen, Savoyarden und die Küstenfischer in der Gironde als Teil der ›Grande Nation‹? In der Tat, die Schule war hier die Schule der Nation – warum sollte es für die Nation der Europäer nicht ebenso sein?

Andererseits wird solches Nation-Bewusstsein gerade auch durch Wirkungen hervorgerufen und gefördert, die von politischem Handeln, von Symbolgestalten und nicht zuletzt von Beteiligungsformen der Bürgerinnen und Bürger ausgehen, wenn diese Europa und die Europäische Union nicht mehr als etwas Fremdes, Fernabliegendes, sondern als etwas Eigenes erleben lassen, dem man zugehört und das man mitautorisiert. Welche Stärkung europäischen Bewusstseins hat jüngst die eher ironisch gemeinte Rede vom ›alten Europa‹ in Europa hervorgerufen. Hier besteht eine Wechselwirkung: Glaubwürdige Anstöße und Herausforderungen, die von der Politik, politischem Handeln und der bestehenden oder sich entwickelnden politischen Organisation ausgehen, sind geeignet, gemeinsames politisches Bewusstsein sich bilden zu lassen oder zu verstärken, und schrittweise auch eine emotionale Zugehörigkeit und Verbundenheit zur Europäischen Union. Dies bietet dann seinerseits wieder Grundlage und Bodenhaftung für weiterführende Aktivitäten und Entwicklungen. Ganz entsprechend gilt dies für den politischen Willen zu einer solchen politischen Union der Völker Europas, der sich ebenfalls und nur in solcher Wechselwirkung verstärken und befestigen wird.

Viel wird davon abhängen, ob und inwieweit die Europäische Union als eigener Träger von Gemeinwohlverantwortung für die Menschen erfahren und erlebt werden kann. Solange diese Gemeinwohlverantwortung, wie gegenwärtig, nahezu allein dem nationalen Staat zugeschrieben und von ihm erwartet wird, ist eine europäische politische Solidarität noch nicht ausgebildet. Dem lässt sich abhelfen, wenn darauf hinzielende Entscheidungsprozesse und Beteiligungsformen in der EU entwickelt werden, die auch auf die Menschen, die Bürgerinnen und Bürger Europas durchgreifen. Die demokratischen Grundlagen der Union müssen schritthaltend mit der Integration ausgebaut werden, wie das deutsche Bundesverfassungsgericht gesagt hat.⁷ Hier liegen, so scheint mir, entscheidende Aufgaben für den europäischen Verfassungskonvent, weniger hingegen in den Fragen

nach einheitlicher oder dualer Spitze, nach Kompetenzverteilungsregeln und Balancierungsspielen zwischen Rat, Kommission und europäischem Parlament. Sie alle bewegen sich auf der gouvernemental-kooperativen Ebene, betreffen aber nicht das Fundament der Europäischen Union in den Bürgerinnen und Bürgern.

Anmerkungen

- 1 Eine präzise Auflistung findet sich bei Rudolf G. Adam, »Wo ein Wille ist, gibt es viele Wege. Die Diskussion um die heutige Gestalt Europas muß konkreter werden«, *Franfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 283 vom 5.12.1995, S. 17.
- 2 René Rhinow, »Die Zukunft Europas im Spannungsfeld von Integration und Föderalismus«, in: Walter R. Schlupe (Hg.), *Recht, Staat und Politik am Ende des zweiten Jahrtausends*. Festschrift für Arnold Koller, Bern/Stuttgart/Wien 1993, S. 778.
- 3 Adolf Arndt, *Politische Schriften*, Berlin/Bonn-Bad Godesberg 1976, S. 128.
- 4 Werner von Simson, »Was heißt in einer europäischen Verfassung ›Das Volk‹«, in: *Europarecht* 26 (1991), S. 3.
- 5 Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*, Stuttgart 1991, S. 46-51.
- 6 Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Die Nation - Identität in Differenz«, in: ders., *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt/M. 2000, S. 34 (41ff.).
- 7 BVerfGE 89,155 (186).

Kurt Biedenkopf
 IN VIELFALT GEEINT:
 WAS HÄLT EUROPA ZUSAMMEN?

»Im Bewusstsein, dass der Kontinent Europa ein Träger der Zivilisation ist und dass seine Bewohner (...) im Laufe der Jahrhunderte die Werte entwickelt haben, die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft;

schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas (...);

in der Überzeugung, dass ein nunmehr geeintes Europa auf diesem Weg der Zivilisation, des Fortschritts und des Wohlstandes zum Wohle aller seiner Bewohner (...) voranschreiten will, dass es ein Kontinent bleiben will, der offen ist für Kultur, Wissen und sozialen Fortschritt, dass es (...) auf Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt hinwirken will;

in der Gewissheit, dass die Völker Europas, wiewohl stolz auf ihre nationale Identität und Geschichte, entschlossen sind, die alten Trennungen zu überwinden und immer enger vereint ihr Schicksal gemeinsam zu gestalten;

in der Gewissheit, dass Europa, »in Vielfalt geeint«, ihnen die besten Möglichkeiten bietet, unter Wahrung der Rechte des Einzelnen und im Bewusstsein ihrer Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen und der Erde dieses große Abenteuer fortzusetzen, das einen Raum eröffnet, in dem sich die Hoffnung der Menschen entfalten kann.«

Mit diesen erhabenen Worten beschreibt der Entwurf des Vertrages über eine Verfassung für Europa in seiner Präambel die wesentlichen Grundlagen, das Fundament der Gemeinschaft der Staaten und Völker, die sich in der Europäischen Union zusammenfinden, um ihre gemeinsame Zukunft auch gemeinsam zu gestalten. Mit ihnen verleiht der Entwurf den Zielen und Wertvorstellungen Ausdruck, die dem fortschreitenden Prozess der europäischen Integration und der Bildung einer politischen Union einen inneren Sinn und damit nachhaltige Stabilität verleihen sollen.

Über diese Ziele und Wertvorstellungen, gewissermaßen die geistige Grundlage der Union, nachzudenken, sie zu identifizieren und ihre Belastbarkeit zu prüfen, ist auch die Aufgabe der Reflexionsgruppe, die Romano Prodi im Januar 2003 in Brüssel konstituierte. Ihre Bedeutung sah der

Präsident der Europäischen Kommission in der Notwendigkeit, parallel zur Arbeit des Verfassungskonvents die geistigen und kulturellen Dimensionen des erweiterten Europas in den Blick zu nehmen und Antworten auf die Frage zu finden: Wer sind wir? Welches sind die Wurzeln, die uns die gemeinsame Gewissheit vermitteln, zusammenzugehören? Es ging – und geht – Prodi darum, die grundlegenden Prinzipien zu erkennen und zu überdenken, welche die Basis für ein Zusammenleben aller Bürger der Europäischen Union bilden. Neue Regeln für eine Koexistenz würden gebraucht, um eine wirkliche Gemeinschaft der Völker und der Bürgergesellschaft auf der europäischen Ebene zu schaffen, die in Frieden mit ihren Nachbarn lebe. Auf die Zusammenhänge zwischen der Wertordnung, der Politik und der Bürgerschaft Europas komme es an, wenn die Debatte um den Verfassungsvertrag die Grundlagen klären solle, auf denen die neue politische Einheit, die Union beruhe. Wenn es um die Zukunft Europas gehe, dürften wir über den wirtschaftlichen Leistungen der Union ihre geistigen, religiösen und ethischen Dimensionen nicht vernachlässigen.

Mit seiner Überzeugung von der Bedeutung dieser Dimensionen trägt Präsident Prodi der Erkenntnis Rechnung, dass der Staat nicht alle Voraussetzungen, auf denen er beruht, selbst schaffen kann. Was für den Staat gilt, gilt in gleicher Weise auch für die Europäische Union. Sie kann die Voraussetzungen, die sie zu einer verfassbaren Einheit werden lässt, nicht in Gänze selbst schaffen. Sie ist dazu auf andere Quellen und Kräfte angewiesen. Zu ihnen gehören gemeinsame Wertvorstellungen, kulturelle und geschichtliche Gemeinsamkeiten ebenso wie gemeinsame Interessen, Aufgaben und Herausforderungen. Es sind vor allem diese Eigenschaften, durch die sich ein Gemeinwesen konstituiert und durch die es zusammengehalten wird. Sie begründen seine Identität.

Sie lassen Europa zu einer Einheit werden, die einer Verfassung Inhalt und Leben vermitteln kann. Sie geben Auskunft über seine Handlungsfähigkeit, über die innere Belastbarkeit der Union und damit über die Fähigkeit, innere Spannungen und Krisen mit der Kraft der Gemeinsamkeit zu überwinden, kurz: sich als Einheit in der Vielfalt dauerhaft zu bewähren.

Die folgenden Überlegungen gehen von dieser übergeordneten Frage aus: Was hält Europa zusammen, und was wird es in Zukunft als Union von 25 europäischen Staaten zusammenhalten? Diese Ausgangsfrage erlaubt zugleich eine inhaltliche Begrenzung zum Auftrag des Verfassungsvertrages. Zwar sind Verfassungsfragen zugleich auch Wertfragen, aber

jeder Versuch, einem wie immer gearteten Gemeinwesen eine Verfassung zu geben, setzt dieses Gemeinwesen voraus. Die Verfassung als solche kann die Identität des Gemeinwesens nicht stiften. Das hat unter anderem der Versuch gezeigt, der Bundesrepublik Deutschland nach ihrer Gründung 1949 durch das Grundgesetz eine von den Bürgern erlebte Identität zu verleihen. Dolf Sternbergers Idee eines Verfassungspatriotismus blieb jedoch wirkungslos. Verfassen kann man nur, was bereits als verfassbare Einheit existiert und deshalb nach einer Ordnung durch eine Verfassung verlangt.

Der Entwurf des Verfassungsvertrages, über den nun beraten und beschlossen wird, gibt uns jedoch die Gelegenheit, das Ergebnis der Arbeit des Konvents auch an den Kriterien zu messen, die einer Verfassung nicht immanent sind, sondern ihre Voraussetzungen betreffen. Soweit ich es übersehen kann, hat sich der Konvent mit diesen Voraussetzungen nicht intensiv beschäftigt. Er hat sie vielmehr als gegeben angesehen. Ob diese Annahme gerechtfertigt ist: genau darum geht es auch bei der Frage, was die Europäische Union zusammenhält.

Zugleich gibt der Entwurf Auskunft darüber, ob und in welchen Zusammenhängen die von Präsident Prodi angesprochenen geistigen und kulturellen Dimensionen im eigentlichen Text der Verfassung, insbesondere in den Zielen Ausdruck finden, die die Verfassung der Europäischen Union vorgibt und wie sich das Verhältnis zwischen der verfassungsrechtlichen und der vorkonstitutionellen Dimension gestaltet.

I

Zunächst jedoch beschäftigt uns die Frage: Was hat die Europäische Union in den ersten rund 50 Jahren ihres Bestehens zusammengehalten? Können wir auch in Zukunft von diesen Kohäsionskräften ausgehen? Welche Kräfte können an die Stelle der bisherigen treten, wenn diese sich im Laufe der Entwicklung der Europäischen Union zu ihrer heutigen Größe und Gestalt verbraucht oder doch an Bedeutung verloren haben.

In den ersten Jahrzehnten der Entwicklung der europäischen Integration von der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft der Römischen Verträge bis zur Europäischen Gemeinschaft der 80er und beginnenden 90er Jahre haben vor allem folgende politische Kräfte den inneren Zusammenhalt der Union gewährleistet: Zum ersten die Sehnsucht nach Frieden in Europa

und nach einem menschenwürdigen Leben in Freiheit. Die fast gelungene Selbstzerstörung Europas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Grauen der Nazidiktatur haben den gemeinsamen Willen und die Entschlossenheit der Europäer hervorgebracht, alles zu unternehmen, um die Wiederholung eines europäischen Bürgerkrieges und die erneute Bedrohung der Menschenrechte zu verhindern. Die innere Einigung Europas bot den einzig denkbaren Weg zu diesem Ziel. Die Entschlossenheit, ihn zu gehen, war so groß, dass sie schon wenige Jahre nach Ende des Krieges stärker war als der Ruf nach Vergeltung und Rache gegenüber Deutschland.

Befördert wurde der Wunsch nach europäischer Einigung durch die gemeinsame Bedrohung, die vom Kommunismus und der Sowjetunion ausging. Sie führte zur Gründung der NATO und damit zu einer Verteidigungsgemeinschaft, die die Vereinigten Staaten ebenso einschloss wie den freien Teil Deutschlands. Die Atlantische Gemeinschaft und ihr eindeutiger Verteidigungsauftrag begründeten einen inneren Zusammenhalt auch unter den Gründungsmitgliedern der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft. Er war stärker als die Meinungsverschiedenheiten und Interessengegensätze, die auch nach der Gründung der EWG unter den Mitgliedern fortbestanden.

Auch Dank des Schutzes, den die Vereinigten Staaten Europa gewährten, war es der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft möglich, sich stärker auf den gemeinsamen Aufbau des weithin zerstörten Europas zu konzentrieren. Schon die Gemeinschaft für Kohle und Stahl sollte nicht nur die Entstehung neuer nationaler Rüstungsindustrien verhindern. Sie sollte auch die Grundlagen für den Wiederaufbau der Wirtschaft legen. Nachdem der Versuch einer politischen Integration 1954 an der Französischen Nationalversammlung gescheitert war, wurde die wirtschaftliche Integration zum Königsweg der europäischen Integration.

Mit ihr war die Erwartung eines ständig steigenden Lebensstandards verbunden. Im Laufe der 70er Jahre verdichtete sich diese Wohlstandserwartung zu einem Wachstumsversprechen. Es ist bis heute für die europäische Wirtschaftspolitik ebenso bestimmend geblieben wie für die Politik aller hoch entwickelten Industrienationen.

Diese elementaren Kräfte: Friedenssehnsucht, Freiheitsstreben, Abwehr der gemeinsamen Bedrohung, Wille zum Wiederaufbau und Wohlstandsversprechen gaben den mit der Integration verbundenen Anstrengungen

Richtung und Sinn. Sie verstärkten die geistigen, kulturellen, geschichtlichen und religiösen Gemeinsamkeiten der Mitgliedsstaaten der Union. Aber sie waren und sind zeitgebunden. Zwar dauern sie als Ziele fort, haben jedoch zum Teil ihre einigende, die Europäische Union konstituierende Kraft verloren.

Das gilt vor allem für die spätestens mit dem Ende des Kalten Krieges erloschene Bedrohung aus dem Osten. Frieden und Freiheit erscheinen den heute gestaltenden Generationen der Europäer eher als Selbstverständlichkeiten, deren Sicherung keine besonderen Kraftanstrengungen erfordert und deshalb auch nicht rechtfertigen kann. Die gemeinsame Bedrohung aus dem Osten war spätestens mit der Wiedervereinigung Deutschlands und Europas überwunden. Die Sowjetunion existiert nicht mehr. Die kommunistische Herrschaftsform hat sich selbst widerlegt.

Das in neuen Grenzen entstandene Russland unterhält enge Beziehungen zur NATO. Die früheren Satellitenstaaten der Sowjetunion sind Mitglieder des früheren Verteidigungsbündnisses geworden. Die alte NATO gibt es nicht mehr. Zwar sind mit den jüngeren terroristischen Entwicklungen neue Gefährdungen Europas entstanden. Bisher fehlt ihnen jedoch eine alle Mitgliedsstaaten betreffende Eindeutigkeit, aus der das Gefühl einer unmittelbaren gemeinsamen Bedrohung und die Notwendigkeit gemeinsamer Abwehr erwächst. Es handelt sich deshalb um Gefährdungen, die ebenso zusammenführen wie spalten können.

Der gemeinsame Aufbau der Europäischen Union durch ihre derzeitigen Mitgliedsstaaten ist im wesentlichen abgeschlossen. Die Union ist zu einer Wirtschafts- und Währungsunion zusammengewachsen. Die Integration ihrer Volkswirtschaften ist so weit fortgeschritten, dass eine erneute Trennung in unabhängige nationale Volkswirtschaften ausgeschlossen ist. Der gemeinsame Markt ist zur Selbstverständlichkeit geworden. Das ursprüngliche Ziel der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft ist erreicht.

Seine ständige Sicherung und Entwicklung bleibt auch in Zukunft eine große Aufgabe der Europäischen Union. Zugleich wird sie sich jedoch neuen wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen gegenübersehen. Die Märkte dehnen sich über die Grenzen der Europäischen Union weltweit aus. Mit ihnen öffnen sich nicht nur neue wirtschaftliche Chancen, sondern auch neue Risiken und Abhängigkeiten. Im Begriff der Globalisierung finden sie, wenn nicht ihre Begründung, so doch ihre Zusammenfassung. Wirtschaftswachstum und Wohlstandsmehrung bleiben hinter den

angestrebten Entwicklungen zurück. Das Versprechen, die steigende Arbeitslosigkeit in der Europäischen Union zu überwinden, hat sich bisher nicht erfüllt. Es erscheint der großen Mehrheit der Europäer unwahrscheinlich, dass es sich in absehbarer Zeit erfüllen lässt. Die sozialen Sicherungssysteme stoßen allenthalben an die Grenzen ihrer Finanzierbarkeit und lösen damit neue Unsicherheiten aus.

Mit der Erweiterung treten weitere Probleme an die Europäische Union heran. Rund 75 Millionen Europäer, die im kommenden Jahr zum ersten Mal an der Wahl eines Europäischen Parlaments beteiligt sein werden, verbinden mit dem Beitritt zur Europäischen Union Hoffnungen und Erwartungen, die allenfalls im Zeitraum einer Generation eingelöst werden können. Mit dem Beitritt ihrer Staaten verstärkt sich das west-östliche Wohlstandsgefälle innerhalb der Union. Das Ausmaß der Ungleichheit zwischen den Bürgern der Union wird zunehmen. Der Beitritt der zehn mittel- und südosteuropäischen Staaten wird mit schwierigen Anpassungs- und Transformationsproblemen verbunden sein, die, jedenfalls in den kommenden Jahren, in den Augen vieler die Belastungen größer erscheinen lassen werden als die Vorteile, die sich aus der Erweiterung ergeben.

Die neuen Ungewissheiten, Belastungen und Gefahren haben ihre Ursachen zum Teil in der Europäischen Union selbst. Zum Teil sind sie die Folgen des Paradigmenwechsels vom Industrie- zum Wissenszeitalter, der weltweiten Vernetzung der Märkte und der demographischen Entwicklung in Europa, im Mittelmeerraum und in der Welt insgesamt. Vor allem die demographische Entwicklung wird das Gesicht Europas in den kommenden Jahrzehnten grundlegend verändern. In allen Mitgliedsstaaten liegt die Geburtenrate unter dem Niveau, das für die Bestandserhaltung der Bevölkerung notwendig wäre. In Polen, Deutschland, Spanien und Italien ist sie mit am niedrigsten. Zugleich verlängert sich die Lebenserwartung der Menschen. Den bereits Geborenen und den nachkommenden Generationen, für deren Wohl Europa nach der Präambel des Verfassungsentwurfs Verantwortung trägt, werden damit in Friedenszeiten Lasten aufgebürdet werden, die in ihren gesellschaftlichen und personalen Dimensionen alle bisher erworbenen Erfahrungen sprengen werden.

Welche politischen, gesellschaftlichen und sozialen Spannungen sich aus der demographischen Revolution ergeben werden, ist schwer abzuschätzen. Mit Sicherheit werden sie tiefgreifende Veränderungen unseres Denkens und unserer politischen und sozialen Strukturen notwendig machen

und die Verbindlichkeiten unserer Wertvorstellungen auf eine harte Probe stellen. Die voraussehbaren Binnenwanderungen innerhalb Europas von schwächeren zu stärkeren Regionen werden die Entwicklungschancen der schwächeren belasten. Dies wird zu Forderungen an die Politik der Union führen, die mit dem »Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts« (Art. 3 Verfassungsentwurf) keineswegs immer vereinbar sein werden. Es ist deshalb erstaunlich, dass der Verfassungsentwurf von diesen voraussehbaren Entwicklungen und ihrer Bedeutung für den inneren Zusammenhalt der Union – soweit ich erkennen kann – keine wirkliche Notiz nimmt.

II

Wer sich ein Bild davon machen will, welcher Art die Kohäsionskräfte innerhalb der Europäischen Union sein müssen, um Europa auch in Zukunft und unter Bedingungen tiefgreifender Veränderung zusammenzuhalten, muss untersuchen, welche neuen Belastungen zu erwarten sind und verkraftet werden müssen und auf welche Kohäsionskräfte wir in Zukunft setzen können.

Zunächst zu den neuen Herausforderungen und Belastungen. Sie werden sich ergeben aus der Erweiterung der Europäischen Union, den bereits erwähnten Auswirkungen der demographischen Entwicklung, den Veränderungen der Wirtschaft und des Arbeitsmarktes, den Folgen der Globalisierung für die Bürger und ihr Lebensumfeld und dem Paradigmenwechsel vom Industrie- zum Wissenszeitalter.

Alle Mitgliedsländer der Europäischen Union werden in den nächsten Jahren gezwungen sein, ihre Sozialsysteme teilweise zu privatisieren, die Eigenverantwortung der Bürger zu erweitern, staatliche Leistungen auf die Sicherung der »basic needs« zu begrenzen und damit den Staat vor den selbstzerstörerischen Wirkungen einer ständigen Expansion seiner Zuständigkeiten und seiner Verantwortlichkeiten gegenüber den Bürgern zu schützen. Die damit verbundenen Eingriffe werden von den Bürgern zunächst und so lange als Belastungen und als Widerruf sozialer Versprechungen empfunden werden, wie es nicht gelingt, ihnen den nachhaltigen Nutzen der Veränderungen und die Ausweglosigkeit eines »weiter so« zu erklären. Alle Mitgliedsstaaten werden damit in mehr oder weniger gleichem Umfang vor politischen Herausforderungen stehen, auf die sie nach rund 30 Jahren expansiver Sozial- und Umverteilungspolitik oder nach

ebenso langer Zeit der Herrschaft eines sozialistischen vormundschaftlichen Staates nicht vorbereitet sind. Kleineren Mitgliedsstaaten wird die Bewältigung dieser Aufgabe weniger Schwierigkeiten bereiten als den größeren.

Die Erweiterung der Europäischen Union wird zu neuen Belastungen der 15 Mitgliedsstaaten führen. Aber sie wird auch die Spannungen innerhalb der 25 erhöhen. Europa wird über Jahrzehnte mit größeren Ungleichheiten der Lebensstandards und der Wohlfahrt der Bevölkerung der Mitgliedsstaaten leben müssen. In Europa gab es immer ein ausgeprägtes Wohlstandsgefälle von West nach Ost. Während der Teilung hat sich dieses Gefälle verstärkt. In der »alten« Union war es jedoch politisch nicht besonders wirksam. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands und Europas sind die starken Unterschiede umso deutlicher geworden. Sie werden, wenn überhaupt, nur in Zeiträumen überwunden werden können, die sich nach Generationen bemessen.

Solange Wohlstandsgefälle zwischen Regionen innerhalb selbständiger Staaten mit eigener nationaler Identität bestehen, werden sie vergleichsweise problemlos hingenommen und ertragen. Mit dem Beitritt zur EU und der Erstreckung ihrer Spielregeln auf die ost- und mitteleuropäischen Beitrittsländer werden die bisherigen Vergleichsbarrieren jedoch abgebaut. Die Wohlstandserwartungen der östlichen und südöstlichen Bevölkerungen werden sich am westlichen Wohlstandsniveau orientieren. Wie schwierig es sein wird, ihnen die Unvermeidlichkeit eines langen Weges bis zur relativen Anpassung an den westlichen Standard plausibel zu machen, zeigen die deutschen Erfahrungen. Größere Ungleichheiten, auch unvermeidliche, werden von den Betroffenen eher als Ungerechtigkeit erlebt, wenn die bisher trennenden Grenzen überwunden sind und sich damit auch die Maßstäbe an den neuen Vergleichbarkeiten orientieren. Die durch die Medien vermittelte Transparenz der Lebensverhältnisse innerhalb der Union wird die Toleranzschwelle weiter senken.

Wer sich mit europäischen »Werten« befasst, wird die Frage beantworten müssen, wie sich die größeren Ungleichheiten innerhalb der erweiterten EU im Blick auf die angestrebte Gleichheit ihrer Bürger politisch rechtfertigen lassen und wie sie sich auf den inneren Zusammenhalt der EU auswirken können. Dabei müssen wir von der bestehenden, vor allem wirtschafts- und sozialpolitischen Ausprägung der Werte ausgehen. Das gilt vor allem für die Werte Solidarität und Gleichheit. Letzterer wird

gegenwärtig vorrangig als Gleichheit der ökonomischen Lebensverhältnisse, nicht als Gleichheit vor dem Gesetz verstanden.

Dass die West-Ost-Ungleichheiten auf ähnliche Weise ausgeglichen werden könnten, wie zwischen West- und Ostdeutschland, ist nicht zu erwarten. Die Europäische Union müsste dafür über längere Zeit jährlich rund 4% ihres BIP als Transferleistungen zur Verfügung stellen. Die neuen Mitgliedsstaaten verfügen zudem nicht über die politische, wirtschaftliche, soziale und administrative Infrastruktur, um einen derartigen Transfer zu verkraften. Erhebliche und nachhaltige Ungleichheit wird deshalb auf lange Zeit eine Bedingung der erweiterten Europäischen Union bleiben.

Sie kann, wie bereits erwähnt, zu einer verstärkten Ost-West-Mobilität unter dem Teil der Bevölkerung führen, dessen Fähigkeiten im Westen Europas nachgefragt werden. In der Regel sind es die Menschen, die für den Aufbau und die Entwicklung des eigenen Landes besonders gebraucht werden. Die demographische Entwicklung wird diesen Trend weiter verstärken. Etwa zu dem Zeitpunkt, zu dem die neuen Mitglieder voll integriert sein werden, wird auch der demographische Umbruch voll wirksam. Die Mitgliedsländer werden untereinander um die Eliten aus den geburten-schwachen Jahrgängen konkurrieren. Wie das deutsche Beispiel zeigt, sind regionale Interessen an der weiteren Entwicklung von Wirtschaft und Wissenschaft in der Regel stärker ausgeprägt als eine gesamtstaatliche Rücksichtnahme auf die Entwicklungschancen schwächerer Regionen. Im Verhältnis der Mitgliedsstaaten zueinander wird dieses Interesse der stärkeren Regionen noch weniger durch Überlegungen der Solidarität und des gemeinsamen Interesses begrenzt werden. Die nachhaltige Forderung nach solidarischem Handeln innerhalb der Union, durch den Verfassungsvertrag wie durch die politische Führung der Union, wird daran nur wenig ändern.

Das Wachstum der Wirtschaft wird kaum geeignet sein, die bestehenden Ungleichheiten abzubauen. Im Gegenteil ist damit zu rechnen, dass ein nachhaltiges Wirtschaftswachstum in der EU die Ungleichheiten verstärken wird. Die starke Ausrichtung der Wirtschaftspolitik der EU auf Wirtschaftswachstum war immer problematisch. Solange wir es mit relativ vergleichbaren Volkswirtschaften innerhalb des gemeinsamen Marktes zu tun hatten, waren die Spannungen jedoch verkraftbar, die sich aus unterschiedlichen Entwicklungen ergaben. Das wird sich in Zukunft ändern. Um das Ausmaß der wachsenden Ungleichheit zu erkennen, muss man das

Wachstum der Wirtschaft nicht in Prozent des BIP, sondern in absoluten Zahlen messen. Denn bei annähernd gleichem prozentualen Wachstum wird die Ungleichheit als Folge der unterschiedlichen Ausgangsbasis immer größer. Auch dies lässt sich anhand der deutsch-deutschen Entwicklung demonstrieren. Eine wachstumsorientierte Wirtschaftspolitik ist zwar erstrebenswert, als Kohäsionskraft innerhalb der erweiterten EU ist das Wachstumsversprechen jedoch ungeeignet.

Höhere Wachstumsraten in den wirtschaftlich stärkeren Mitgliedsstaaten werden eher die Zentrifugalkräfte in der Union verstärken. Dass die damit verbundenen Spannungen durch erhöhte Transferleistungen der stärkeren zugunsten der schwächeren Mitgliedsstaaten verringert oder abgebaut werden könnten, ist nicht zu erwarten. Ebenso gering ist nach allen bisherigen Erfahrungen die Aussicht, die EU könnte den schwächeren Mitgliedsstaaten durch eine Lockerung des Normenregimes (*acquis communautaire*) die Möglichkeit einräumen, ihre wirtschaftliche Schwäche durch größere Gestaltungsfreiheiten (Subsidiaritäten) und Innovationen teilweise auszugleichen. Eine derartige Kompensation ist auch in Deutschland nicht gelungen.

Was für das Wachstumsversprechen gilt, gilt in gleicher Weise auch für das Wohlfahrts- und Solidaritätsversprechen, und zwar in zweierlei Hinsicht. Die schwächeren Mitgliedsstaaten, insbesondere die neuen, werden die Erfahrung machen, dass ein Ausbau der sozialen Systeme nach westlichem Vorbild über ihre Kräfte geht und sie ruinieren muss. Sie werden deshalb auf europäische Unterstützung und Solidarität angewiesen sein. Die Bevölkerung der starken Mitgliedsstaaten wiederum sieht sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, ihre sozialpolitischen Erwartungen an den Staat zu reduzieren und einen Teil der Verantwortung für ihre sozialen Risiken selbst zu übernehmen. Diese Notwendigkeit wird jedoch nicht mit Grundsätzen verantworteter Freiheit und der Bürgergesellschaft, sondern mit der drohenden Zahlungsunfähigkeit des Staates begründet. Diese – im übrigen auch in anderer Hinsicht fragwürdige – Begründung ist kaum geeignet, die Bereitschaft der Bevölkerung starker Staaten zur Solidarität mit den schwachen zu bewegen. Auch hier sind deshalb neue Spannungen angelegt.

Was die EU in der Vergangenheit zusammenhielt, wird sie folglich so in Zukunft nicht zusammenhalten. Die alten Kohäsionskräfte sind zum Teil verbraucht, zum Teil sind ihre Voraussetzungen entfallen. Die vorwiegend

wirtschafts-, sozial- und finanzpolitische Ausrichtung der europäischen Integration vermag aus sich heraus den europäischen Zusammenhalt nicht ausreichend zu begründen. Denn die bisherigen Wachstums- und Wohlfahrtsversprechen lassen sich nicht mehr mit den gewünschten Ergebnissen einlösen. Die Ursachen für wirtschaftliche und soziale Spannungen in Europa werden vielmehr zunehmen: Überforderung des Staates, wachsende Ungleichheiten, demographische Entwicklung und Globalisierung werden die Tendenz zur regionalen Vertretung wirtschaftlicher und sozialer Interessen, zum Wettbewerb zwischen den Regionen verstärken.

III

Diese Entwicklung wird den inneren Zusammenhalt der EU dann nicht gefährden, wenn es gelingt, andere Kohäsionskräfte zu mobilisieren und zu befördern. Sie müssten allerdings stark genug sein, um die Spannungen auszugleichen und zu überwinden, die sich aus fortdauernden Ungleichheiten, dem Wettbewerb der Regionen und der Wirtschaft innerhalb der EU sowie aus den Veränderungsbelastungen ergeben. Im Blick auf die Gegebenheiten heißt das zugleich: Diese Kräfte werden nicht in erster Linie aus den wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben der EU erwachsen. Weder die europäische Wirtschafts- und Währungsunion und ihr gemeinsamer Markt noch eine europäische Arbeitsmarkt- oder Sozialpolitik werden die friedens- und identitätsstiftende Wirkung entfalten, um die es hier geht. Vielmehr muss die EU auf Kräfte zurückgreifen können, die unabhängig von der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung eine ihren Zusammenhalt begründende und eine europäische Identität stiftende Wirkung entfalten könnten. Sie müssten den inneren Spannungen und neuen Herausforderungen gewachsen sein. Das heißt aber: Wir müssen die neuen Kohäsionskräfte vorwiegend im nichtökonomischen Bereich suchen.

Von Jean Monnet wird berichtet, er habe gegen Ende seines Lebens gesagt, hätte er es noch einmal mit der europäischen Einheit zu tun, würde er mit der Kultur beginnen. So richtig dieser Gedanke sein mag, so schwierig ist es, ihn zu realisieren. Zwar kann es an der kulturellen Einheit Europas keinen ernsthaften Zweifel geben. Das Abendland ist durch seine christliche Religion ebenso geprägt wie durch sein kulturelles und geistiges Erbe und seine gemeinsame Geschichte. Kultur und Religion sind jedoch seit langem nicht mehr prägende öffentliche Kräfte. Im Zuge der Säkulari-

sierung und der zunehmenden Ökonomisierung des öffentlichen Lebens, verbunden mit einer weitgreifenden Individualisierung des Gemeinwesens, sind sie zur Privatsache geworden, individualisiert und damit ihrer gemeinschafts- und identitätsstiftenden Kraft weitgehend beraubt. Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, der Markt und staatlich begründete Zwangssolidaritäten haben sie abgelöst.

Was in den USA dennoch durch die Nation zusammengehalten wird und dem Ganzen damit einen über das Ökonomische hinausweisenden Sinn verleiht, lässt sich in Europa schon deshalb nicht verwirklichen, weil es keine europäische Nation geben wird. Die USA sind ein durch die Nation geeinter Kontinent. Europa ist ein Kontinent der Vielfalt der Nationen. Seine Integration zielt gerade darauf ab, den Nationalstaat zu überwinden. Die Nation als gemeinsamer Nenner europäischer Einheit scheidet schon deshalb aus.

Dass die EU ihren kulturellen Gemeinsamkeiten – im weitesten Sinne des Wortes – eine größere Bedeutung beimessen muss, um als politische Einheit Bestand zu haben, erscheint mir evident. Die kulturellen Einrichtungen erhalten damit eine neue politische Bedeutung. Was wir als Folge des europäischen Friedens an Armeen sparen, sollten wir zur Sicherung der europäischen Einheit in Bildung und Erziehung, in Forschung und Entwicklung und in die Kultur Europas und seiner Mitgliedsstaaten investieren. Was die Bevölkerung als Folge der demographischen Entwicklung durch die niedrigeren Geburtenraten an Kosten für Kinder spart, muss sie in die Ausbildung der nachwachsenden Generation und in die Bildung eines Kapitalstockes lenken, mit denen die an Zahl geringeren, an Ausbildung besser ausgestatteten nachkommenden Generationen einen ähnlich hohen Lebensstandard erarbeiten können, wie ihn die gegenwärtige Bevölkerung Europas anstrebt oder für selbstverständlich hält.

Die Sprachen Europas sind ein wesentlicher Bestandteil europäischer Identität. Sie können nicht vereinheitlicht werden, ohne die Kultur als politische Kohäsionskraft zu zerstören. Die gemeinsame europäische Sprache ist die europäische Kultur: ihre musikalischen, literarischen, malerischen, bildenden, architektonischen Emanationen, die von allen als europäisch, als mit europäischer Identität ausgestattet wahrgenommen werden. Es ist diese Identität, deren Pflege, Schutz und Verteidigung eine gemeinsame europäische Aufgabe sein und bleiben muss.

Das schließt nicht aus, dass sich in Europa eine allgemeine Verkehrssprache, eine *lingua franca* herausbildet, die in begrenzten Bereichen als eine eher technische Form der Kommunikation neben die Vielsprachigkeit tritt. Wirtschaft und Finanzen, Naturwissenschaften und andere Fachgebiete werden sich entsprechender einheitlicher Fachsprachen bedienen. Ihre identitätsstiftende Wirkung wird jedoch gering sein. Sie werden kaum über ihre jeweiligen Fachgebiete hinausreichen. Das Gegenteil anzunehmen, wäre gefährlich. Man kann mit einer *lingua franca* zwar Tränen beschreiben, aber nicht ihre Ursachen.

Wesentlich für die kulturelle Dimension einer europäischen Identität, die Europa zusammenhält, ist nun, dass sie nicht allein durch staatliches Handeln hervorgebracht werden kann. Der Staat kann zwar im Verein mit gesellschaftlichen Institutionen den Erhalt, die Entwicklung und die Pflege des kulturellen Erbes und der Gegenwartskultur im weitesten Sinne unterstützen. Aber er kann eine kulturelle Identität nicht erzwingen. Ob Europa zusammenhält, wird jedenfalls insoweit von den Europäern selbst entschieden.

Kulturell gesehen ist Europa eine Bürgergesellschaft. In den letzten Jahrzehnten hat sich diese Bürgergesellschaft jedoch zunehmend in die Abhängigkeit des vormundschaftlichen Sozialstaates begeben. Die damit verbundenen Beeinträchtigungen selbständigen bürgerlichen Handelns und der Entfaltung bürgerlicher Freiheit erschweren es den Europäern in Ost und West, die Erwartungen zu erfüllen, die mit einer Bürgergesellschaft verbunden sind.

Das europäische Experiment kann deshalb nur erfolgreich sein, wenn es den Bürgern Europas gelingt, sich aus den Abhängigkeiten des vormundschaftlichen und interventionistischen Staates zu lösen und ihr Gemeinwesen von einer Staatsgesellschaft zur Bürgergesellschaft zu entwickeln. Aufgabe der Mitgliedsstaaten wie der Europäischen Union ist es, diesen Prozess zu unterstützen. Beide, die einzelstaatliche wie die europäische Ebene müssen den »Raum der Freiheit« erweitern. Insbesondere die Europäische Union muss sich auf die essentiellen Bereiche gemeinsamen hoheitlichen Handelns begrenzen und damit zugleich für die Einzelstaaten vorbildlich handeln. Von einem solchen Verständnis sind wir noch immer weit entfernt. Die nachhaltige Betonung des Subsidiaritätsprinzips durch den Verfassungsentwurf und politische Äußerungen des Europäischen Rates allein werden daran wenig ändern. Worauf es ankommt, ist, die zentralistischen

Tendenzen zu überwinden, die inzwischen auch die EU erfasst haben und durch die europäische wie die nationale Bürokratie vorangetrieben werden. Bleibt es bei dem zunehmenden Widerspruch zwischen dem Verfassungspostulat Subsidiarität und der Realität einer ständig zunehmenden bürokratischen Expansion mit ihren zentralistischen Tendenzen, dann wird sich dieser Widerspruch nicht nur zu einer Gefahr für die Glaubwürdigkeit der Verfassung, sondern auch für die innere Kohäsion der Europäischen Union entwickeln.

In diesem Zusammenhang nun stellt sich die Frage, in welchem Umfang der im Entwurf vorliegende zukünftige Verfassungsvertrag geeignet ist, zur Entwicklung einer europäischen Bürgergesellschaft und zum Ausbau des »Raumes der Freiheit« beizutragen und damit die für den inneren Zusammenhalt Europas entscheidende Entwicklung der Kohäsionskräfte zu unterstützen. Befragt man unter diesem Gesichtspunkt die Ziele der Union (Art. 3 Verfassungsentwurf), so fällt auf, dass als erstes konkretes Ziel »ein Europa der nachhaltigen Entwicklung auf der Grundlage eines ausgewogenen Wirtschaftswachstums« genannt wird. Die Union soll sich »eine in hohem Maße wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft« zum Ziel setzen, die »Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt« anstrebt. Ein hohes Maß an Umweltschutz und Verbesserung der Umweltqualität sowie der Förderung wissenschaftlichen und technischen Fortschritts sind weitere Ziele der Union. Sie will soziale Ausgrenzung und Diskriminierung bekämpfen und soziale Gerechtigkeit und sozialen Schutz, die Gleichstellung von Frau und Mann, die Solidarität zwischen den Generationen und den Schutz der Rechte des Kindes fördern, ebenso wie den wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalt und die Solidarität zwischen den Mitgliedsstaaten.

Bezieht man den Teil II, »Die Charta der Grundrechte der Union«, in die Betrachtung ein, so fällt auf, dass sie, insbesondere unter dem Titel IV »Solidarität«, stark durch die Rechte der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer und Ziele der sozialen Sicherheit geprägt sind. Selbst der rechtliche, wirtschaftliche und soziale Schutz der Familie wird im wesentlichen unter Bedingungen des Berufslebens behandelt.

Der Verfassungsentwurf lässt so in weiten Teilen erkennen, dass er die Europäische Union noch immer in erster Linie als eine Wirtschafts- und Sozialunion sieht. Er folgt damit der Tendenz, die in den letzten Jahren auch in den Beschlüssen des Europäischen Rates ihren Niederschlag findet.

Dies gilt vor allem für den sogenannten Sondergipfel von Lissabon im Jahre 2000. Dort wird der Weg in die Zukunft mit einem neuen strategischen Ziel beschrieben, das sich die Union für die kommenden zehn Jahre gesetzt hat: »Das Ziel, die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum der Welt zu machen – einem Wirtschaftsraum, der fähig ist, ein dauerhaftes Wirtschaftswachstum mit mehr und besseren Arbeitsplätzen und einem größeren sozialen Zusammenhalt zu erzielen.« Zur Erreichung dieses Zieles wird eine globale Strategie verkündet, die die Union in die Lage versetzen soll, wieder die Voraussetzungen für Vollbeschäftigung zu schaffen und den regionalen Zusammenhalt in der Europäischen Union zu stärken. Nicht nur Wachstumsziele werden formuliert, die sich inzwischen als unrealistisch erwiesen haben, sondern auch Vollbeschäftigungsziele, die an der Wirklichkeit des Arbeitsmarktes ebenso vorbeigehen wie an seinen voraussichtlichen Entwicklungstendenzen.

Tatsächlich verbinden sich die seit Lissabon von der Europäischen Union verfolgte Politik und der Verfassungsentwurf mit der allgemeineren Tendenz, die Erfahrungen des Industriezeitalters und der Industriegesellschaft auch für die Zukunft festzuschreiben. Diese Erfahrungen sind jedoch schon heute vielfach nicht mehr gültig. In Zukunft werden sie weiter an Bedeutung verlieren. Wenn der Verfassungsvertrag in Kraft treten wird, wird deshalb ein wichtiger Teil seiner Normen von der Wirklichkeit überholt sein. Das gilt in besonderer Weise für die Welt der Arbeit. Der Verfassungsvertrag wird dann weniger die arbeitende Bevölkerung schützen als die gesellschaftlichen Besitzstände, in denen die überholte Wirklichkeit der Industriegesellschaft fort dauert. Das kann jedoch nicht im Sinne einer europäischen Verfassung sein.

Dass der Verfassungsvertrag den bisher vorwiegend wirtschaftspolitischen Charakter der europäischen Integration nicht überwindet, sondern in ihren Zielen und auch an anderen Stellen praktisch fortschreibt, wird sich als eines der großen Probleme der weiteren politischen Integration der Europäischen Union erweisen. Im Grunde wiederholt sich auf der Ebene des Verfassungsentwurfs der für die Mitgliedsstaaten ebenso wie für die bisherige europäische Integrationspolitik kennzeichnende Irrtum, der Staat könne wirtschaftliche Entwicklungen, Vollbeschäftigung und Wachstum nicht nur planen, sondern auch mit staatlichen Mitteln gewährleisten.

Das Risiko einer solchen Politik liegt darin, dass sie zu tiefen Enttäuschungen und damit zu einer Verringerung der Legitimation der Europäischen Union zur Gestaltung der Zukunft führen muss. Nicht zuletzt unter dem Eindruck des deutschen Integrationsprozesses habe ich seit vielen Jahren davor gewarnt, die Integrationskräfte in erster Linie von wirtschaftlichen und sozialen Wachstums- und Wohlstandsversprechungen zu erwarten. Eine Europäische Union, die als höchste Ziele Vollbeschäftigung, die Erwerbstätigkeit von rund 70 % der erwerbsfähigen Bevölkerung, Wirtschaftswachstum, zunehmenden Wohlstand und umfassende soziale Sicherheit verspricht, macht ihren Bestand von ihrer Fähigkeit abhängig, diese Ziele auch zu verwirklichen. Ist sie dazu nicht in der Lage, beeinträchtigt sie nicht nur ihre politische Autorität und Legitimation. Sie gefährdet vor allem den inneren Zusammenhalt der Union und verstärkt die Tendenz der Europäer, sich wieder stärker ihren Staaten und deren vermeintlicher Fähigkeit zuzuwenden, sie vor den Folgen nicht eingelöster europäischer Versprechen zu schützen.

Wenn wir eine historisch dauerhafte Integration Europas anstreben, müssen wir uns deshalb beizeiten die Frage vorlegen, was Europa zusammenhalten wird, wenn die wirtschafts- und sozialpolitischen Versprechungen nicht – oder nicht in vollem Maße – eingelöst werden können. Die Frage, was Europa zusammenhält, gewinnt damit in Zeiten wirtschaftspolitischer und sozialpolitischer Spannungen und Krisen besondere Bedeutung. Dass es zu solchen Spannungen und Krisen in den nächsten Jahren und Jahrzehnten kommen kann, ist offensichtlich. Wir müssen mit ihnen rechnen. Wenn wir uns vor diesem Hintergrund anschicken, uns im geeinten Europa eine Verfassung zu geben, sind wir deshalb gut beraten, die Verfassung nicht vorwiegend mit wirtschaftlichen und sozialen Versprechungen auszustatten. Wir sollten in ihr vielmehr die Grundlagen für die Antwort auf die Frage sehen, was Europa auch dann zusammenhält, wenn ökonomische und soziale Versprechungen es nicht können.

IV

Für die weitere politische Arbeit in Europa heißt dies, nicht nur nach weiteren Kräften der politischen Integration und Kohäsion zu suchen, sondern aus der noch immer bestehenden Fragilität des europäischen Zusammenhalts Schlussfolgerungen für die gegenwärtige und zukünftige

europäische Politik zu ziehen. Vor diesem Hintergrund könnten dem inneren Zusammenhalt der Europäischen Union besondere Gefahren aus der Fortsetzung der Politik des Sozialstaates erwachsen, die in wichtigen Mitgliedsstaaten wie Deutschland, Frankreich und Italien zu einer praktisch unkontrollierten Ausdehnung der Staatsverschuldung und zu einer ständigen Zunahme staatlicher Interventionen geführt hat. Beide lähmen die wirtschaftlichen Kräfte und schwächen den Staat und seine Institutionen als Folge der Überdehnung seiner Zuständigkeiten. Sie verschaffen damit den Sonderinteressen einen wachsenden Einfluss auf die Ressourcenallokation. Sie erhöhen schließlich das sozialpolitisch bedingte Konfliktpotential.

Diese Fehlentwicklung würde durch die Erweiterung der Europäischen Union eine besondere Dynamik gewinnen. Mit ihr werden zehn Staaten Mitglied der Europäischen Union, in denen die Sozialpolitik als Herrschaftsmittel besonders weit entwickelt und die Fähigkeiten breiter Bevölkerungsschichten zur Übernahme von Eigenverantwortung besonders unterentwickelt sind. Ähnlich bedeutsam erscheint mir die Gefahr, dass die bürokratisch vermittelte Identität Europas die Kräfte und Wertgewissheiten überlagern und lähmen könnte, aus denen sich letztlich die Einheit der Union und ihre Legitimation ableiten, gemeinsam verfasste Gemeinschaft aller Bürger der Union zu sein.

Jeder Bürokratie – und vornehmlich auch der europäischen im Bündnis mit den Bürokratien der Mitgliedsstaaten – wohnt die Tendenz inne, sich von der materiellen Legitimation des Staates zu lösen und zum Selbstzweck zu werden, zum vermeintlich eigentlichen Gerüst inneren staatlichen Zusammenhalts und innerer Sinngebung. Mit dieser Eigenschaft lebt die Bürokratie in ständigem Konflikt mit den vorkonstitutionellen Kräften, die dem staatlich verfassten Ganzen seine eigentliche Berechtigung ebenso verleihen wie die Ziele, denen es zum Wohle des Bürgers zu dienen verpflichtet sein sollte. Bürokratien, die sich aus ihrer dienenden Funktion lösen, mutieren vom Diener zum Herren, zur anonymen Herrschaft ohne nachvollziehbare und persönlich verortete Verantwortung für die Konsequenzen ihres Handelns. Einen inneren Zusammenhalt, der auf gemeinsamen Überzeugungen beruht, können sie in dem Gemeinwesen, in dem sie wirken, nicht hervorbringen.

Eine tragfähige Identität Europas, ein nachhaltiger innerer Zusammenhalt der Mitgliedsstaaten und ihrer Bürger, lässt sich nur gewährleisten,

wenn man die beginnende Ausbildung eines europäischen Gemeinschafts-sinnes nicht überfordert, sondern pfleglich behandelt. Dies gilt vor allem für den Versuch, den inneren Zusammenhalt der Union der Solidarität der Mitgliedsstaaten und ihrer Bürger für europäische Anliegen anzuvertrauen. Wer auf Solidarität als Kohäsionskraft setzt, muss zweierlei bedenken: Zum einen wird es Solidarität zwischen den Mitgliedsstaaten der Union nur in dem Umfang geben, in dem deren Interessen übereinstimmen. Divergierende Interessen zwischen Mitgliedsstaaten lassen sich nur schwer durch Solidaritätsappelle überwinden. Soweit in staatlich verfassten Gemeinschaften Solidarität durch Gesetze wirksam begründet werden soll (kollektive Solidarität), setzt dies einen inneren Zusammenhalt des Gemeinwesens voraus, der stark genug ist, die mit dem staatlichen Solidaritätszwang verbundenen Belastungen zu verkraften. Mit anderen Worten: Gesetzlich begründete Solidaritätspflichten schaffen keine innere Kohäsion des Gemeinwesens, sondern setzen sie voraus. Aus diesem Grunde muss die Europäische Union mit der Inanspruchnahme der Bürger unter Gesichtspunkten europäischer Solidarität behutsam umgehen. Im übrigen gehört es zu den Grundlagen der Bürgergesellschaft, dass sie um ein ausgewogenes Verhältnis zwischen personaler und kollektiver Solidarität bemüht ist. Die Bereitschaft zur personalen Solidarität gehört ebenso zu den Grundelementen einer Bürgergesellschaft wie die Bereitschaft zur verantworteten Freiheit. Wird diese Bereitschaft von den Protagonisten staatlich verfügbarer Solidarität geleugnet, dann leugnen sie zugleich die Möglichkeit einer Bürgergesellschaft.

Das führt uns zurück zu einer prinzipiellen Erkenntnis, die auch für den Einigungsprozess Europas und seinen inneren Zusammenhalt relevant ist: Das beste Bindeglied der Union sind *gemeinsame Interessen*. Die beste Ausgestaltung liegt in einer wirklichen Begrenzung der europäischen Institutionen auf die europäischen Essentialia, der Verzicht auf überbordende Reglementierung, auf offene oder verdeckte Erweiterung der Zuständigkeiten, auf eine Behinderung der Entfaltung von Vielfalt mit der Berufung auf die Notwendigkeit einheitlicher Regelungen und auf alle Arten vor-mundschaftlichen Regierens.

Der Verfassungsentwurf trägt zu diesen Einsichten nur in begrenztem Umfang bei. Deshalb wird er von den Bürgern kaum als eine wirkliche Neugestaltung der Europäischen Gemeinschaft begriffen, soweit sie von ihm überhaupt Kenntnis nehmen. Eine politische Debatte, die diesen Na-

men verdient, hat es jedenfalls in der Europäischen Union über den neuen Verfassungsvertrag noch nicht gegeben. Ohne diese Debatte werden wir auch die Einsichten in die Kräfte nicht vertiefen können, auf die wir angewiesen sein werden, wenn Europa auf Dauer als politische Union Bestand haben soll.

Heather Grabbe
HAT SOLIDARITÄT IM ERWEITERTEN EUROPA
NOCH EINE CHANCE?¹

Durch ihre Erweiterung auf 25 Mitgliedsstaaten – denen womöglich bald weitere folgen – wird die Europäische Union ihren Charakter ändern. Aus einem Klub mehr oder weniger wohlhabender Staaten wird dann eine echte kontinentale Gemeinschaft. Wie aber wird die Grundlage für das Zusammenleben dieser Staaten aussehen? Mehr als je zuvor in den letzten 200 Jahren sind die Länder Europas einander ähnlich geworden, fast überall herrschen Demokratie und Marktwirtschaft. Aber auch wenn Freiheit, Demokratie und Marktwirtschaft Werte sind, in denen alle Länder die notwendige Voraussetzung für ein gedeihliches Zusammenleben innerhalb der EU erblicken, so sind sie doch nicht hinreichend. Was die Union über diese Werte hinaus braucht, ist Solidarität.

Jede Gemeinschaft, die derart rasch wächst, tut sich indes schwer, ein starkes Gefühl der Solidarität zu entwickeln. »Warum«, so lautet eine gängige Frage der Alteingesessenen, »sollen wir mit unserem Geld zahlen, um den Neuankömmlingen unter die Arme zu greifen?« Dabei ist es völlig gleich, ob es sich bei der Gemeinschaft um ein kleines Dorf oder um den größeren Teil des Kontinents handelt. Solange der Mitgliederstatus in einer Gemeinschaft eindeutig festgelegt ist, fällt es allen Beteiligten leichter zu akzeptieren, dass sie einander helfen sollten. Wächst eine Gemeinschaft allerdings so rasant, dass die Mitglieder keinen Überblick, geschweige denn eine Kontrolle über diesen Prozess haben, dann lässt bei ihnen auch das Gefühl dafür nach, dass es um eine gemeinsame Sache geht. Bei den Bürgern einiger europäischer Länder ist ein solcher Einstellungswandel unübersehbar, insbesondere dort, wo sie mit einem raschen Zustrom neuer Zuwanderer konfrontiert sind oder ihn fürchten. In vielen Ländern war in den letzten zehn Jahren bei Wahlen zumal auf kommunaler Ebene die Behauptung zu hören, Zuwanderer und Asylsuchende erhielten unberechtigterweise Sozialleistungen.

Auch auf EU-Ebene sind solche Reaktionen auf die bevorstehende Erweiterung zu beobachten. Wie sollen die Menschen Solidarität mit anderen EU-Bürgern empfinden, wenn diese in so entfernten Städten wie Porto und Lublin oder Thessaloniki und Narva wohnen? Viele Bürger in den derzeit noch 15 Mitgliedsländern lassen bei der Aussicht auf die baldige Erweiterung der EU, die auf einen Schlag ein Drittel neue Mitglieder haben wird, die deutlich ärmer sind als die »Alteuropäer«, ihren Resentiments freien Lauf. Wer derzeit Zuwendungen aus den diversen Fonds des EU-Haushalts erhält – wie etwa die französischen Bauern oder die ärmsten Regionen Spaniens –, möchte begreiflicherweise, dass das auch so bleibt. Die Empfänger von Mitteln aus dem Strukturfonds der EU verweisen gern auf den »statistischen Effekt« der Erweiterung: kein Spanier wird auf Grund der Erweiterung plötzlich reicher, und trotzdem wird es vielen Regionen Spaniens im Vergleich zum EU-Durchschnitt unversehens besser gehen, weil eben dieser Durchschnitt durch den Beitritt der ärmeren neuen Mitglieder sinken wird.

Allerdings ist das Problem der Solidarität nicht nur eine Frage des EU-Haushalts. Es reicht weitaus tiefer. In den letzten fünfzig Jahren ist Solidarität so etwas wie ein emotionaler Kitt innerhalb der EU gewesen. Auch wenn einzelne Mitgliedsländer in der Vergangenheit häufig eher ihr Eigeninteresse herausgekehrt haben, teilten sie doch die allgemeine Haltung, dass es so etwas wie einen *esprit communautaire* geben müsse, und hielten an der Überzeugung fest, dass die EU-Politik dem Interesse aller dienen müsse. Diese Haltung lässt sich auch in den neuen Mitgliedsstaaten beobachten. Freilich könnte es sehr wohl sein, dass die Bereitschaft eines Landes, für seine Nachbarn Opfer auf sich zu nehmen, mit der Erweiterung der Gemeinschaft und der Verschärfung des Wettbewerbs schwindet. Schon bei den Beitrittsverhandlungen und den Vorgesprächen für die nächste Haushaltsrunde war von Altruismus kaum noch etwas zu bemerken.

In den letzten zehn Jahren haben die Mitgliedsländer in zunehmendem Maße aus den unterschiedlichsten Gründen ihr Eigeninteresse bekundet. Deutschland, traditionell der Zahlmeister der Union, finanzierte den Löwenanteil der EU-Projekte. Auch gegenwärtig beträgt der Anteil des Landes am EU-Haushalt immer noch mehr als ein Fünftel des Gesamtbudgets. Seit der Wiedervereinigung 1990 gerieten indes die öffentlichen Finanzen Deutschlands aufgrund der Kosten und wirtschaftlichen Folgen, welche

die Integration der neuen Bundesländer mit sich brachte, unter einen zuvor nie gekannten Druck. Und so kam es, dass sich die »Nettozahlerdebatte« ganz oben auf der politischen Agenda wiederfand; zugleich äußerten immer mehr Deutsche Zweifel an der traditionellen Rolle ihres Landes. Die Bereitschaft der deutschen Öffentlichkeit, aus Solidarität mit den ärmeren Mitgliedern der Union für diese finanziell geradezustehen, hat dementsprechend abgenommen. Und es ist wenig wahrscheinlich, dass sie nach der Erweiterung wieder zunimmt, wie man etwa bei Abschluss der Beitrittsverhandlungen im Dezember 2002 sehen konnte, als sich die deutsche Regierung weigerte, für die neuen Mitglieder zusätzliches Geld aus dem eigenen Haushalt bereitzustellen.

Auch die neuen Mitglieder werden nach ihrem Beitritt unter einen bislang nicht gekannten finanziellen Druck geraten.² Schon vor dem tatsächlichen Beitritt haben denn auch Oppositionspolitiker und Presse in mehreren Beitrittsländern gefordert, ihre Regierungen sollten bei der EU finanziell mehr für sie herausholen. Wo immer in Europa eine Regierung derzeit behauptet, im Sinne des *esprit communautaire* zu handeln, muss sie damit rechnen, zuhause von einer aufgebrachten Presse gefragt zu werden, warum sie nicht das nationale Interesse vertrete.

Im folgenden sollen die Auswirkungen der Erweiterung auf die Solidarität in dreifacher Perspektive untersucht werden. Zunächst im Hinblick auf die politische Atmosphäre, die sich in den kommenden Jahren wegen der schwierigen Verhandlungen nach dem Beitritt im Mai 2004 verschlechtern dürfte. Der zweite Aspekt betrifft die wirtschaftlichen Disparitäten, die zunehmen werden, weil ärmere Länder der Union beitreten. Und schließlich sollen die in Europa auftretenden gesellschaftlichen Veränderungen und ihre Auswirkungen auf die Solidarität innerhalb der einzelnen Mitgliedsstaaten betrachtet werden.

Wandel der politischen Atmosphäre

Der Sinn der EU-Bürger für Solidarität wird zwangsläufig von der politischen Atmosphäre beeinflusst, die in der Gemeinschaft vorherrscht. Die ersten Jahre nach der Erweiterung werden turbulente Jahre für die europäische Politik sein, die nicht gerade von lauten Solidaritätsbekundungen gekennzeichnet sein dürften. Die zehn Beitrittsländer werden das ausgeglichene Machtgefüge der fünfzehn jetzigen EU-Mitglieder durcheinander-

bringen. Als Verhaltensmuster wird sich die energische Verteidigung des jeweiligen nationalen Interesses durchsetzen.

Wenn im Mai 2004 die freundlichen Begrüßungsworte an die Adresse der neuen Mitglieder verklungen sein werden, wird eine Auseinandersetzung über die am heftigsten umstrittenen Fragen der Europäischen Union anstehen. Der Beitritt erfolgt nämlich zu einem Zeitpunkt, da die EU letzte Hand an die Formulierung ihrer neuen Verfassung legt und über so knifflige Fragen wie die Stimmenverteilung und die Mittelzuweisungen zu entscheiden hat. Schon auf der Regierungskonferenz vom 4. Oktober 2003 stritten die 25 Länder ausgiebig über die Reform der Institutionen. Klar ist, dass Polen dabei sein Stimmengewicht so eifrig verteidigt wie Spanien und einen größeren Stimmenanteil bei den politischen Entscheidungen im Europäischen Rat und in der Kommission fordert. Nur wenige Monate nach dem Beitritt wird die erweiterte Union mit den Beratungen über die Mittelvergabe aus ihrem zentralen Haushalt beginnen, denn die derzeitige Regelung läuft im Jahr 2006 aus. Der Ton dieser Auseinandersetzungen dürfte alsbald an Schärfe zunehmen. Die Alteuropäer werden versuchen, an ihren überkommenen Rechten festzuhalten – Spanien etwa an den Regionalhilfen und Großbritannien an seinem Rabatt. Demgegenüber werden die neuen mittel- und osteuropäischen Mitgliedsstaaten energisch um weitere Haushaltsmittel kämpfen. Die Neuen wollen einen Ausgleich für das haben, was sie bei den Beitrittsverhandlungen eingebüßt hatten, bei denen die fünfzehn Altmitglieder ihren ganzen Einfluss geltend machten, um 90 Prozent der Haushaltsmittel in der eigenen Kasse zu behalten.

Mit ihrem Beitritt werden die zehn neuen Mitglieder mit Stimm- und Vetorecht ausgestattet sein und verständlicherweise den Wunsch hegen, diese Rechte auch voll und ganz auszuschöpfen, um sicherzustellen, dass sie bei den zukünftigen Verhandlungen besser abschneiden. Gleichzeitig werden die Altmitglieder nichts unversucht lassen, um ihre angestammten Privilegien zu erhalten. Dieses Gemenge aus Abwehrhaltung auf seiten der Altstaaten und Unmutgefühlen auf seiten der neuen Mitglieder wird zu noch mehr und noch schärferen Auseinandersetzungen führen als in der Vergangenheit – und dementsprechend den Sinn für Solidarität unter den beteiligten Ländern noch mehr dämpfen. Die Kämpfe dürften allein schon deswegen mit Erbitterung ausgetragen werden, weil ihr Ergebnis für viele Jahre verbindlich sein wird. So werden etwa durch die Haushaltsregelung die Ansprüche der einzelnen Länder bis zum Jahre 2013 festgeschrieben,

und die neue Verfassung entscheidet über die jeweiligen Stimmenanteile bei künftigen Verhandlungen.

Zugleich werden Verhandlungen innerhalb der EU schwieriger werden, denn jeder der zehn neuen Mitgliedsstaaten ist ein unbeschriebenes Blatt beim diplomatischen Poker. Dagegen kennen sich die fünfzehn derzeitigen EU-Partner sehr gut. Bei Beginn einer Verhandlungsrunde hatte bislang jeder eine recht gute Vorstellung von der Haltung seiner Partner sowie von dem Widerstandspotential, das er gegenüber der eigenen Position von der anderen Seite zu gewärtigen hatte. Dadurch aber, dass fortan zwei Drittel zusätzliche Player mit am Verhandlungstisch sitzen, wird das Kräftespiel nachhaltig verändert. Wo bislang bestimmte Probleme – wie etwa die Reform der Gemeinsamen Agrarpolitik – zu einer Pattsituation geführt hatten, könnten die neuen Mitglieder, indem sie sich für die eine oder die andere Seite entscheiden, aus der Sackgasse herausführen. Zu vielen Themen haben die Regierungen dieser Länder noch keine feste Position, daher ist abzusehen, dass sie von dieser oder jener Fraktion hofiert werden.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass die neuen Mitglieder einen »Ostblock« bilden werden, indem sie etwa häufig in gleicher Weise abstimmen. Zwar haben sie ein gemeinsames Interesse daran, den EU-Haushalt im Sinne einer Politik zu beeinflussen, die ihnen ein wirtschaftliches Gleichziehen mit den fünfzehn alten Mitgliedsländern ermöglicht, sind doch die meisten von ihnen erheblich ärmer. Bei der Mehrzahl der Fragen jedoch wird jedes Land für sich kämpfen, so dass sich wechselnde Bündnisse der neuen mit den alten Mitgliedern ergeben werden – und diese Allianzen werden sich je nach dem gerade anstehenden Thema verschieden gestalten. Da die neuen Mitgliedsstaaten zudem keine jahrzehntelangen Partnerschaften kennen, wie sie etwa für die sechs Gründerstaaten der EU – insbesondere die deutsch-französischen Beziehungen und die Gruppe der Benelux-Länder – kennzeichnend sind, wird auch dies ihre Bereitschaft beeinflussen, eine Politik der Solidarität zu entwickeln.

Zunahme der wirtschaftlichen Disparitäten

Bei den Auseinandersetzungen in Sachen Solidarität stand oft das Geld im Mittelpunkt. Das wird auch nach dem Beitritt so sein. Seit 1989 haben sich die Einkommensunterschiede in ganz Europa vergrößert. Und obwohl das Wirtschaftswachstum in den beitriftswilligen Ländern zugenommen hat,

klafft nach wie vor eine gewaltige Wohlstandslücke zwischen ihnen und dem Rest der EU. Das Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt der EU liegt derzeit bei durchschnittlich 20.500 Euro, während es in Tschechien nur 11.380, in Ungarn 10.384 und in Polen 8.061 Euro beträgt. Allerdings haben die reichsten ostmitteleuropäischen Länder die ärmsten Mitglieder der Gemeinschaft eingeholt: Das Bruttoinlandsprodukt Sloweniens liegt pro Kopf inzwischen höher als das Griechenlands.

Quer durch Ostmitteleuropa schwanken wirtschaftliche Leistungskraft und Einkommen stark. So befinden sich die Tschechische Republik, Ungarn, Polen, die Slowakei und Slowenien mit ihrem Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt mittlerweile in einer Größenordnung von einem bis zwei Dritteln des EU-Durchschnitts, während alle übrigen Länder weniger als ein Drittel des EU-Durchschnitts aufweisen. In Slowenien etwa, dem reichsten Beitrittsland, beträgt das Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt mehr als 15.000 Euro, während es in Bulgarien und Rumänien gerade bei einem Drittel davon liegt.

Darüber hinaus gibt es beträchtliche Ungleichheiten unter den Regionen der ostmitteleuropäischen Länder, weshalb man auch nicht nur die jeweils nationalen Durchschnittsgrößen für Einkommen und Beschäftigung im Blick haben darf. Die regionalen Arbeitslosenraten weisen erhebliche Unterschiede auf, während die Einkommen im Einzugsgebiet der Hauptstädte in der Regel weit über dem Landesdurchschnitt liegen. Städte mit raschem Wachstum wie Budapest, Prag und Warschau kommen schon jetzt nicht mehr als Empfänger von Mitteln aus den großen regionalen Hilfsfonds der EU in Betracht. So liegt zum Beispiel in Prag das Durchschnittseinkommen bei 119 Prozent des EU-Durchschnitts.

Wie rasch sich die ökonomischen Unterschiede zwischen alten und neuen Mitgliedsstaaten verringern werden, dürfte davon abhängen, ob die Anwärterstaaten in ihrer Wirtschaftskraft schneller wachsen als die jetzige EU. Die Europäische Bank für Wiederaufbau und Entwicklung schätzt, dass diese Länder im Durchschnitt langfristig auf jährliche Wachstumsraten von 4 bis 7 Prozent kommen können.³ Um dieses Ziel zu erreichen, braucht es aber einerseits hohe Investitionen und andererseits ein schnelles Produktivitätswachstum. Die Weltbank ist dagegen zu der Einschätzung gelangt, dass die Spitzenländer unter den Beitrittskandidaten noch 20 Jahre von den Durchschnittseinkommen der EU entfernt sind. In diesem Zeitraum werden allerdings auch die EU-Einkommen weiter steigen, so dass

eine Angleichung nur durch ein rascheres Wachstum möglich wird oder erheblich mehr Zeit braucht, unter Umständen mehr als 40 Jahre.⁴

Angesichts dieser Prognosen steht die erweiterte EU vor dem Problem, noch für einen langen Zeitraum mit deutlichen Einkommensunterschieden zwischen den Ländern leben zu müssen. Man wird neue Haushaltsposten finden müssen, um die Disparitäten bei Einkommen und Beschäftigung zwischen den Städten und Regionen der erweiterten EU abzuschwächen. Dies ist umso dringender, als die Ungleichheit ebenso sehr soziale und politische wie ökonomische Folgen haben wird.

Die Politik der Gemeinschaft ist von ihrem Ansatz her darauf ausgerichtet, das Problem der Disparitäten anzugehen, sind doch im Haushalt der EU finanzielle Mittel zugunsten der armen Regionen vorgesehen. Allerdings wird mehr als die Hälfte des Budgets für Zuschüsse an die Landwirtschaft ausgegeben, die eher den reicheren Bauern zugute kommen und den Wettbewerb verzerren. Eine solche Politik ist eigentlich nicht länger zu verantworten, aber bei den Haushaltsauseinandersetzungen zwischen den einzelnen Mitgliedsstaaten sind die ursprünglichen Ziele der Agrarpolitik inzwischen aus dem Blick geraten. Statt den Wettbewerb im Agrarsektor zu stärken, betreibt die EU eine Politik der Protektion. Viele Menschen in Europa können nicht einsehen, warum die Bauern bevorzugt werden als die einzige soziale Gruppe, die direkte Hilfen aus Brüssel bezieht. Warum soll die Solidarität der europäischen Steuerzahler gerade den Bauern gelten und nicht auch den Stahlarbeitern, Bergleuten oder kleinen Ladenbesitzern?

Die EU kann es sich wegen der Erweiterung, aber auch wegen der Liberalisierung des Welthandels und wegen des Widerstands der Verbraucher gegen eine zunehmend industrialisierte Landwirtschaft nicht leisten, eine grundlegende Reform ihrer Agrarpolitik weiter auf die lange Bank zu schieben. Die nächsten Jahre werden daher Gelegenheit bieten, die gemeinsame Agrarpolitik zu überdenken und danach zu fragen, wie ihre Ziele – Hilfe für arme Bauern und ländliche Gebiete – besser zu erreichen sind.

Angesichts der auch nach der Erweiterung sich vertiefenden Einkommensunterschiede werden die Europäer ebenso die Ziele der Struktur- und Kohäsionsfonds neu zu bestimmen haben. Wem wollen wir helfen? Von manchen Ökonomen ist zu hören, nur Staaten mit weniger als 70 Prozent des durchschnittlichen BIP in der EU sollten Mittel aus dem Strukturfonds erhalten. Der englische Finanzminister hat gefordert, dass zum Beispiel

reichere EU-Länder überhaupt keine Regionalbeihilfen aus dem EU-Haushalt bekommen, sondern statt dessen auf Eigenmittel zurückgreifen sollten.⁵ Dazu würde dann auch Polen gehören. Aber in einigen der neuen EU-Staaten werden die regionalen Gegensätze gewaltig sein, und auch bei den Arbeitslosenzahlen wird es enorme regionale Unterschiede geben. In einigen Gebieten Polens – wie etwa in Warschau – ist das durchschnittliche Bruttoinlandsprodukt beträchtlich, und von daher wäre die Behauptung absurd, hier investiere man in die ärmsten Regionen Europas. Insofern der Strukturfonds dazu gedacht ist, die Einkommensniveaus einander anzugleichen, müssten einige Regionen der neuen Mitgliedsstaaten von Leistungen aus dem Fonds ausgenommen werden. Generell müsste die EU ihre regionalen Beihilfen den ärmsten Regionen der erweiterten Union zukommen lassen, unabhängig davon, in welchem Land sich diese Regionen befinden. Nur dadurch kann sichergestellt werden, dass politische Maßnahmen, mit denen die Solidarität unter den Europäern gestärkt werden soll, nicht durch einen Kuhhandel zwischen den Regierungen unterlaufen werden.

Die neuen Mitgliedsstaaten werden auch nach ihrem Beitritt für mehrere Jahre keinen vollen Zugang zum EU-Haushalt haben, und ebenso wird es fast zehn Jahre dauern, bis sie auf der gleichen Grundlage wie die fünfzehn derzeitigen EU-Mitglieder in den vollen Genuss des Agrarfonds kommen. Angesichts dieser Regelung stellt sich die Frage, ob die Beitrittsstaaten nicht Mitglieder zweiter Klasse sein werden; das kann natürlich auch dazu führen, dass sie für den nächsten EU-Haushalt tiefgreifende Änderungen fordern. Für die erweiterte EU wäre auch das eine Gelegenheit, grundsätzlich darüber nachzudenken, wie sie in Zukunft mit wirtschaftlicher Ungleichheit und ländlicher Entwicklung verfahren will. Die Empfehlungen des Sapir-Berichts⁶ enthalten viele nützliche Hinweise zu diesem Thema, insbesondere im Hinblick auf die Anpassung der Haushaltsziele an die EU-Leitlinien der Agenda von Lissabon für eine langfristige Wettbewerbsfähigkeit.

Die europäischen Länder können ihren Wohlstand langfristig nur dann bewahren, wenn sie in gemeinsamer Anstrengung ihre jeweiligen Volkswirtschaften so weiterentwickeln, dass sie im internationalen Wettbewerb mithalten können. Gute Wirtschaftspolitik ist gute Sozialpolitik und umgekehrt. Bei dieser Aufgabe kann allerdings die EU behilflich sein, indem sie eine bessere Wirtschaftspolitik in den Mitgliedsländern fördert – zum

Beispiel durch eine Evaluierung der Fortschritte bei der Reform ihrer Volkswirtschaften – und indem sie sicherstellt, dass der einzelne Markt für alle Mitgliedsstaaten gleiche Bedingungen bietet.

Exkurs: Welche Zukunft hat das europäische Sozialmodell?

Am deutlichsten unterscheiden sich die Europäer von den Amerikanern in ihrer Einstellung zu sozialer und ökonomischer Ungleichheit und in ihrer Überzeugung, dass es Aufgabe des Staates sei, etwas dagegen zu tun. In diesem Punkt sind sich die neuen Mitglieder mit den alten einig, in deren Gesellschaften in der Zeit des Kommunismus relativ geringe Einkommensunterschiede herrschten. Auch sie streben ein Gleichgewicht zwischen Wettbewerbsfähigkeit und sozialem Zusammenhalt an.

Viele Europäer haben die Befürchtung, die europäischen Gesellschaften könnten durch Globalisierung und den internationalen Kapitalismus allmählich auseinanderfallen und die Kluft zwischen den Besitzenden und den Ärmeren könnte immer größer werden. Andere vertreten demgegenüber die These, dass Liberalisierung und wachsende Wettbewerbsfähigkeit für die europäischen Volkswirtschaften die einzige Chance darstellen, den Wohlstand der europäischen Länder auf lange Sicht zu erhalten. Viele beneiden die USA um die Dynamik ihrer Wirtschaft, andere sehen die Gefahr, dass die mit dem Kapitalismus à la USA verbundenen sozialen Verwerfungen auf Europa übergreifen könnten.

Einer der größten Erfolge der EU ist die Schaffung eines einheitlichen Marktes aus 15 Ländern mit einer Wirtschaftsleistung, die der der Vereinigten Staaten Paroli bieten kann. Nach der Erweiterung wird der Markt auf nahezu eine halbe Milliarde Verbraucher angewachsen sein. Ziel der Aufhebung von Barrieren gegen einen freizügigen Verkehr der Produktionsfaktoren war es, Europas internationale Wettbewerbsfähigkeit zu stärken. Wenn die europäischen Unternehmen zu mehr Innovation und Effizienz gezwungen werden – so war damals die Überlegung –, dann könnten sie im internationalen Wettbewerb besser bestehen. Doch auch wenn viele Europäer sich für die Marktwirtschaft aussprechen, so sind sie doch nicht zwangsläufig für eine Marktgesellschaft.

Die Sozialpolitik der EU nimmt sich weitgehend planlos aus, weil die sozialen Angelegenheiten größtenteils auf nationaler, regionaler oder kommunaler Ebene abgehandelt werden. Allerdings hat sich die Gemeinschaft

allgemeineren Themen zugewandt, wie etwa der Frage der sozialen Ausgrenzung oder der Bekämpfung der Diskriminierung – mit gemischtem Erfolg, wie man freilich sagen muss. Auf jeden Fall ist dies ein Politikbereich, der nach der Erweiterung von 2004 weiterentwickelt werden sollte.

Wie solidarisch werden Europas Bürger in der Zukunft sein? Sozialer Wandel und die EU

Unabhängig von der offiziellen Agenda der EU stehen sowohl die alten wie die neuen Mitgliedsländer angesichts des sozialen Wandels ihrer Gesellschaften vor großen Herausforderungen. Schon jetzt leben in vielen Mitgliedsstaaten der EU Immigrantengruppen von beträchtlicher Größe. In Großbritannien und den Niederlanden konnten die Migranten weitgehend erfolgreich integriert werden, obgleich auch hier, wie die Rassenunruhen in Nordengland vor zwei Jahren gezeigt haben, nach wie vor Spannungen vorhanden sind. Zudem werden Fragen der Zuwanderung und Staatsbürgerschaft in den letzten Jahren zunehmend von populistischen Rechtsparteien in Frankreich, Österreich, Norwegen, Dänemark und den Niederlanden politisch ausgebeutet und sind damit zu einem festen Bestandteil der politischen Agenda geworden. In Deutschland hat in den späten 90er Jahren die Frage, ob den »Gastarbeitern« die deutsche Staatsbürgerschaft gewährt werden solle, die politische Klasse gespalten, und die Suche nach einem neuen Zuwanderungsgesetz war schwer und langwierig.

Europa hat mit sinkenden Geburtenraten zu kämpfen und braucht daher eine starke Einwanderung, um über eine ausreichende Zahl junger Arbeitskräfte zu verfügen, die die Volkswirtschaft in Gang halten und für die Rentenzahlungen an eine alternde Bevölkerung aufkommen. Ähnliches ist in den Ländern der Beitrittskandidaten zu beobachten. Noch ist es nur wenigen geläufig, aber schon bald könnte Osteuropa zu einer Region der Nettoimmigration werden. Die Gewerkschaften in Deutschland und Österreich hegen die Befürchtung, die Migration der Arbeitskräfte im Gefolge der Erweiterung werde für die EU den Verlust von Arbeitsplätzen mit sich bringen. Aber derartige Befürchtungen werden sich in fünf bis acht Jahren von selbst erledigt haben, weil die europäischen Länder (die neuen Mitgliedsstaaten eingeschlossen) höchstwahrscheinlich auf dem Weltmarkt um Facharbeiter konkurrieren werden.

Die Länder Europas behandeln ihre Minderheiten nach ganz unterschiedlichen politischen Gesichtspunkten, wobei die Spanne der Maßnahmen von der Integration über die Assimilation bis zur Diskriminierung reicht. Seit der Eiserne Vorhang gefallen ist und durch das Schengener Abkommen ein Territorium für Reisen ohne Pass geschaffen wurde, nimmt die Mobilität der Menschen eher noch zu. Damit hat sich eine neue Landkarte für den freien Personenverkehr in Europa ergeben. Manche Grenzen sind jetzt leichter zu überschreiten, andere sind zu Schranken für die Einreise geworden. Diese Veränderungen nötigen zu der Frage, ob eine erweiterte EU nicht womöglich gemeinsamer Regelungen im Hinblick auf Migration und Asyl bedarf, damit für Migranten künftig in allen europäischen Ländern die gleichen Einreise- und Arbeitsbedingungen gelten.

Mit dem sozialen Wandel sind in zunehmendem Maße auch Fragen des Arbeitsmarktes verknüpft. So fordern etwa Arbeitgeber, die einen Mangel an hochqualifizierten Facharbeitern beklagen, ihre Regierungen auf, mehr Arbeitserlaubnisse für Nicht-Europäer auszustellen. Aber diese Arbeiter wollen häufig ansässig werden und ihre Familien mitbringen, was neue Herausforderungen für den sozialen Zusammenhalt mit sich bringt. Dasselbe gilt für den bereits erwähnten Zuzug junger Arbeitskräfte, der zur Lösung des Problems beitragen könnte, dass in den meisten europäischen Ländern die Bevölkerung überaltert ist und die Geburtenraten abnehmen. Diese Bevölkerungsbewegungen in und nach Europa werden mit großer Wahrscheinlichkeit langfristige Auswirkungen auf die Sozialstruktur haben.

Es stellt sich die Frage, auf welche Weise Nutzen aus der Dynamik gezogen werden kann, wie sie der wachsenden kulturellen Diversität und dem sozialen Wandel entspringt, und wie eine hinreichend stabile gesellschaftliche Solidarität sichergestellt werden kann, damit die ethnisch bzw. ökonomisch unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen sich nicht einander entfremden. Die jüngste Vergangenheit hat gezeigt, wie leicht in manchen Ländern die Angst der Menschen vor Veränderungen, vor dem Anderen und vor dem Wettbewerb von der extremen Rechten instrumentalisiert werden kann, indem sie Immigranten und Minderheiten für die sozialen Probleme verantwortlich macht. Eine der größten Leistungen der EU in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war es, die Bevölkerungen durch wirtschaftliche Integration über Grenzen hinweg zusammenwachsen zu lassen, so die Spannungen abzubauen und jeden Vorwand für einen bewaffneten Konflikt zu beseitigen. Im 21. Jahrhundert könnte die größte Her-

ausforderung darin bestehen, die Spannungen zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen innerhalb nationalstaatlicher Grenzen abzubauen.

Im Zusammenhang mit den demographischen und sozialen Veränderungen wirft die Erweiterung zudem die Frage auf, wer eigentlich Europäer ist, und damit stellt sich das Problem der europäischen Identität. Nach ihrer Erweiterung wird die EU neue Nachbarn haben, Länder, die ärmer sind als derzeit die EU-Mitglieder. Die Menschen in der Ukraine, in Weißrussland und Russland sehen sich ebenfalls als Europäer, die bald in Nachbarschaft zur EU leben werden. Viele EU-Bürger empfinden allerdings wenig Solidarität mit ihren neuen Nachbarn, die ihrer Unterstützung bedürften, um zu mehr Stabilität und Wohlstand zu gelangen. Es besteht die Gefahr, dass die erweiterte Union zu einer »Festung Europa« wird, wenn nämlich die Politik, die die EU an ihren Außengrenzen betreibt, die Isolation der Länder, die vor der Tür stengelassen wurden, verschärft, und ihnen Solidarität verweigert.

Schlussfolgerungen

Solidarität beruht auf einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und zeigt sich in der Praxis gegenseitiger Hilfe. Ohne die Vorstellung eines allen gemeinsamen Ziels sind die Menschen zu einer solchen Hilfe kaum bereit. Die wohlhabenderen europäischen Länder werden den ärmeren nicht aus reinem Idealismus beispringen, vielmehr sollten sie es in der Einsicht tun, dass sie ihrem eigenen Interesse am besten durch die Verfolgung gemeinsamer Ziele dienen. Die EU wurde ins Leben gerufen, weil die auf diesem dicht bevölkerten Kontinent lebenden Menschen zu einer Zusammenarbeit finden müssen und weil ihr Schicksal eng aneinander gebunden ist. Solidarität entspringt auch der Einsicht, dass die Welt groß und komplex und Europa nur ein kleiner Teil von ihr ist.

Aus unserer Analyse lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen:

1. In den Beratungen über die nächste Haushaltsperiode ab 2007 sollten die Mitgliedsstaaten – also auch die neuen Mitglieder – unvoreingenommen darüber nachdenken, welche Politik die erweiterte EU für die Zukunft braucht. Sie sollten sich dabei nicht von der früheren Vergabep Praxis leiten lassen, sondern sich eine Reihe politischer Ziele setzen, die auf die neuen

Herausforderungen für den wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhalt nach der Erweiterung abgestimmt sind.

2. Solidarität ist keine Einbahnstraße. Die ärmeren EU-Staaten sollten daher Solidarität unter Europäern nicht einfach unter dem Motto betrachten: »Die Wohlhabenden helfen den Armen.« Vielmehr sollten sie sich fragen, was sie selbst beitragen können, und das heißt: Sie müssen die Fähigkeit entwickeln, die Hilfen der EU vernünftig einzusetzen. Irland und Portugal haben das Geld der EU sehr überlegt verwendet, und das hat ihrer Wirtschaft gut getan, während Griechenland über Jahre versäumt hat, die EU-Gelder für eine Modernisierung seiner Wirtschaft zu nutzen. Die osteuropäischen Länder sollten aus den Erfolgen wie Misserfolgen lernen, um die Mittel der EU bestmöglich einzusetzen.

3. Europa unterliegt bereits jetzt starken demographischen Veränderungen, und Einwanderung ist nötig, damit das Wachstum unserer Volkswirtschaften gesichert werden kann. Die Politik in Europa hat daher die Aufgabe, den Menschen zu erklären, dass Einwanderung in ihrem ureigenen Interesse liegt. Ebenso muss sie zu europaweit gültigen, gemeinsamen Regelungen finden, mit denen legale Wege für eine gesteuerte Migration eröffnet und ein weiteres Anwachsen des Menschenhandels unterbunden werden – Regelungen, die sicherstellen, dass Einwanderer, die sich im Land niederlassen wollen, in die Gesellschaft integriert und nicht aus ihr ausgeschlossen werden.

4. Solidarität beginnt vor der eigenen Haustür. Alle europäischen Länder suchen derzeit die richtige Balance zwischen der Wettbewerbsfähigkeit ihrer Volkswirtschaften und dem inneren Zusammenhalt ihrer Gesellschaften. Sie stehen vor denselben politischen Herausforderungen bei der Reform des Rentensystems, der Sozialleistungen und des Gesundheitswesens. Zwar ist es sinnvoller, die damit anstehenden politischen Maßnahmen auf nationaler Ebene statt über die europäischen Institutionen einzuleiten, aber die Union kann den Ländern dabei helfen, ihre Erfahrungen auf diesen Gebieten auszutauschen und die jeweils beste Lösung zu finden.

In den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde die Integration Westeuropas durch die Erfahrung des Krieges und die kommunistische Bedro-

hung vorangetrieben. Heute ist der Krieg für die meisten Europäer nur noch eine ferne Erinnerung, und die kommunistische Bedrohung ist Geschichte. Die Völker Europas brauchen fortan einen anderen Grund, um an einem Strang zu ziehen. Und dieser Grund ist unser gemeinsames Schicksal. Während des Kalten Krieges konnten die Probleme, die in einem Teil des Kontinents aufgetreten waren, gegenüber dem Rest abgeschirmt werden, weil Grenzposten die Menschen an der freien Bewegung hinderen und Wirtschaftskontakte durch Handelsschranken und wechselseitiges Misstrauen eingeschränkt waren. Jetzt aber sind die Grenzen offener, und die Volkswirtschaften sind stärker integriert. Krieg, Instabilität und Armut in einem Teil des Kontinents haben Auswirkungen auf alle übrigen Teile. Nur wenn jedes Land mit seinen Nachbarn im Geist der Solidarität zusammenarbeitet, kann es die Sicherheit und den Wohlstand seiner Bürger wahren.

Aus dem Englischen von Rolf Schubert

Anmerkungen

- 1 Das vorliegende Papier fußt auf einem Artikel, den die Verfasserin gemeinsam mit Henning Tewes geschrieben hat und der im Juni 2002 in der *Gazeta Wyborcza* veröffentlicht wurde.
- 2 Vgl. Heather Grabbe, »The Copenhagen Deal for Enlargement«, in: *CER Policy Brief*, Centre for European Reform, London 2002 (www.cer.org.uk).
- 3 Vgl. EBWE, *Transition Report*, Europäische Bank für Wiederaufbau und Entwicklung, London 1999.
- 4 Vgl. Weltbank, *World Development Report*, World Bank, Washington DC 1997.
- 5 Vgl. Britisches Finanzministerium e.a., *A Modern Regional Policy for the United Kingdom*, HMSO, London 2003.
- 6 *An Agenda for a Growing Europe: Making the EU Economic System Deliver*. Report of an Independent High-Level Study Group established on the initiative of the President of the European Commission and chaired by André Sapir (http://europa.eu.int/comm/lisbon_strategy/pdf/sapir_report_en.pdf).

Jacques Rupnik
ERWEITERUNG LIGHT?

Der Begriff der Solidarität ist aus der Geschichte der europäischen Sozialideen, insbesondere ihrer christlichen und sozialistischen Traditionen, nicht wegzudenken. Der kommunistische Ge- und Missbrauch des Worts sollte es jedoch nachhaltig in Verruf bringen. Solidarität galt fortan weithin als Synonym für die Privilegien der herrschenden Kaste, und die sogenannte »brüderliche Hilfe« äußerte sich zuvörderst in der Besetzung von Ländern, die einem anderen Sozialismusverständnis anhängen. Doch dann – und das ist die erste Ironie der Geschichte – gab die polnische Arbeiterbewegung von 1980 der Solidarität ihren guten Namen zurück und rettete sie vor der *Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei* (ein Name, bei dem einem *Solidarnosc*-Mitglied jedes einzelne Wort als blanke Lüge erscheinen musste). Die Rehabilitierung des Solidaritätsbegriffs durch Lech Walesas Anhänger und Jozef Tischners Schriften¹ war für ganz Europa von Bedeutung, und wenn die Europäische Union heute Inspiration sucht, so wäre die Tradition von *Solidarnosc* keine schlechte Quelle.

Die zweite große Ironie der Geschichte liegt darin, dass nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Polen ausgerechnet unter dem Banner einer Gewerkschaft namens Solidarität die freie Marktwirtschaft der Chicago-Schule eingeführt wurde. Eine dritte Ironie lieferte die Geschichte schließlich mit dem EU-Gipfel von Kopenhagen am 13. Dezember 2002: Das Datum des Beschlusses zur Osterweiterung der Union fiel auf den Jahrestag von General Jaruzelskis Schlag gegen *Solidarnosc* im Dezember 1981. Der polnische Ministerpräsident Leszek Miller konnte der Versuchung nicht widerstehen und beschwor den langen Weg »von der polnischen *Solidarnosc* zur europäischen Solidarität«. Aus seinem Munde klang der Slogan irgendwie hohl. Zum einen war Miller selbst kein Freiheitskämpfer, sondern Teil des kommunistischen Parteiapparats, der die *Solidarnosc*-Bewegung zerschlug. Zum anderen war von »europäischer Solidarität« in Kopenhagen nirgends die Rede. Vielmehr erfuhren die Öffentlichkeiten Europas an diesem historischen Tag, dass sich hinsichtlich der EU-Erweiterung die Sicht der Buchhalter durchgesetzt hatte.

Mit der Frage nach den Kosten des Vorhabens und den Bedingungen für die Aufnahme neuer Mitglieder stellen sich zwei für die Zukunft entscheidende Probleme: Wird die Union für Osteuropa tun können, was ihr in Südeuropa mit solch beeindruckendem Erfolg gelungen ist? Und welchem Schicksal sieht die spezifisch europäische Sozial- und Wirtschaftsordnung in der erweiterten Union entgegen? Die erste Frage weckte bei den Neumitgliedern Ängste und Kritik; die zweite Frage sorgt vor allem unter den »alten« Mitgliedstaaten für Beunruhigung.

Europäische Solidarität und asymmetrische Integration

Die Bemühungen der ostmitteleuropäischen Länder, wieder Anschluss an Westeuropa zu finden, waren nicht nur durch den Wunsch motiviert, zur Gemeinschaft der demokratischen Nationen zu gehören: Man erwartete sich auch Modernisierung und Solidarität. Das spanische Modell hatte in den Köpfen der politischen Elite Polens (und anderer Länder) nicht nur deshalb paradigmatischen Stellenwert eingenommen, weil Spanien den Übergang zur Demokratie auf dem Verhandlungswege geschafft hatte, sondern auch deshalb, weil die EU einen maßgeblichen Beitrag geleistet hat, um das rückständige Land nach 40 Jahren Diktatur in eine moderne prosperierende Nation und ein vollwertiges Mitglied der Europäischen Union zu verwandeln. Wird sich diese Erfolgsstory im Hinblick auf die neuen Beitrittskandidaten wiederholen lassen? Die Antwort lautet wahrscheinlich nein, jedenfalls gewiss nicht im selben Ausmaß.

Ein Blick auf die bescheidene Höhe der zur Verfügung stehenden Mittel mag dies erhellen. Die zehn neuen EU-Mitglieder mit einer Gesamtbevölkerung von 75 Millionen Einwohnern umfassen knapp ein Drittel des EU-Territoriums, erwirtschaften jedoch weniger als 5 Prozent des EU-Bruttosozialprodukts. Nimmt man die in Kopenhagen beschlossenen Beitrittsbedingungen beim Wort, so bestehen nur geringe Aussichten, dieses Ungleichgewicht in absehbarer Zeit zu korrigieren. Die geplanten Gesamtausgaben für den Zeitraum 2004-2006 belaufen sich auf 40 Milliarden Euro, wovon über ein Drittel abzuziehen ist, teils weil die Neumitglieder ja selbst Beiträge leisten, teils weil sie Schwierigkeiten haben dürften, sich für die EU-Regionalfonds zu qualifizieren. Eine Untersuchung aus Jacques Delors Denkfabrik »Notre Europe« gelangt denn auch zu dem Schluss, dass »die für die zehn Beitrittskandidaten vorgesehenen Gelder in keiner

Weise vergleichbar sind mit der weit großzügigeren und weitsichtigeren Unterstützung, die Spanien und Portugal (Mitte der 80er Jahre) gewährt wurde«.²

Damit ergeben sich drei Probleme. Zum einen stellt sich die Frage, ob sich das vorherrschende Konzept einer »Erweiterung *light*« durchhalten lässt. Kann man die EU um eine ganze Gruppe armer Länder vergrößern, ohne die sakrosankte Doktrin in Frage zu stellen, der EU-Haushalt dürfe 1,27 Prozent des EU-Bruttosozialprodukts nicht überschreiten (derzeit liegt der Anteil bei knapp 1 Prozent)? Anders gefragt: Kann man zugleich an den gegenwärtigen Grenzen des Haushalts und am Prinzip der Solidarität festhalten? Wenn man eine Überbelastung des EU-Budgets vermeiden will, muss wohl der Budgetmechanismus reformiert werden, nicht nur im Hinblick auf die Distribution von Mitteln. Dies würde voraussetzen, dass das Europaparlament nicht nur bei ihrer Verwendung, sondern auch bei ihrer Einhebung ein Wörtchen mitzureden hätte.

Zum anderen ist die Solidaritätsfrage untrennbar verbunden mit einer Reform der EU-Politik. Dies bezieht sich sowohl auf die Gemeinsame Agrarpolitik (GAP) als auch auf die sogenannten Strukturfonds. Obwohl nur 4 Prozent der EU-Bevölkerung in der Landwirtschaft arbeiten und diese lediglich 2 Prozent des Bruttosozialprodukts erwirtschaften, verschlingt die EU-Agrarpolitik 45 Prozent des gemeinsamen Haushalts. Wenn diese Politik schon nicht um der Solidarität in der erweiterten Union Willen reformiert wird, so sollte zumindest die Solidarität mit den Drittweltländern, die Zugang zum EU-Markt suchen, hinreichenden Anreiz bieten, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Und drittens geht es um die Stärkung und Neubestimmung der »EU-Kohäsionspolitik«. Eine Sachverständigengruppe unter Leitung von André Sapir legte dem Vorsitzenden der EU-Kommission im Juli 2003 einen Bericht vor, der sich mit deutlichen Worten für eine Neuausrichtung der Kohäsionspolitik nach Osten ausspricht, um denjenigen unter die Arme zu greifen, die die Hilfe am nötigsten brauchen.³ Das Nachsehen hätten in diesem Fall die derzeitigen Hauptnutznießer dieser Politik, namentlich Spanien, das über ein Drittel der Fondsgelder einstreicht, und Griechenland (rund ein Fünftel), aber auch Portugal und Irland. Genau diejenigen aber, die in den vergangenen zwanzig Jahren am meisten von der EU-Solidarität profitiert haben, zeigen sich nun am wenigsten gewillt, die Fondsgelder mit den ärmeren Verwandten in Ostmitteleuropa zu teilen.

Die Osterweiterung der Union ist ein Fall von asymmetrischer Integration. Die Asymmetrie erleichterte den Transfer von Normen und eine Angleichung des Institutionengefüges, nicht aber einen vergleichbaren Transfer an Ressourcen. Insofern räumt man der Regulierungsfunktion der EU einen ungleich höheren Stellenwert ein als ihrer Umverteilungsfunktion. Doch gerade diese Funktion wird den Neumitgliedern wohl nur dann als legitim erscheinen, wenn sie mit einem gewissen Maß an Umverteilung einhergeht. Ansonsten könnten Zyniker leicht zu dem Schluss gelangen, dass umso mehr reguliert wird, je weniger zum Verteilen da ist.

Die europäische Sozial- und Wirtschaftsordnung nach der Erweiterung

Es ist eine weitverbreitete Auffassung, dass die europäische Sozial- und Wirtschaftsordnung mit ihrer Verbindung von Wettbewerbsfähigkeit und Solidarität ein wesentlicher Bestandteil der Identität und des Zusammenhalts der Union sei und dass diese Ordnung sie dem Wesen nach vom amerikanischen (bzw. angelsächsischen) Modell der freien Marktwirtschaft unterscheide.⁴ In der Tat scheinen die europäischen Antworten auf die Herausforderungen der Globalisierung von der Überzeugung getragen, dass bestimmte Bereiche des gesellschaftlichen Lebens wie Gesundheit, Bildung, Umwelt und Kultur nicht ausschließlich den Marktkräften überlassen werden dürfen. Und historisch lässt sich argumentieren, dass der europäische Einigungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg parallel zur Herausbildung des Sozialstaats bei den EU-Mitgliedern verlief.⁵ Tatsächlich aber prägt das europäische Sozialmodell eher die Identität der Mitgliedstaaten als die der Union selbst. Sozialwissenschaftler wie Claus Offe vertreten sogar die Ansicht, die EU trage nicht wenig zur Erosion des Wohlfahrtsstaats bei. Dass dem so sei, befürchtet die Bevölkerung vor allem in den nördlichen Mitgliedstaaten, wie die kürzlichen Referenden in Dänemark und Schweden zeigten. Daher die Frage, welcher Zukunft dieses Sozialmodell angesichts der Herausforderungen von Globalisierung und EU-Erweiterung entgegenseht.

Weit verbreitet ist in dieser Hinsicht die Annahme oder Befürchtung, dass die ostmitteleuropäischen Neumitglieder, die als freie Marktwirtschaftler in den letzten zehn Jahren damit beschäftigt waren, die Überreste des Staatssozialismus zu beseitigen, wohl kaum die Neigung verspüren, sich mit der europäischen Sozial- und Wirtschaftsordnung zu identifizie-

ren, wie sie die westeuropäischen Sozial- und Christdemokraten aufgebaut haben. Dass sich Leszek Balcerowicz und Vaclav Klaus beim Übergang zum Kapitalismus nicht von Jacques Delors oder dem SPD-Manifest inspirieren ließen, sondern von Milton Friedman und Margaret Thatcher, ist offensichtlich. Und der Grund, warum die meisten Neumitglieder die EU-Regulierung in Sachen Steuerpolitik und Sozialnormen eher ablehnen, liegt darin, dass sie ihre komparativen Kostenvorteile für potentielle Westinvestoren verständlicherweise nicht verlieren wollen.

Wer sich darüber Sorgen macht, dem sei gesagt, dass das Vorbild des »rheinischen Kapitalismus« angesichts Nullwachstum und 10 Prozent Arbeitslosigkeit keines mehr ist. Die einzige Möglichkeit, das europäische Modell zu bewahren, besteht darin, es nach Osten auszuweiten, und die einzige Möglichkeit, dies zu bewerkstelligen, besteht darin, es im Westen zu reformieren.

Zwei Faktoren könnten Schritte in diese Richtung erleichtern. Die meisten Gründe, weshalb es im Gebälk des in der Nachkriegszeit aufgebauten Wohlfahrtsstaats kracht, sind sowohl in den alten als auch in den neuen EU-Mitgliedstaaten anzutreffen: Bevölkerungsrückgang, Kostenexplosion im Gesundheitswesen, Finanzierungslücken im Rentensystem. Die Einwohnerzahl geht in Tschechien und Ungarn ebenso zurück wie in Spanien oder Italien, und der Reformdruck ist in allen Ländern gleichermaßen hoch. Nicht weniger wichtig ist, dass sich die unterschiedliche Politik in den alten und neuen Mitgliedstaaten nicht in einer entsprechenden Haltung der jeweiligen Öffentlichkeit widerspiegelt. Dem Bericht 2003 des »Pew Global Attitudes Project« zufolge gibt es in Fragen des Verhältnisses von Markt und sozialem Sicherungsnetz zahlreiche Berührungspunkte zwischen der ostmitteleuropäischen und der westeuropäischen Öffentlichkeit.⁶ Hier wie dort ist die »soziale Marktwirtschaft« keineswegs abgeschrieben, wenn auch die Notwendigkeit ihrer Reform unbestritten ist.

Das alte europäische Sozialmodell ist brüchig geworden. Es zu reformieren oder vielmehr neu zu erfinden, setzt eine Neudefinition dessen voraus, was Solidarität am Anfang des 21. Jahrhunderts bedeuten könnte. Eine Chance hat Solidarität wohl nur als gemeinsame Anstrengung der alten und der neuen Unionsmitglieder.

Erosion der Solidarität und politische Bindung

Die historische Abfolge, die Thomas H. Marshall mit Blick auf die westlichen Demokratien skizzierte – zivile Rechte und Rechtsstaatlichkeit im 18. Jahrhundert, politische Rechte und repräsentative Demokratie im 19. Jahrhundert, soziale Rechte und Wohlfahrtsstaat auf solidarischer Grundlage im 20. Jahrhundert – ist auch für den europäischen Einigungsprozess von Relevanz: vom *acquis communautaire* über das Streben nach mehr demokratischer Legitimation auf Unionsebene bis zu einer solidarischen Union, die das Gefälle zwischen den Mitgliedsstaaten durch Umverteilung mindert.

Doch dieses Entwicklungsmuster zerfällt seit dem Ende des Kalten Kriegs zusehends, auch und gerade was die Binnensolidarität zwischen Arm und Reich innerhalb der einzelnen Staaten anbelangt. Nachlassende Binnensolidarität war ein, wenn auch nicht der entscheidende Grund für die Spaltung Jugoslawiens und der Tschechoslowakei. Der Populismus in den Alpenländern – Bossis Lega Nord in Italien ebenso wie Blochers SVP in der Schweiz und Haiders FPÖ in Österreich – lehnt unter anderem auch Umverteilungsmaßnahmen zugunsten benachteiligter Ausländer ab. Derselbe Trend zeigt sich im Bereich der Solidarität nach außen. Die nachlassende Motivation, Entwicklungsländern zu helfen, veranschaulicht dies zur Genüge.

Vor diesem Hintergrund ist die Erosion von Solidarität innerhalb der erweiterten Union zu sehen. In Westeuropa lassen sich hierfür mehrere Gründe anführen, angefangen von dem Mangel an Vision und Führungskraft bei den europäischen Spitzenpolitikern, die nicht in der Lage sind, ein langfristiges Projekt für Europa zu formulieren und die neuen EU-Länder als Bereicherung anzusehen, bis hin zu einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, die mit engstirnigem Egoismus ihre korporatistischen Interessen verteidigen.

Halten wir hier kurz inne und blicken zurück. Vielleicht kann man sagen, dass es einen Zusammenhang zwischen Solidarität und existentieller Krise gibt. 1945 war den Menschen in Europa klar, dass es so nicht weitergehen konnte. Zwei Weltkriege hatten in kurzem Abstand den Kontinent verwüstet, Frankreich und Deutschland hatten in weniger als einem Jahrhundert drei Kriege geführt. Etwas musste geschehen. In Jean Monnets Memoiren »Erinnerungen eines Europäers« können wir nachlesen, wie

Adenauer auf das Projekt einer Kohle- und Stahlunion reagierte. Nachdem Monnet ihm das Projekt erläutert hatte, sagte Adenauer: »Ich sehe ihr Unternehmen in seiner höchsten Bedeutung – es gehört in den Bereich der Moral.«⁷ Adenauer hatte sofort das verbindende Potential dieses von seinem Gegenstand her so profanen Abkommens gesehen. Er hatte verstanden, dass es darum ging, die Logik des Machtgleichgewichts zu überwinden und Versöhnung anzustreben. Und heute ist es wiederum die Logik der Versöhnung, die wir überwinden müssen. Für die neuen Mitglieder der Union, für die neuen Generationen reicht Versöhnung als Legitimation nicht mehr aus. Wir brauchen heute andere Legitimationsquellen, und Solidarität, wie immer wir sie definieren, stellt hier ein wesentliches Element dar.

Ich bedaure es tief, dass meiner Generation nicht gelungen ist, was die meiner Eltern vollbrachte. Der Fall der Berliner Mauer markierte eine neue existentielle Krise des Kontinents, doch waren wir nicht imstande, aus dem Ende des Kalten Kriegs einen ähnlichen Nutzen zu ziehen wie einst die Gründerväter der Europäischen Union aus dem Ende des Zweiten Weltkriegs. 1989 hätten die Politiker in Westeuropa sagen können: Wir machen die Rückkehr des »anderen« Europa zu unserer Priorität, und das erfordert Solidarität, auch finanzielle. Sie hätten dieses Unternehmen »in seiner höchsten Bedeutung« sehen können. Und es *gab* jenen historischen Augenblick des Enthusiasmus und Engagements, eine echte Freude über die unerwartet eröffnete Chance zur Wiedervereinigung – es *gab* die Gunst der Stunde, welche die Politiker hätten ergreifen können, hätten sie denn eine Vision gehabt.

Aber auch die ostmitteleuropäische Seite hat ihren Beitrag zur Erosion der Solidarität geleistet:

1. Wer sich als engagierter Anhänger der freien Marktwirtschaft positioniert, macht es sich mit seinem Plädoyer für europaweite Umverteilung im Gespräch mit westeuropäischen Politikern (von der westeuropäischen Öffentlichkeit zu schweigen) nicht unbedingt leichter.

2. Während die Beitrittskandidaten die NATO vor allem als auf gemeinsamen Werten beruhende politische Institution betrachten, sehen sie in der EU in erster Linie einen ökonomischen Verband. Das macht es nicht sonderlich glaubwürdig, die EU zur Solidarität aufzurufen.

3. Angesichts der Tatsache, dass die ostmitteleuropäischen Länder in den vergangenen zehn Jahren kaum Solidarität untereinander gezeigt haben,

erscheint ihr Plädoyer für Solidarität auf der Ebene der Union nicht recht überzeugend. Werden die Neumitglieder für verstärkte Solidarität mit den ärmeren Balkanländern – den künftigen Beitrittskandidaten – eintreten, wenn sie erst einmal in der Union sind? Solidarität wäre in diesem Fall wohl dringender nötig denn je, nicht nur aus moralischer Verpflichtung, sondern auch aus wohlverstandem Eigeninteresse.

4. Solidarität basiert letztlich immer auf politischer Bindung. Indem sich die EU-Kandidaten (zusammen mit einigen Altmitgliedern) während der transatlantischen Krise um den Irak-Krieg – dessen Meriten hier dahingestellt seien – so resolut gegen das »alte Europa« wandten und auf die Seite der USA stellten, haben sie den politischen Konsens der Europäischen Union untergraben. Der Augenblick der europäischen Vereinigung wurde damit zugleich zu einem Moment der Spaltung. Zu den unmittelbaren Folgen gehörte, dass sowohl die Bereitschaft zur Unterstützung der EU-Erweiterung in der westeuropäischen Öffentlichkeit als auch der politische Wille zu (konkreter) Solidarität mit den neuen Mitgliedstaaten nachließen. Die Sicherheitsinteressen der ostmitteleuropäischen Länder mögen an der Seite der USA gut aufgehoben sein, doch ihre wirtschaftlichen Interessen lassen sich langfristig am besten in der EU vertreten. Es scheint, dass den ostmitteleuropäischen politischen Eliten die Tragweite ihrer Position nicht ganz bewusst war.

Die Umverteilung im Rahmen der EU-Süderweiterung (rund 5 Prozent des BSP) wird sich bei der Osterweiterung wahrscheinlich nicht in diesem Umfang wiederholen. Damals beruhte Umverteilung nicht nur auf hehren Ideen über Solidarität mit Ländern, die lange Jahre der Diktatur hinter sich hatten, sondern auch auf der Macht kleiner Neumitglieder, große EU-Projekte zu blockieren. Mit der Osterweiterung und der EU-Verfassung realisiert die Union ihr letztes Großprojekt. Das Ende solcher Projekte und die Abschaffung des Zwangs zur Einstimmigkeit und damit die Verunmöglichung von Erpressungsmanövern läutet wohl auch das Ende von Umverteilung in großem Maßstab ein.

Meinungsverschiedenheiten über die Höhe der Umverteilung oder hinsichtlich der Ausgestaltung der gemeinschaftlichen Institutionen sind im politischen Alltagsgeschäft der Europäischen Union völlig normal. Anlass zur Besorgnis über die künftige Entwicklung besteht am Vorabend der EU-Erweiterung im Mai 2004 jedoch insofern, als sich die jeweiligen Differenzen in Fragen der transatlantischen Beziehungen, des vom euro-

päischen Konvent ausgearbeiteten Verfassungsentwurfs und der Europäischen Sozial- und Wirtschaftsordnung gegenseitig verstärken können. Wenn wir ein gespaltenes Europa vermeiden wollen und wenn die Idee der Solidarität auch in Zukunft das europäische Projekt auszeichnen soll, dann ist es von einiger Bedeutung, dass sich die drei Problemfelder in der Wahrnehmung der politischen Eliten und der Öffentlichkeit nicht verquicken.

Aus dem Englischen von Bodo Schulze

Anmerkungen

- 1 Zu Person und Werk Jozef Tischners und zur Idee der Solidarität vgl. die Beiträge von Krzysztof Michalski und Charles Taylor in *Transit* 20 (2000/2001). (Anm. d. Red.)
- 2 Daniel Vaughan-Whitehead, *L'élargissement de l'Union Européenne: Une fuite en avant?*, Policy paper nr. 5, September 2003, S. 8 (Notre Europe, www.notre-europe.asso.fr).
- 3 *An Agenda for a Growing Europe: Making the EU Economic System Deliver*. Report of an Independent High-Level Study Group established on the initiative of the President of the European Commission and chaired by André Sapir, July 2003 (http://europa.eu.int/comm/lisbon_strategy/pdf/sapir_report_en.pdf).
- 4 Vgl. Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris 1992.
- 5 Vgl. Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris 2002.
- 6 »Views of a Changing World, June 2003«, Washington (www.people-press.org).
- 7 Jean Monnet, *Erinnerungen eines Europäers*, Baden Baden 1988, S. 394.

Janos Matyas Kovacs

ZWISCHEN RESENTIMENT UND INDIFFERENZ Solidaritätsdiskurse vor der EU-Erweiterung

Glaubt irgend jemand noch an die Solidarität zwischen den »zwei Europas«?

Eines ist sicher: Auch Leute, die meinen, das Konzept europäischer Solidarität sei zweideutig und werde überstrapaziert, reden gerne über sie. Ich fürchte, auch ich gehöre zu dieser Gruppe. Meine einzige Entschuldigung ist, dass ich Solidarität nicht predige, sondern nur den Solidaritätspredigten anderer zuhöre. Acht ehemals kommunistische Länder werden in Kürze der Europäischen Union beitreten und damit Teil dessen werden, was sie so lange als »den Westen« glorifiziert oder dämonisiert haben. Und wie bei den früheren EU-Erweiterungen ist auch dieses Mal der Solidaritätsdiskurs ein wesentlicher Bestandteil des dabei inszenierten Übergangsrituals. Eigentlich müsste man dieses Ritual mit kühlem Kopf einer unparteiischen Analyse unterziehen. Aber als osteuropäischer Bürger kann ich nicht versprechen, diesem Erfordernis voll gerecht zu werden.

Mein Beitrag beschäftigt sich mit den rivalisierenden Interpretationen, die die beiden Hälften Europas mit »wahrer« Solidarität verbinden. Ich werde im folgenden zwei dominante Diskurse idealtypisch unterscheiden, den romantischen (»östlichen«) und den pragmatischen (»westlichen«), wobei ersterer auf eher altruistischen, letzterer auf eher utilitaristischen Erwägungen beruht. Die überdeutliche Bipolarität der Realtypen dieser Diskurse, wie sie in Deutschland etwa im sprichwörtlichen Konflikt zwischen »Ossis« und »Wessis« zum Ausdruck kommt,¹ rechtfertigt meines Erachtens mein Vorgehen, das Simplifikationen frönt und gegen alle möglichen Wissenschaftsstandards verstößt.² Ich argumentiere mit einem primitiven Zwei-Akteure-Modell und benutze die Worte »Osten« und »Westen« zur Repräsentation sehr unterschiedlicher Handlungssubjekte: die beteiligten Länder; Brüssel und die EU-Mitgliedstaaten; die alten und die neuen Mitglieder; die Kandidaten und die »Ausgeschlossenen«; die Eliten und die breite Bevölkerung; die Regierungs- und die Oppositionsparteien;

Politik, Wirtschaft und die Wissenschaft; etc. Meine Untersuchung zur Solidarität bewegt sich darüber hinaus in einem schwer definierbaren transnationalen Bezugsrahmen, das heißt, ich erforsche ein Feld, auf das nicht umstandslos übertragen werden kann, was zur Analyse von Umverteilungspraktiken auf nationaler Ebene, in sozialen Gruppen oder in Familien an Methoden entwickelt wurde.³ Glücklicherweise muss ich nicht die tatsächlich praktizierte Solidarität zwischen den beiden Akteuren bewerten, sondern »nur« die zugrundeliegenden Differenzen im Solidaritätsverständnis herausarbeiten.

Eine Überraschung

Im Kommunismus war Solidarität eher ein Thema für schwarzen Humor als Gegenstand gelehrter Untersuchungen. Ein altruistisches Verständnis transnationaler Solidarität war unter Bedingungen »erzwungener Solidarität« schlicht unvorstellbar. Schon der Name des *Rats für gegenseitige Wirtschaftshilfe* und die sowjetische Parole *druzhiba narodov* gaben genügend Anlass zu Sarkasmus. Hier mein Lieblingswitz über »sozialistische Brüderlichkeit«: »Ein russischer und ein ungarischer Soldat finden während eines gemeinsamen Manövers eine Tafel Schokolade. Sie haben großen Hunger. Sagt der russische Soldat feierlich: ›Wir wollen sie brüderlich teilen.‹ ›Gott behüte‹, antwortet da der Ungar, ›teilen wir sie halbe-halbe.‹« Die Botschaft ist klar: Wo Solidarität nichts als eine Farce ist, wird gleiches Teilen zur einzigen praktikablen Form von Gerechtigkeit. In Osteuropa brauchte man dieses Prinzip bis zur Entstehung von *Solidarnosc* in keiner Weise zu nuancieren.⁴

Diese Spielart des Anti-Kommunismus war für mich eine große Herausforderung. Als ungarischer Ökonom hatte ich mich von der sozialistischen Marktwirtschaft ab- und dem liberalen Kapitalismus zugewandt und sah nicht ein, weshalb ich auf halbem Wege, bei einer ziemlich korporatistischen Version der sozialen Marktwirtschaft, stehen bleiben sollte. Die Gedankenwelt von *Solidarnosc* wurzelte in der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts, gleich, ob marxistisch, anarchistisch oder christsozial, und legte den Schwerpunkt auf den Schutz und die Emanzipation des schwächeren Teils der Gesellschaft. Im Laufe der Revolutionen von 1989 gewann dieser Solidaritätsbegriff abermals transnationale Bedeutung, insbesondere mit Blick auf die ostdeutschen Flüchtlinge und die rumänischen Rebellen.

Die innere Stimmigkeit des polnischen Anti-Kommunismus und sein auf den gesamten Ostblock ausstrahlender Sieg machten es mir damals unmöglich, Solidarität à la *Solidarnosc* mit einer resignierten Geste unter der Rubrik »Sozialromantik« abzuhaken.

Indes schwand die Anziehungskraft »nicht erzwungener Solidarität« in unserer Region erstaunlich rasch (irgendwann zwischen den ersten internen Streitigkeiten von *Solidarnosc*, der Abwicklung der ehemaligen DDR und dem Ausbruch des Kriegs in Jugoslawien), und so kehrte ich zu meinem gewohnheitsmäßigen Misstrauen gegenüber angeblichen altruistischen transnationalen Beziehungen zurück, worauf auch immer sie sich berufen mögen. Begriffe wie Realpolitik, Geostrategie, Interessen der Supermächte und dergleichen schienen mir weit tragfähiger als Konzepte von europaweiter oder transatlantischer Brüderlichkeit.

Zu meiner Überraschung musste ich im Laufe meiner Beschäftigung mit der zeitgenössischen Ideengeschichte Osteuropas feststellen, dass der Solidaritätsbegriff im Kontext der EU-Erweiterung wiederaufgelebt ist. Es war weniger dieses Wiederaufleben, das mich erstaunte, als die Tatsache, dass sich beiderseits des einstigen Eisernen Vorhangs zwei rivalisierende Solidaritätsdiskurse herausgebildet haben, die sich, wie in einem Gespräch zwischen zwei Schwerhörigen, gegenseitig hochschaukeln, ohne zu einer Verständigung zu führen.

Um ein aktuelles Beispiel zu nehmen: Bei meiner Arbeit an einer vergleichenden Studie über acht Länder, die sich mit deren Wirtschaftskulturen im Spannungsfeld zwischen Ost und West befasst,⁵ stelle ich jeden Tag aufs neue verwundert fest, wie sehr die Erzählungen unserer Interviewpartner von ihrer jeweiligen Vorstellung von europäischer Solidarität geprägt sind, gleichgültig ob wir mit Unternehmern, Beamten oder Ökonomen (den drei Zielgruppen unseres Forschungsprogramms) sprechen, gleichgültig auch ob sie aus dem Osten oder aus dem Westen kommen. In ihren Mikro-Erzählungen schwingen stets zwei Makro-Erzählungen mit, die beide von der Kosten-Nutzen-Verteilung zwischen Ost und West handeln, mit einer Betonung auf dem turbulenten Spiel um die EU-Erweiterung. Ich nenne diese beiden Diskurse die »Rhetorik des Ressentiments« und die »Rhetorik der Indifferenz« – und überlasse es dem Leser zu erraten, welcher Diskurs welchem Teil Europas zuzuordnen ist.⁶ Obgleich die beiden Rhetoriken argumentativ und stilistisch scharf kontrastieren, sind die jeweiligen Sprecher praktisch austauschbar, da sie ähnlich ambivalente

Überzeugungen ausdrücken, gleich, in welchem der drei angesprochenen Felder sie tätig sind. Weder im Osten noch im Westen lässt sich heute noch deutlich unterscheiden, ob eine gegebene Solidaritätserzählung von einem gemäßigten Populisten, einem pragmatischen Konservativen, einem sozialistischen Pragmatiker oder einem frustrierten Liberalen stammt.⁷

Im östlichen Teil des Kontinents vertreibt man sich die Zeit schon lange damit, über den ost-westlichen Güter- und Kulturaustausch zu sinnieren, sei es aus Westler-Perspektive oder aus einer national-populistischen, von den unzähligen Mischformen ganz zu schweigen.⁸ Doch am Vorabend der EU-Osterweiterung kann es sich auch ein politisch denkender Westeuropäer nicht länger leisten, die Problematik der Ost-West-Transaktionen mit vornehmem Schweigen zu bedenken. Im Westen entsteht ein dominanter Diskurs, der sich vom bisherigen teilweise unterscheidet und sich mit dem Interessenausgleich zwischen den alten und den neuen Mitgliedstaaten beschäftigt.⁹ Zu hoffen ist, dass dieser Diskurs den üblichen »Orientalismus«¹⁰ baldmöglichst hinter sich lässt.

Auf das Henne-und-Ei-Problem, wie der Dialog zwischen den Vertretern der östlichen und der westlichen Rhetoriken begann, werde ich mich nicht einlassen. Glaubt man den Westlern, so begann er mit östlichen Beschwerden und emotional aufgeladenen Unterstellungen; glaubt man den Ostlern, begann er mit nicht erfüllten westlichen Versprechungen. Fest steht jedenfalls, dass die westliche Seite entweder mit tiefem Schweigen antwortete – worin schlechtes Gewissen, Empörung oder Gleichgültigkeit zum Ausdruck kommen mochten – oder aber den Dialog mit einer Aufzählung der beiderseitigen Vorteile eines EU-Beitritts sowie einer Einführung in die Kunst des *social engineering* in transnationalen Gemeinschaften fortsetzte. Im Gegensatz zum »Eingeladenen« ließ sich der »Einladende« nicht so häufig zu hitziger Rhetorik hinreißen, eine Zurückhaltung, die ihm kraft seiner starken Verhandlungsposition nicht schwer fiel.¹¹

Während die Repräsentanten der beiden Solidaritätsdiskurse verdrossen aneinander vorbeiredeten, nahmen die Beitrittsverhandlungen ihren bekannten Lauf. Die asymmetrische Position der Verhandlungspartner legt es nahe, dass die Rhetorik des Ressentiments erdacht wurde, um den Schmerz der Unterlegenheit zu lindern und einige Ausnahmen von den Beitrittsregeln zu erwirken. Die Rhetorik der Indifferenz wiederum schien als Rechtfertigungsdiskurs zu dienen, um die Unmöglichkeit weiterer Zugeständnisse zu demonstrieren. Ich möchte nicht so weit gehen und

beide Rhetoriken etwas wohlwollender betrachten. Vom ideologischen Hickhack des politischen Tagesgeschäfts einmal abgesehen, vermute ich als Grund der divergierenden Solidaritätsdiskurse tiefsitzende Überzeugungen, die durch rationale Motive verstärkt werden, will sagen: Beweggründe, die tief in vergangenen Erfahrungen wurzeln und nicht notwendig dem Zweck der Manipulation oder Selbsttäuschung dienen. Wie bei den meisten Übergangsriten, zeigen sich zwischen den Beteiligten an den beiden Enden des Übergangs auch hier große Deutungsunterschiede. Dass es den divergierenden Deutungen nicht an Fantasie fehlt, dass sie eine große Vielfalt an Symbolen bemühen und darüber hinaus rivalisierende Rationalitätskonzepte ins Spiel bringen, darf den Beobachter nicht dazu verführen, bei den Protagonisten dieses Dialogs allenthalben Verschwörungsabsichten und Massenpsychosen am Werk zu sehen.

Im folgenden möchte ich vier Aspekte untersuchen:

- die semantischen Wurzeln der divergierenden Auffassungen von Solidarität,
- die Schwierigkeiten, Solidarität zu definieren und zu messen,
- die Bestandteile der beiden Solidaritätsrhetoriken,
- die Chancen gegenseitiger Annäherung.

Zwischen zwei Vokabularien

Angesichts des Eindrucks, dass die Dialogpartner aneinander vorbeireden, ist ein Griff zum Wörterbuch vielleicht hilfreich. In englischen Wörterbüchern findet man unter dem Stichwort »Solidarität« folgende Definitionen: *unity or agreement, especially among individuals with a common interest, sympathies or aspirations; mutual dependence; mutual support or cohesiveness within a group; complete or exact coincidence of interests; an entire union or consolidation of interests and responsibilities; fellowship; community; combination or agreement of individuals, as of a group; complete unity, as of opinion, purpose, interest, feeling; agreement between and support for the members of a group, especially a political group.*¹²

Offenkundig ist das Wort »Solidarität« im Englischen nicht notwendig mit dem altruistischen Aspekt von *fraternité* und Philanthropie konnotiert. Die Betonung liegt eher auf Interessengemeinschaft, gegenseitiger Abhängigkeit und Einigkeit (und daraus folgend *esprit de corps*) als auf der Unterstützung anderer. Die Adjektive *solidary* und *solidaristic* sind im

Englischen selten, und wo die Bedeutung von »solidarisch« wirklich gebraucht wird, mag das französische Original *solidaire* eher angezeigt sein.

Ich will gerne einräumen, dass mir diese Besonderheit bis vor kurzem nicht bewusst war – weshalb ich das Wort »Solidarität« im Englischen bisher mit einem ganzen Bündel von Worten umschrieben habe, die sämtlich mit der Silbe »co« beginnen: *companionship*, *cohesion*, *compassion*, *consensus*. Das erklärt sich aus meiner Muttersprache, dem Ungarischen, aber auch aus dem allgemeineren Kontext ostmitteleuropäischer Traditionen insgesamt. Im Ungarischen kann man nicht aus Eigeninteresse mit jemandem solidarisch sein, auch nicht auf der Grundlage einer nüchternen Abwägung »gegenseitiger Abhängigkeit« oder einer »Einheit von Interessen und Verantwortlichkeiten«. Eine geschäftliche Abmachung oder ein politisches Abkommen mögen gegenseitige Abhängigkeit widerspiegeln oder auf wechselseitigen Zugeständnissen beruhen; Solidarität jedoch ist wesentlich durch Uneigennützigkeit bestimmt, sie impliziert die Unterstützung des Schwächeren und geht zumindest mit einem kleinen Opfer einher, von dem man sich keine materielle Belohnung erwartet. Was man durch die Unterstützung anderer gewinnt, ist bestenfalls eine moralische Gratifikation. Daher kann man auch nicht mit dem Stärkeren oder Mächtigeren solidarisch sein, würden meine Landsleute hinzufügen.

In Anbetracht der verwirrenden Bedeutungsunterschiede zwischen anglo-amerikanischen und ungarischen Wörtern derselben lateinischen oder französischen Herkunft mag es angeraten sein, auch einen Blick in Wörterbücher der deutschen Sprache zu werfen. Es verwundert kaum, dass dort unter dem Eintrag »Solidarität« Begriffe wie »Unterstützung«, »Opfer«, »Brüderlichkeit« und »Nächstenliebe« dominieren. Im *Wahrig* und im *Duden* beispielsweise begegnet man Synonymen wie »gemeinsam«, »einig« und »festverbunden«. Gleichzeitig liegt die Betonung auf dem »Solidaritätsprinzip« der katholischen Soziallehre (Theorie des Solidarismus), in der »wechselseitiges Füreinander-Eintreten (einer für alle, alle für einen)« und »soziale Ausgleichsprozesse« im Vordergrund stehen. Des weiteren wird strikt zwischen »Interessensolidarität« (siehe »Solidarhaftung« und »Solidarschuldner« im Unternehmensrecht) und »Gemeinschaftssolidarität« unterschieden.¹³

Auf einen sprachlichen Graben war ich gefasst, doch nun fiel ich in einen kulturellen Abgrund. Die Hoffnung auf gegenseitiges Verständnis zwischen Ost und West, so dachte ich, sei nur dann begründet, wenn der im

Westen dominante Diskurs die anglo-amerikanische (liberale) Sichtweise von Solidarität mit der (sozialliberalen oder konservativen) Ausdeutung verbindet, wie sie in Deutschland und vielen anderen europäischen Ländern Tradition hat. Nun jedoch erwies sich alles als viel komplizierter, und dies nicht nur, weil man sich im Dschungel der kommunitaristischen, egalitär-liberalen etc. Theorien so leicht verlieren kann.

Solidarität messen?

Mit den verwickelten Problemen der Solidaritätsmessung, die auftauchen, wenn sich zwei Parteien nicht einmal auf die Bedeutung des Begriffs »Solidarität« einigen können, möchte ich den Leser nicht allzu sehr behelligen. Selbst im bestmöglichen Fall, dass sich der EU-Beitritt als Positivsummenspiel herausstellt, wird man weiter darüber streiten, ob man eine *Win-Win*-Situation als die Quintessenz von Solidarität bezeichnen kann. Die typische Antwort eines Westlers würde in etwa folgendermaßen lauten: Da diese vorteilhafte Situation ein Ergebnis gemeinsamer Anstrengungen auf der Grundlage gemeinsamer Interessen und Wertvorstellungen ist, sind wir definitiv solidarisch miteinander. Synergieeffekte sind die wichtigste Voraussetzung für Solidarität; Umverteilung, das heißt Opfer von unserer Seite, gehören nicht unbedingt dazu. Wer von Unterstützung sprechen will, kann dieses Wort durchaus gebrauchen, denn im vorliegenden Fall hilft die stärkere Seite der schwächeren ja tatsächlich, aber eben durch Zusammenarbeit zum beiderseitigen Vorteil.

Der Osteuropäer würde darauf folgendermaßen antworten: Eine *Win-Win*-Situation ist nur dann Ausdruck von Solidarität, wenn der schwächere Teil relativ gesehen mehr gewinnt als der stärkere Teil, Zusammenarbeit also mit Umverteilung einhergeht. Am Ende wird der Osten den Vorsprung des Westens vielleicht aufholen. Sollte uns dies aber ohne Umverteilung gelingen, so kann von »echter« Solidarität keine Rede sein. Im entgegengesetzten Fall, wenn der Osten von der *Win-Win*-Situation vergleichsweise weniger profitiert als der Westen, wird der Westeuropäer immer noch von Solidarität sprechen, während der Osteuropäer sich fragen wird, warum der Westen dem Osten nicht einen Teil seines Gewinns abgibt, um den Abstand zu verringern. Weshalb sollte man eine Vertiefung der Kluft zwischen Arm und Reich in Europa als ein Zeichen von Solidarität interpretieren, wird er sich fragen. Ist es nicht vielmehr so, dass in

diesem Fall die Neumitglieder auf verdrehte Weise mit den stärkeren Altmitgliedern solidarisch sind?

Fragen über Fragen, und dabei haben wird das Problem absoluter Zugewinne und die Spiele ohne Happy End – die *Win-Lose* und die *Lose-Lose*-Situation – noch gar nicht erörtert. Aber bleiben wir bei der ziemlich optimistischen Annahme einer *Win-Win*-Situation¹⁴. Es könnte der Fall eintreten, dass sich die beiden Seiten nicht über die Höhe des Opfers einigen können. Der Osteuropäer könnte sich bescheiden (oder diplomatisch) geben und den Westen nur um ein relativ kleines Opfer bitten, weil er weiß, dass angesichts der derzeitigen Ost-West-Unterschiede auch ein absolut gesehen kleines Opfer des Westens für den Osten auf eine relativ gesehen große Unterstützung hinausliefere, die den Aufholungsprozess nicht unerheblich beschleunigen würde. Er könnte den Westen aber auch herausfordern und ein willkürlich gewähltes Aufholungstempo als unbedingte Voraussetzung von Solidarität ansetzen und davon die absolute Höhe seiner Unterstützungsforderung ableiten. Der Westen wiederum kann aus einem reichhaltigen Repertoire an Antworten schöpfen, angefangen von der trockenen Botschaft »sei froh, dass du nicht verlierst« bis hin zu einer Haltung, die ich als »realistische Großzügigkeit« bezeichnen möchte. Ich meine damit die Anwendung des elastischen Grundsatzes: Gib dem Osten so viel wie nötig, um ihn (und die erweiterte Union) vor dem Niedergang zu bewahren, und so viel wie möglich, ohne die Stabilität des Westens zu gefährden. Die Elastizität dieses Grundsatzes kann sich vor allem bei einer *Win* (Ost)-*Lose* (West)-Situation zeigen.

Bei jeder Variante stellt sich die Frage, was unter Gewinn zu verstehen ist. Was soll überhaupt umverteilt werden, und in welcher Weise? Einkommen? Reichtum? Chancen? Materielle oder geistige Güter? In welchem Zeitrahmen soll die Verteilung stattfinden? Eine Seite mag kurzfristig verlieren, langfristig aber gewinnen. Gewinnen kann auch bedeuten, weniger zu verlieren als bei Nichtbeteiligung. Das Beitrittsspiel besteht aus zahlreichen Teilspielen. Sind die Gewinne in diesen Teilspielen wirklich messbar *und* miteinander vergleichbar? Wie berechnen wir zum Beispiel die Souveränitätsverluste der Neumitglieder, und wie vergleichen wir das Ergebnis mit den erhöhten Agrarsubventionen? Auch wenn man das Plus und Minus in ein und demselben Bereich, sagen wir der Souveränität, betrachtet, ergeben sich vermutlich unüberwindliche Messprobleme. Können wir die Souveränitätseinbußen, die mit der Übernahme des geltenden

Gemeinschaftsrechts einhergehen, in einsichtiger Weise mit den Souveränitätszugewinnen vergleichen, die dasselbe Gemeinschaftsrecht im Hinblick auf die Gewährung neuer Freiheiten bringt?

Gehen wir einmal vom Unmöglichen aus und nehmen wir an, alle kurz- und langfristigen Gewinne der EU-Erweiterung ließen sich in beiden Hälften der europäischen Wirtschaft quantifizieren. Wir kennen nicht nur alle Preisindizes, Außenhandelszahlen und Beschäftigungsindikatoren, sondern auch das Geldäquivalent aller indirekten Auswirkungen des wirtschaftlichen Wandels auf die Luftverschmutzung, die Lebenserwartung und die Migrationsbereitschaft. Auch die Bilanz aller politischen und soziokulturellen Transaktionen zwischen Ost und West sei exakt bekannt. Nehmen wir des weiteren optimistisch an, die Neumitglieder seien am Ende des Tages in jeder Hinsicht des Gebens und Nehmens Nettoempfänger. Selbst in diesem Paradies werden wir die Osteuropäer klagen hören: »Der Solidaritätsbegriff darf nicht durch eine zwar weitsichtige und allumfassende, aber dennoch rein technokratische Kalkulation instrumentalisiert werden. Ihr Westler seid nicht wirklich solidarisch, wenn ihr uns einen Scheck über tausend Milliarden Euro ausschreibt, ihn dann aber zu Boden fallen lasst, damit wir uns vor euch bücken.«

Die Rhetorik des Ressentiments

Der westliche Leser mag die Scheck-Metapher lächerlich finden, das Gefühl der Demütigung übertrieben und den Schaden dessen, was die Osteuropäer als Unhöflichkeit betrachten, reparabel. Er wird sich mit der optimistischen Ansicht beruhigen: »Früher oder später werden die Synergieeffekte des Einigungsprozesse sie von ihrer Überempfindlichkeit heilen, wie es auch im Fall von Spanien und Portugal und zuletzt in Ostdeutschland der Fall war.« Die Beitrittsmüdigkeit¹⁵ wäre natürlich weniger verbreitet, könnte sich Osteuropa sicher sein, dass der erwähnte Scheck tatsächlich ausgestellt ist. Doch bislang ward in Budapest, Prag oder Warschau noch kein dicker Scheck gesehen, und dies könnte durchaus bedeuten, dass auch nie einer ankommen wird.

Es ist in Osteuropa heute relativ leicht, auch ohne populistische Demagogik folgende Vorhersagen für wahrscheinlich zu halten:

– Angesichts der weniger günstigen Ausgangsbedingungen lassen sich die Erfolgsgeschichten früherer Erweiterungsrounden nicht wiederholen.

– Die Neumitglieder werden im Armenhaus der Union sitzen, herausgerissen aus ihrer natürlichen (osteuropäischen) Umgebung. Die Besten der derzeitigen Outsider werden als EU-Insider zu den Leistungsschwächsten gehören.

– Die Bestimmungen der EU werden das Wirtschaftswachstum in Osteuropa verlangsamen, die unternehmerischen Fähigkeiten der neuen Kapitalisten der Region ins Leere laufen lassen und hocheffiziente Wirtschafts- und Sozialordnungen zerstören, wie sie nach dem Fall des Kommunismus unter dem Einfluss der Globalisierung bzw. Amerikanisierung entstanden.

– Niemand kann garantieren, dass der Osten mit dem EU-Durchschnitt gleichziehen wird. Das Beispiel Ostdeutschland zeigt aufs deutlichste, dass kein ehemals kommunistisches Land hoffen kann, den Vorsprung des Westens innerhalb einer Generation aufzuholen – selbst wenn jedes Jahr ein dicker Scheck kommt.

Der vorliegende Beitrag will keine Kosten-Nutzen-Analyse der EU-Osterweiterung aufstellen. Er will auch nicht darüber urteilen, ob das Gefühl der Demütigung und die Neigung zu düsteren Zukunftsszenarien in weiten Teilen der Bevölkerung Osteuropas gerechtfertigt ist oder nicht. Wie dem auch sei, jedenfalls zirkuliert bereits eine detaillierte Leidensgeschichte des Beitrittsprozesses, die in der Region mit ritueller Inbrunst erzählt wird.¹⁶ Sie sei hier kurz rekonstruiert.

Die Geschichte über die angeblichen Missetaten des Westens hebt an mit der »Erbsünde«, dass er die sich mit 1989 eröffnende Option einer raschen europäischen Wiedervereinigung verwarf und durch eine schrittweise Integration ersetzte.¹⁷ Die Große Illusion, man werde in gemeinsamer Anstrengung *die* gute Gesellschaft erfinden, wich dem langweiligen Alltagsgeschäft bürokratischer Kompromissfindung.¹⁸ In der Tat betrachtete der Westen die EU-Mitgliedschaft weder als quasi-natürlichen Anspruch, der einem Land kraft seiner geographischen Lage zukomme, noch als moralischen Ausgleich für das unter dem Kommunismus erfahrene Leid. Viele Osteuropäer erinnern ihre vergangene Drangsal aber als Dienst am Westen. Der Kontext dieser Wahrnehmungsweise wurde bereits vor Jahrhunderten gesetzt (man denke an das Bild der Pufferzone zwischen Zivilisation/Christenheit und Barbarei).

Dass die Bürger Osteuropas eine sofortige Wiedervereinigung im Jahr 1989 als mutigen Akt der Solidarität seitens der »glücklichen Hälfte« Europas geschätzt hätten, versteht sich von selbst. Wiederholt versuchten

sie, den Westen zu überzeugen, dass dies geringere Opfer erfordern würde als eine schrittweise Lösung. Sie verwiesen auf die Gefahr einer kommunistischen Restauration, gaben eine mögliche Destabilisierung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse in der Pufferzone zu bedenken und machten nicht ohne Selbstironie geltend, es sei gefährlich »böse Kinder« zum Spielen im Hof zu lassen. »Wir machen draußen viel größeren Lärm als drinnen unter strenger Aufsicht«, sagten sie. »Und morgen werden wir mehr Dreck an den Schuhen hereintragen als heute. Bedenkt doch«, so fuhren sie fort, »wenn ihr uns zu lange im Kalten warten lasst, werdet ihr euch in eurer neuen Familie mit erschöpften und zornigen Jugendlichen herumschlagen müssen.«

Die Vision, dass der Westen sein Glück mit den Glücklosen im Osten teilt, war nicht nur ein sentimentaler Wunschtraum vieler Osteuropäer, sondern wurde während des Kalten Kriegs auch von nicht wenigen westlichen Politikern und prominenten Intellektuellen propagiert. Seither findet die Theorie, dass man »vom Westen im Stich gelassen wurde« – im Osteuropa von jeher ein integraler Topos jeder Rhetorik des Ressentiments –, wieder einmal offene Ohren. Und dies umso mehr als der Westen unmittelbar nach seinem »Treuebruch« 1989 in der Region viel aktiver wurde, teils als Geschäftspartner (Investor, Privatisierer, Wirtschaftsberater), teils als politischer Verbündeter der künftigen Nato- und EU-Mitglieder, teils – und dies eher rhetorisch – als kultureller Weggefährte der alten osteuropäischen Nationen, die nur wegen des historischen Unfalls der Sowjetisierung ein halbes Jahrhundert abgeschnitten waren. »Ihr verdient es, nach Europa zurückzukehren, denn ihr gehört zu uns«, gab der Westen dem Osten zu verstehen. »Doch bitte geduldet euch ein wenig, beide Seiten müssen sich erst aneinander anpassen.« In den Anfängen war es in der Tat so, dass sich der westliche Diskurs in seiner leidenschaftlichen Betonung von wechselseitiger Anpassung und Solidarität nicht sehr vom östlichen Diskurs unterschied, ob sich Solidarität nun auf die Schaffung von Arbeitsplätzen, das Beibringen von Unternehmenskultur, die Förderung der Demokratisierung, militärische Sicherheitsbelange oder auf die geistige Erneuerung bezog.

Obwohl in wirtschaftlichen Angelegenheiten kein osteuropäischer Bürger ernsthaft glauben konnte, der Westen würde altruistisch handeln,¹⁹ leisteten die verbalen Integrationsgesten und der Verweis auf die historisch-kulturelle Nähe bei den Beitrittskandidaten überzogenen Erwartun-

gen Vorschub. Anfang der Neunzigerjahre war man in der gesamten Region mehr oder weniger überzeugt, dass die unbestreitbar hohen Gewinne, die dem Westen in der ersten Zeit der postkommunistischen Transformation zufließen, für die meisten Länder des ehemaligen Ostblocks einen raschen EU-Beitritt bedeuten würden. Der Westen, so die Annahme, würde die politischen und soziokulturellen Risiken auf sich nehmen, sobald die ökonomischen Risiken durch Einsparungen bei den Verteidigungsausgaben und Einkünfte aus den neuen Märkten Osteuropas mehr als gedeckt sein würden. »Nicht nur durch unser vergangenes Leid, sondern auch durch unsere derzeitigen Revolutionen haben wir direkt zu eurem Wohlstand beigetragen«, bedeuteten die Ost- den Westeuropäern. »Wir betteln nicht um einen Gefallen, und wir könnten euch auch von eurer historischen Schuld freisprechen, doch bitte vergesst nicht, was ihr in der jüngsten Vergangenheit bei uns abgesahnt habt.« Man verlangte vom Westen also keinen Ausgleich für die Gewinne, die er aus der Ost- und Entspannungspolitik gezogen hatte,²⁰ und man schien auch bereit zu sein, seine moralische Mitschuld an den Tragödien von 1956, 1968 und 1981 zu vergessen. Lediglich ein neuer (europäischer oder euro-atlantischer) Marshall-Plan wurde als geeignetes Mittel zur Abfederung eines schnellen EU-Beitritts ins Spiel gebracht.²¹

Doch schon bald mussten die Osteuropäer feststellen, dass die westliche Rede vom Prinzip eines quasi-natürlichen Beitrittsanspruchs und kultureller Nähe so ernst nicht gemeint war. Ja, es wurde nicht einmal ersetzt durch das Prinzip der Kooptierung auf der Grundlage umfassender Wechselseitigkeit. Letzteres würde den oben erwähnten Risikotausch implizieren, ohne jedoch die Leistung der Beitrittskandidaten zu berücksichtigen und daraus eine Rangfolge abzuleiten. Dieses Prinzip versprach praktisch dasselbe Ergebnis, das heißt einen Beitritt kraft »Geburt« oder aufgrund weitgehend indirekter Verdienste. Im Gegensatz dazu wollte die EU jedoch von den Regeln früherer Beitrittsrunden nicht abweichen und machte das (direkte und nichthistorische) Verdienst jedes einzelnen Beitrittskandidaten zum Maßstab. Die Prozedur beinhaltete Beitrittsvoraussetzungen, Leistungskriterien, Grenzwerte und *roadmaps*, und daraus resultierte eine hierarchisch gestaffelte Warteliste.

Clubbeitritt, Athletikmeisterschaft, Einschulung, elterliche Hilfe, Einstellungsgespräch, Reiseführung, militärischer Drill – in solche Metaphern übersetzte der Osten die paternalistischen Botschaften des Westens und

verzichtete nach und nach auf die eigenen Metaphern, die von Liebesheirat und freundschaftlicher Verbundenheit erzählten, oder vom erschöpften Seemann, der sich nach überstandenen Sturm in den Hafen rettet. All diese optimistischen Metaphern sollten symmetrische Verhältnisse, Anerkennung und Vertrauen zum Ausdruck bringen, Dinge, die eher auf Tugenden, Tradition und gegenseitiger Unterstützung beruhen als auf Leistungsfähigkeit.

Einen weiteren Schlag für die osteuropäische Selbstachtung bedeutete es, als klar wurde, was die EU unter »Beitrittsbereitschaft« versteht, welche Leistungskriterien sie anlegt und wie Leistung gemessen werden soll. An diesem Punkt schwingt sich die östliche Rhetorik in epische Höhen und wirft dem Westen vor, er habe den Weg zum Beitritt mit Beleidigungen gepflastert. Die Empörung galt sowohl der Philosophie als auch der Durchführung der Leistungsprüfung, vom *Eurospeak* ganz zu schweigen. »Die Europäische Kommission fokussiert auf die Umsetzung des Gemeinschaftsrechts, anstatt die sozioökonomische Kultur der Kandidaten zu berücksichtigen«; »die Auswahlkriterien sind in sich unstimmig«; »die Spielregeln spiegeln das Schlimmste wieder, was *social engineering* hervorbringen vermag, nicht zuletzt, dass sich die Regeln im Laufe des Spiels ändern«; »die ›Hypotheken‹ des Ostens werden über-, sein ›Vermögen‹ unterbewertet, und der Preis, den er für den Beitritt zu zahlen hat, wird völlig außer Acht gelassen«; »die Anpassung an den *acquis communautaire* zwingt uns ein Durchschnittsmodell des Kapitalismus europäischer Provenienz auf«; »der Auswahlprozess wird durch (geo-)politische Ad-hoc-Entscheidungen, finanzielle Zwänge und dergleichen mehr verzerrt«, »der Erweiterungsprozess liegt in den Händen inkompetenter Bürokraten, die Zeit vergeuden, als wären sie beauftragt, den Beitritt hinauszuzögern«;²² »der Wettbewerb stachelt die Kandidaten gegeneinander auf«, »das Endergebnis war durch eine jahrhundertalte symbolische Geographie, das heißt durch die Voreingenommenheit des Westens gegenüber Mittelosteuropa vorprogrammiert«; »die Beitrittsvoraussetzungen wurden höher angesetzt als im Fall der ›Süderweiterung‹, die von der Union bereitgestellte Unterstützung fiel dagegen viel geringer aus«; »niemand sprach von Osterweiterung, als Österreich der EU beitrug«; »von *accession* zu sprechen, impliziert eine Hierarchie«; »die Rede von einem ›Europa der zwei Geschwindigkeiten‹, von ›Kerneuropa‹²³ und ähnlichem dient nur dazu, die östliche Peripherie sprachlich auszugrenzen« – die Liste der Klagen ließe sich endlos

fortsetzen. Sie gipfeln in der Anschuldigung, aus dem Verhalten des Westens spreche »Orientalismus«, ja sogar »Imperialismus«.²⁴

Ab einem bestimmten Punkt hatte der Westen praktisch keine Chance mehr, Sympathie für seine Erweiterungsstrategie zu ernten; was er auch unternahm, wurde im Bezugsrahmen des Ressentiments interpretiert. Die Leidensgeschichte mündete in die sonderbarsten Verschwörungstheorien (ich verwende die Sprache der Populisten, um die Sache zu verdeutlichen): »Die Kompradoren haben unsere Nation für'n Appel und 'n Ei an die neuen Eindringlinge verhökert«; »der *acquis* wurde erfunden, um die Konkurrenz aus dem Osten zu lähmen«; »was der Westen arglistig als Osterweiterung verkauft, ist eigentlich eine Westerweiterung²⁵ unserer einzigartigen Werte«; »alles in allem machen wir den Westen noch reicher, was einfach unsinnig ist«; »wie bei den Sowjets ist Solidarität nur ein Synonym für Ausbeutung und ungleichen Tausch«.²⁶

Solidarität ist eine zerbrechliche Ware. Offenbar ließen sich die Beitrittskandidaten bei der Abwägung der Frage, ob der Westen sich nun solidarisch verhalte oder nicht, ebenso sehr durch die Beitrittschoreographie – ihre Kulisse, ihre Sprachregelungen, Symbole und Bilder – beeinflussen wie durch die Höhe der Transferzahlungen und die Verteilung des Stimmrechts in der erweiterten Union. Sie fühlten sich durch die kühlen kritischen Bemerkungen in den Länderberichten provoziert, durch die strengen Forderungen und den reservierten Stil der Brüsseler Delegationen, durch die Heimlichtuerei der EU-Administration, durch die permanente Verschiebung des Beitrittstermins und durch den ständig erhobenen Zeigefinger: »wartet noch ein bisschen und räumt erst einmal euer Haus auf«, »bringt euch auf das europäische Niveau«, »strengt euch an, übt euch in Disziplin und legt eure schlechten Manieren ab«, usw.. Dabei schwang untergründig stets die Warnung mit: »Vergesst bitte nicht, dass *ihr* diejenigen seid, die unserem Verein beitreten wollen.« Symptomatisch ist, wie dieser Satz im Osten aufgenommen wurde: »Die tun so, als würden sie uns mit dem Beitritt einen Gefallen tun.« Diese Interpretation nahm die Reaktionen auf den Beitrittsvertrag vorweg. Das Prinzip »Friss Vogel oder stirb«, das der Westen am Ende der Beitrittsverhandlungen durchsetzte (und nur mit kleineren Zugeständnissen versüßte), wurde schlicht als Erpressung wahrgenommen. »Warum tut der Westen nicht zumindest so, als würde er uns respektieren«, fragte man sich voller Zorn.

Um zu meinem Steckenpferd zurückzukehren: Auch osteuropäische

Liberales durften diesen Zorn mit einigem Grund teilen. Manche ihrer Vorbehalte (gegen Überregulierung, Legalismus, *social engineering*, Euro-pazentrismus) habe ich bereits genannt. Doch sie hatten noch einen anderen Grund zur Besorgnis, der sie von den westlichen Euroskeptikern unterscheidet. Das asymmetrische Verhältnis zwischen Chef und Untergebenem – um eine weitere Metapher zu verwenden – ließ in den letzten Jahren der Beitrittsverhandlungen in den Herzen und Köpfen der Beitrittskandidaten Verhaltensweisen wiederaufleben, die sich unter dem Kommunismus herausgebildet hatten. Dazu gehört zum Beispiel, was zu Zeiten der Kommandowirtschaft als »Plan-Poker« bezeichnet wurde (Anlegen von Leistungsreserven, Verdrehen von Vorschriften), was einen komplizierten Zwiespach (und doppelbödiges Handeln) gegenüber den Autoritäten implizierte, ein ständiges Haschen nach Ausnahmeregelungen. Auch die Intrigenschmiederei gegen andere Beitrittskandidaten und die ständigen Versuche, Big Brother für sich einzunehmen, erinnern den Beobachter an die »gute alte Zeit« im Sowjetreich.²⁷

Ungeachtet der angehäuften Frustrationen lässt sich die Rhetorik des Ressentiments keineswegs auf sentimentales oder hinterlistiges Gerede über historische Schuld, moralische Verantwortung und dergleichen reduzieren. Sie besitzt zum Teil ein rationales Fundament, wobei unter Rationalität hier mehr zu verstehen ist als das Minimum, das man braucht, um sich eine Spielstrategie auszudenken. Gewiss, diese Rhetorik beinhaltet eine spezifische Mischung aus Anspruchsdenken und Vorwürfen, sie kann sich sarkastisch, verbittert oder wütend äußern, doch sie beruht nichtsdestotrotz auf einem spezifischen Solidaritätsbegriff.

Die Beitrittskandidaten bringen ungeachtet ihres offensichtlichen Versuchs, in möglichst kurzer Zeit größtmögliche Hilfe vom Westen zu erhalten, eine ganze Reihe von rationalen Argumenten zur Verteilungsgerechtigkeit vor. Sie sind über die bisherige Unterstützung früherer Beitrittskandidaten sehr genau im Bilde und messen daran, ob sie bei den Verhandlungen fair und mit Respekt behandelt werden. Wie wir gesehen haben, sind die »Neuen« durchaus bereit, Kosten und Nutzen zu vergleichen (»wir geben mehr als wir nehmen«), Risiken zu teilen (»wir haben substantielle Vorleistungen erbracht«) oder Opportunitätskosten zu berechnen (»die Erweiterung wird teurer, wenn ihr sie verzögert«), wenn sie die EU zu mehr Solidarität bewegen wollen. Zwei plausible Vorschläge fehlen dabei jedoch. Meines Wissens hat im Osten bisher niemand ange-

regt, im Westen eine Art »Soli« nach deutschem Vorbild einzuführen und/oder eine »Solidaritätsanleihe« aufzulegen.

Sie wollen ihren Rückstand schnell aufholen – dies ist der Eckstein der moralischen Ökonomie des Ostens –, aber sie verlangen nicht, hier und jetzt den Reichtum (Einkommen, Wohlfahrt) der derzeitigen Mitgliedstaaten egalitär umzuverteilen. Was sie nicht wollen, ist, sich mit Almosen zufrieden zu geben. Sie möchten nicht, dass der Westen verliert, weil der Osten gewinnt, aber sie können sich Solidarität nicht ohne wirkliche Opfer seitens des Stärkeren vorstellen. Wenn beide Seiten gewinnen, muss der Osten relativ gesehen mehr gewinnen, um seinen Rückstand mittel- oder langfristig aufholen zu können. Sollte dieses Mehr nicht von alleine fließen, so wird der Osten den Westen auffordern, einen Teil seiner Gewinne nach Osteuropa umzulenken. Dies ist eine notwendige Bedingung von Solidarität. Die Neumitglieder sind überzeugt, dass sie damit nicht zu viel verlangen. »Würde der Westen auch nur ein Prozent seines Bruttosozialprodukts an den Osten abführen, so würde dies in unserem Teil des Kontinents ein vielprozentiges Wachstum auslösen«, stellen sie resigniert fest. Vielleicht fehlt ja nur ein »erster Anstoß«, der im Osten zu relativ höheren Gewinnen führen und so eine Umverteilung schon bald überflüssig machen würde.

Aus welchen Gründen werden die rationalen Botschaften des Ostens im Westen missverstanden, fehlinterpretiert oder einfach nicht beachtet? Sind sie unentwirrbar mit historisch-moralischen Argumenten verwoben? Sind sie nur schlecht formuliert? Beruhen sie auf einem Solidaritätsverständnis, das der Adressat nicht unterschreiben kann? Oder hat der Westen gar kein Interesse zuzuhören?

Die Rhetorik der Indifferenz

Man kann nicht umhin, sich letztere Frage zu stellen, wenn man sieht, welche tiefsitzende Indifferenz die Antwort des Westens auf die Rhetorik des Ressentiments kennzeichnet – eine Gleichgültigkeit, die dieses Ressentiment vielleicht erst hervorrief. Mit Gleichgültigkeit meine ich weder das Fehlen einer moralischen oder moralisierenden Sicht auf den europäischen Einigungsprozess noch den Mangel an Begeisterung für taktische Züge im Beitrittsspiel oder die Unterdrückung negativer Gefühle gegenüber dem Osten. Im Gegenteil, die Altmitglieder lehnten die ethischen Schlussfolgerungen des von den Beitrittskandidaten vertretenen So-

lidaritätsdiskurses keineswegs ab – schließlich bildet die Unterstützung schwächerer »Familienmitglieder« einen wichtigen Grundstein des Ethos (Mythos) der Union; häufig zeigten sie sich nur gleichgültig, um ihre Verhandlungsposition zu stärken, und ihre orientalisierenden Vorurteile gegenüber den Neulingen konnten sie nie ganz verbergen.²⁸

Indifferenz ist hier der Ausdruck von drei Einstellungen: a) prinzipielles Desinteresse an einem überwiegend altruistischen Solidaritätsverständnis, an historischen Argumenten über reziproke Beziehungen und an vagen Ideen über Verteilungsgerechtigkeit und social engineering; b) ein vielleicht auf Aversion und Angst beruhendes instinktives Ignorieren jedweder »Klagekultur« und jeder Art von Denken, welches das Opfer mit seinen Ressentiments in den Mittelpunkt rückt; c) die Gelassenheit, die die »Verkäufer« auf dem EU-Beitrittsmarkt gegenüber den sicheren »Käufern« an den Tag legen können. In den Beitrittsländern wird diese Haltung nach wie vor als zutiefst demütigend empfunden (und als Herablassung oder gar Hass verkannt), was das Ressentiment nur steigern kann und den Graben weiter vertieft.

Die Rhetoriker der Indifferenz stellten das Endziel, dass der Osten seinen Rückstand aufholen soll, interessanterweise nie in Frage. Vielmehr zogen sie es in Fragen der ferneren Zukunft vor zu schweigen und konzentrierten ihre Kritik auf ein weiteres Leitmotiv des östlichen Solidaritätsdiskurses, den Umverteilungsanspruch. Der Grundtenor der Kritik war Überraschung: »Warum begreift der Osten nicht, dass direkte Unterstützung dem Aufholprozess schaden könnte? Wollen die ihr eigenes Projekt gefährden?«

Die Osteuropäer winkten indigniert ab. Verständnislos fragte man sich, warum es nicht möglich sein sollte, Konsens über den eigenen Solidaritätsbegriff zu erreichen, wo die Union doch selber gerne von Identität, Zugehörigkeit, Familie der Nationen, kulturellen und religiösen Traditionen, EU-Staatsbürgerschaft, sozialem Zusammenhalt, dem Europäischen Sozialmodell und dergleichen mehr spricht.²⁹ Reflexartig assoziierten die Osteuropäer dieses Vokabular mit Nachsicht, Selbstlosigkeit, moralischer Verantwortung, gegenseitigen Gefälligkeiten und Großzügigkeit, und sahen darin einen Ausdruck des Solidaritätsprinzips »Einer für alle, alle für einen«. Es dauerte eine Weile, bis sie erkannten, dass der Westen die biblische Analogie vom verlorenen Sohn längst hinter sich gelassen hatte.³⁰ Der Paternalismus, den der Westen meinte, war nicht bedingungslos und

nicht von Zuneigung oder Selbstverleugnung geprägt. Der *Pater* namens Europäische Union beschloss, streng und fordernd zu sein, und wenn er trotz alledem eine Ausnahme von der Regel macht, dann nicht aus Liebe zu seinem Sohn, sondern aus wohlverstandener Eigeninteresse. Nichts darf die Maxime der Initiation in Frage stellen: »Beweise zuerst, dass du fähig bist, mit uns unter einem Dach zusammenzuleben. Der Übergangsritus behauptete das Recht des Vaters, die Bedingungen des Zusammenlebens festzulegen, beispielsweise auf welche Weise die Familie Beschlüsse fällt oder die Art der Unterstützung, die der Sohn von engen Verwandten erwarten darf.

Im folgenden stelle ich die Hauptmotive der Rhetorik der Indifferenz in einem imaginären Dialog mit sechs Tropen der osteuropäischen Argumentation dar.

1. *Der Beitritt als quasi-natürlicher Anspruch*: Selbstverständlich sind Geographie und Geschichte notwendige, keineswegs aber hinreichende und schon gar nicht wohldefinierte Bedingungen, um Ansprüche an den Westen zu untermauern. Solidarität hat nicht nur eine Ost-West-, sondern auch eine Nord-Süd-Achse, mit weitaus mehr Bedürftigen in der Dritten Welt. Ein großer Teil von ihnen, namentlich die Bewohner des Mittelmeerraums oder der Kolonien, könnten ebenfalls geographische oder kulturelle Nähe zu Westeuropa geltend machen.³¹ Wie an den Beispielen Türkei oder Israel (in unserem Zusammenhang auch Russland) deutlich wird, ist die kulturelle Geographie eine viel zu wackelige Grundlage, um darauf eine praktikable Theorie der Solidarität zu gründen. Eben weil die symbolischen Grenzen (von Religion, Kunst, Wissenschaft, Soziallehren usw.) verschwommen sind, muss die EU auf praktischen Überlegungen bestehen, um sich nicht endlos mit Fragen wie »Ist Rumänien europäischer als Kroatien?« aufzuhalten. Neben der Übernahme des *acquis* und der Kopenhagener Kriterien geht es vor allem um die allgemeine Arbeitsfähigkeit der Union. Die Kapazitäten der EU für Altruismus sind begrenzt, sagt der Westen, schließlich wollen auch die ärmeren Altmitglieder sowie die ärmeren Regionen und Bürger innerhalb der Mitgliedstaaten ein Stück vom Kuchen abhaben. Auch sie haben einen »natürlichen Anspruch«. Je größer aber die Zahl der »natürlichen« Anspruchserheber, umso geringer die Wahrscheinlichkeit, eine dauerhafte Lösung für einvernehmliches Zusam-

menleben zu finden und umso höher die Wahrscheinlichkeit organisatorischer Überdehnung.

2. *Moralische Verantwortung für Osteuropa*: Auch dies ist zumal im transnationalen Kontext ein vages Konzept. Es konkurriert mit dem Verantwortungsprinzip auf nationaler und Unionsebene. »Solange wir unsere Nationalstaaten haben«, sagt der Westen, »werden wir uns für das Schicksal unserer eigenen Mittelschichten wahrscheinlich mehr verantwortlich fühlen als für die Unterschichten in anderen Ländern.« Sogar im Fall von Deutschland, das sich als *eine* Nation verstehen will, ist die moralische Verantwortung für die frühere DDR heftig umstritten. »Natürlicher Anspruch« und »moralische Verantwortung« mögen den Beitritt zur Union begründen, aber sie sagen noch nichts über dessen Bedingungen aus. »In jedem Fall stellt sich die Frage, wie sich rechtfertigen lassen soll, dass wir die Opfer des Kommunismus gegenüber den Menschen in unseren ehemaligen Kolonien bevorzugen«, meinen die Westeuropäer.

3. *Historische Schulden begleichen*: »Gibt es irgendjemanden«, fahren sie fort, »der nachrechnen könnte, wie hoch unsere Rechnungen für die Vergangenheit sind? Und wo sollen wir mit der Berechnung anfangen? Als die mongolische Invasion aufgehalten wurde?³² Als Wien von den Türken entsetzt wurde? Beim Pariser Friedensvertrag? München? Jalta? Warum nicht die Russen haftbar machen? Schließlich haben nicht wir Osteuropa kolonisiert, warum sollten also ausgerechnet wir die heutigen Bürger Osteuropas für alles entschädigen, was sie unter dem Kommunismus verloren haben? Dass der Westen vergleichsweise Glück hatte, ist schon richtig; doch wer sagt, dass man für Glück Abbitte zu leisten hat? Jedenfalls haben wir auch zum Wohlstand unterm Kommunismus beigetragen und/oder den Zerfall des Sowjetreichs befördert.« Führen wir die Sache *ad absurdum*: »Liebe Benachteiligte, sagt mal, wie viel die großzügig unterstützten Ostdeutschen den armen Russen von heute schulden, und vergesst nicht, Hitlers Taten gegen die Russen mit Stalins Taten gegen die Deutschen zu verrechnen. Wäre es nicht nützlicher, nicht mehr ständig nach rückwärts zu schauen? Ach übrigens, könntet ihr uns vielleicht sagen, wie *ihr* eure östlichen Nachbarn behandelt (oder die Bürger im rückständigen Ostteil eures Landes)? Habt *ihr* schon alle eure historischen Schulden beglichen?«

4. *Gegenseitigkeit und Risiko-Teilung zwischen Ost und West heute*: »Im Prinzip«, so das Argument, »wäre ein solches Solidaritätsschema durchaus akzeptabel für uns, würden die ›Gefälligkeiten‹ des Ostens nicht immer systematisch überbewertet und unsere Gegenleistungen nicht ebenso systematisch unterbewertet. Zum einen haben die Beitrittsländer bereits kräftig vom Zufluss westlichen Kapitals profitiert, ohne den der völlige Zusammenbruch unvermeidlich gewesen wäre. Und wäre der Beitrittsprozess nicht zu einem positiven Abschluss gekommen, so wäre eben dieser Zusammenbruch nicht auszuschließen gewesen. Zum anderen bietet der Westen dem Osten allein durch die Aufnahme in die EU nicht nur neue Marktchancen, Beschäftigungsmöglichkeiten und Transferzahlungen, sondern darüber hinaus ein ganzes Bündel an externen Effekten, angefangen bei der Sicherheit für Investoren, über wachsende Geldwertstabilität, Geschäftsverbindungen und Bildungsaustausch bis hin zum Markennamen ›Europa‹. Die Neumitglieder können ihr *free riding* in einem viel breiteren Rahmen genießen. Und dies sind nur die rein wirtschaftlichen Vorteile, die ohne ein kleines Opfer unsererseits schwerlich möglich gewesen wären. Dasselbe gilt aber auch für die politischen und sozioökonomischen externen Effekte. Der *acquis*, den der Osten mit so viel Murren übernimmt, ist das Ergebnis von harter Arbeit, Konfliktbewältigung und Selbstbeschränkung – mit einem Wort: ein Ergebnis früherer Opfer. Wir lassen den Osten im Stich?«

Von dieser Warte aus ist die Aufnahme in die Union gleichbedeutend mit Unterstützung, insbesondere wenn man die Risiken berücksichtigt, die der Westen eingeht, wenn er dem Osten künftig die Nutzung seiner politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen erlaubt. Die EU-Erweiterung könnte weitere Opfer nach sich ziehen, wenn die Neumitglieder diese Ordnungen durch Steuerflucht, Korruption oder ethnische Zwistigkeiten missbrauchen. »Drittens«, so fährt der Westeuropäer fort, »lassen sich zahlreiche andere Risiken noch viel weniger abschätzen als die eben genannten. Mit unserem Experiment, die EU gleichzeitig zu vertiefen und zu erweitern, und der beispiellosen Kooptierung einer großen Zahl relativ rückständiger Länder haben wir einen Schritt getan, der unsere früheren Opfer rückblickend vielleicht einmal als eitles Bemühen erscheinen lässt. Wie aber sollten wir Risiken teilen, wenn wir nicht einmal ihren Umfang kennen? Wenn wir in der Lage wären, Kosten und Nutzen (auch in politischer und sozioökonomischer Hinsicht) gegeneinander aufzurech-

nen, wer weiß, vielleicht würde sich herausstellen, dass nicht der Westen, sondern der Osten zahlen müsste. Weshalb sollten wir angesichts dieser Sachlage mehr für den Osten tun als zur Schadensbegrenzung unbedingt erforderlich?«

5. *Sofortige Aufnahme als Solidaritätsbeweis*: »Ihr beschuldigt uns«, sagt der Westeuropäer, »wir hätten die historische Chance, Europa sofort wiederzuvereinigen, verpasst. Seid ihr euch eigentlich der Komplexität eines solchen Mammutunternehmens bewusst? Sorgfältige Vorbereitung, eingehende Prüfung, der Aufbau von Institutionen, rechtliche und kulturelle Anpassungsprozesse usw. brauchen ihre Zeit. Nicht zuletzt aus Solidarität wollten wir Osteuropa den Schock ersparen, den die überstürzte Wiedervereinigung Deutschlands mit sich brachte. Übereiltes Handeln hätte dazu führen können, dass beide Seiten rasch schlechter dastehen als vorher. Vergesst nicht, dass einige der früheren EU-Kandidaten länger warten mussten als ihr. Wir können unsere Philosophie des *social engineering* nicht einfach beiseitelegen; schließlich hat sie sich bei dem Jahrhunderte dauernden Aufbau eines demokratischen Kapitalismus und bei den Maßnahmen gegen soziale Ungleichheit ebenso bewährt wie in jüngerer Zeit im Rahmen des europäischen Einigungsprozesses.«

Idealtypisch umfasst diese Philosophie folgende Grundsätze:

a) Die EU verfolgt bei der Institutionenbildung einen organisch-evolutionären Ansatz. Dies umfasst unter anderem langfristige Regulierungen, feste formalisierte Regeln, behutsames Verweben der nationalen Gesellschaften mit unterschiedlicher Vergangenheit und eine schrittweise Angleichung der alten und der neuen Mitgliedstaaten. Diesen Ansatz als bürokratischen Stillstand zu bezeichnen wäre eine ungerechtfertigte Vereinfachung.

b) Die Arbeitsfähigkeit der Union hat absoluten Vorrang, und da sie von den Fähigkeiten der einzelnen Mitglieder abhängt, müssen die Kandidaten sorgfältig ausgewählt und vorbereitet werden. Transferzahlungen alleine, wie hoch sie auch sein mögen, schaffen keine funktionsfähigen Institutionen. Und ohne geeignete Institutionen in den Kandidatenländern kann selbst die kleinlichste Unterstützung nicht absorbiert werden, bzw. sie wird durch Korruption, Nachlässigkeit und Ignoranz versickern.

c) Die EU bevorzugt einheitliche Regulierungssysteme. Ausnahmeregelungen sind auf ein Mindestmaß zu beschränken, Doppelstandards zu vermeiden. Jede Abweichung von den bestehenden Beitrittsregeln wäre

unfair gegenüber den Kandidaten früherer Erweiterungsrounden und würde auf Widerstand stoßen. Um Korruption im Keim zu ersticken, kommen Beitritts-Deals auf der Grundlage von gegenseitigen Gefälligkeiten, informellen Verhandlungen, dunklen Transaktionen usw. von vornherein nicht in Frage. »Wir erweisen niemandem einen besonderen Gefallen«, sagt der Westen. »Wir legen nur die Beitrittskriterien fest, und wer sie erfüllt, darf sich uns anschließen.«

d) Zur Vermeidung von Interessenkonflikten dürfen die Kandidaten nicht an Entscheidungen mitwirken, die sich auf die Bedingungen ihres Beitritts beziehen. Das ist in der Tat ein asymmetrisches Verhältnis, aber nur ein vorübergehendes. Demokratie beginnt nach dem Beitritt. Und schließlich wird niemand gezwungen, sich um eine Aufnahme zu bewerben.

e) Solidarität und Zusammenhalt innerhalb der Union beruhen unter anderem auf Konsensfähigkeit,³³ geteilten Werten, gemeinsamer Identität und Unionsbürgerschaft. Diese sollten sich allerdings auf eine offen verhandelte Übereinkunft über die jeweiligen partikularen Interessen stützen können. Romantische Versprechungen reichen nicht aus.

f) Die organisatorischen Möglichkeiten der EU für *social engineering* sind begrenzt, dem Haushalt enge Grenzen gesteckt. Deshalb sind bei den gemeinsamen Aufgaben klare Prioritäten unumgänglich. Die Osterweiterung zum Beispiel musste warten, bis die früheren Beitrittsprojekte abgeschlossen waren; verzögernd wirkte sich dabei auch die Vertiefung des Einigungsprozesses aus.

g) Obwohl der EU sehr daran gelegen ist, Ungleichheiten zwischen den Mitgliedstaaten abzubauen, kann sie aus den genannten Gründen wie auch aus selbstaufgelegter Beschränkung hinsichtlich der EU-internen Umverteilung nicht garantieren, dass Neumitglieder ihren Rückstand in einem vorher bestimmten Zeitrahmen aufholen.³⁴

h) Die historischen Rechnungen, die der Osten dem Westen präsentiert, konkurrieren mit künftigen Zahlungsansprüchen. Die Vergangenheit aufzurechnen, gefährdet den inneren Zusammenhalt der Union ebenso wie die globale Wettbewerbsfähigkeit Gesamteuropas. *Social engineering* erfordert konstruktives Handeln. Die Beschwörung von Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit, ob berechtigt oder nicht, sollte um der künftigen Verteilungsgerechtigkeit willen verdrängt werden.

i) Die EU lebt nicht im luftleeren Raum, frei von allen realpolitischen (und geopolitischen) Zwängen. Die Größen- und Machtunterschiede zwi-

schen den Mitgliedstaaten spiegeln sich auch in der Entscheidungsfindung wider. Ob uns das passt oder nicht, es *gibt* ein Kerneuropa und es *gibt* eine Peripherie im europäischen Einigungsprozess.³⁵ Die Interessen der Mitgliedstaaten haben Vorrang vor denen der Nichtmitglieder. Auch dürfen die politischen und soziokulturellen Ziele der Union nicht dauerhaft im Widerspruch zur wirtschaftlichen Integration stehen. Man kann den Kuchen nicht gleichzeitig behalten und essen. Die jeweilige Konjunkturlage ist eine entscheidende Variable der Unionspolitik. Pech für den, der der Union in einer Phase der Stagnation oder Rezession betritt.³⁶

6. *Verteilungsgerechtigkeit und aufholende Entwicklung*: Die Grundsätze fairer Verteilung sind in der Union weniger streng definiert als die Prinzipien des *social engineering*. »Nichts ist umsonst«, »zuerst die Arbeit, dann das Vergnügen«, »keine Hilfe ohne Selbsthilfe«, »jeder Beistand hat transparent zu sein«, »Mildtätigkeit ist nur eine Notlösung«, »der Empfänger ist gegenüber dem Geber rechenschaftspflichtig« – Maximen, wie sie in jedem Lehrbuch über Kapitalismus nachzulesen sind, wurden in den Beitrittsgesprächen immer wieder zitiert, um den Osten von seiner »erlernten Hilflosigkeit« und »Subventionssucht« abzubringen. Demonstrativ präsentierte der Westen sein stärkeres Ego, nicht seine karitative, sondern die meritokratische Seite, um pädagogisch auf den Osten einzuwirken.³⁷ »Wir wurden in einer Kultur sozialisiert, die auf Selbständigkeit baut«, sagten die Westler. »Wenn wir unsere östlichen Nachbarn wirklich im Stich gelassen haben sollten, wäre es eigentlich höchste Zeit, dass sie sich, dem Beispiel Münchhausens folgend, am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen. Als Solidarität verkappte Mildtätigkeit würde den Neumitgliedern allen Elan rauben und ihre Fähigkeit zu eigenständigem Aufholen untergraben. *Empowerment* ist da eine viel bessere Lösung. Wenn wir dem Osten ein Netz statt tonnenweise Fisch geben, wird der Aufholprozess ungleich nachhaltiger sein. Subventionen rufen immer nur nach mehr Subventionen. Außerdem: Wie kann man auf der einen Seite vehement um Hilfe bitten und sich gleichzeitig über den Verlust an Souveränität beklagen?«

Die Umverteilung Richtung Osten will also sorgfältig überlegt sein. Wie aber soll der Endzustand gerechter Umverteilung aussehen? Der Aufholprozess hat viele Facetten. Geht es um Chancen- oder um Einkommensgleichheit? Sollten sich die Neumitglieder am EU-Durchschnitt oder

an den fortgeschrittensten Mitgliedern orientieren? Wen sollte der Westen unter den Neumitgliedern unterstützen? Die Leistungsbesten oder die Leistungsschwächsten? Verdient mehr, wer mehr gibt?³⁸ Der Westen sagt: »Es wäre gewiss stimulierend, über diese Fragen nachzusinnen. Doch leider ist unser Handlungsspielraum sehr begrenzt. Solidarität in Form von Unterstützungszahlungen lässt sich an unsere Wählerschaft im besten Fall nur unter der Bedingung verkaufen, dass wir den Status quo nicht gefährden. Schließlich, weshalb sollten die westlichen Unterschichten am Ende den östlichen Oberschichten beistehen?«

Chancen gegenseitiger Annäherung

Es ist nicht meine Absicht, eine Mittelstellung zwischen den beiden Diskursen einzunehmen und in die Rolle des Schiedsrichters zu schlüpfen. Die Möglichkeit dazu bestünde durchaus, denn hinter dem rhetorischen Konflikt verbirgt sich eine ganze Reihe einander überlappender Ideen und diskursiver Techniken, auch wenn meine stilisierte Rekonstruktion der beiden Argumentationslinien den Anschein abgrundtiefer Gegensätzlichkeit erweckt. Genau aus diesem Grund wollte ich den Leser auch darauf aufmerksam machen, dass die Rhetorik des Ressentiments nicht wenige pragmatische Überlegungen einschließt, während die Rhetorik der Indifferenz auch einen gewissen Grad an Ressentiment zeigt. Bleibt die Frage, warum diese Gemeinsamkeiten den Graben zwischen Ost und West gleichwohl nicht überbrücken können.

Ich fürchte, der Konflikt zwischen den beiden Solidaritätsdiskursen ist *per definitionem* unlösbar. Fruchtlos ist der Dialog nicht nur, weil sich im Hinblick auf Werteorientierung und semantischen Ansatz tiefgreifende Divergenzen zeigen und die jeweilige Rhetorik eng mit der jeweiligen Verhandlungsstrategie verwoben ist, sondern auch, weil beide Diskurse auf einer Reihe von Annahmen beruhen, die sich, wenn überhaupt, erst in einigen Jahrzehnten überprüfen lassen. Die Hypothese beispielsweise, die osteuropäischen Länder könnten ihren Entwicklungsrückstand auch ohne großzügige Umverteilung aufholen, lässt sich mit früheren Erweiterungsrounden nicht belegen, denn Griechenland, Portugal oder Irland trat die EU weitaus freigebiger entgegen als heute den ehemals kommunistischen Neumitgliedern. Umgekehrt ließe sich mangels historischer Präzedenzfälle auch schwer beweisen, dass ein rascher Beitritt den Aufholprozess be-

schleunigen würde. Beide Seiten stützen sich zur Untermauerung ihrer Rhetorik auf das einzige Echtzeit-Experiment, das wir haben: die Wiedervereinigung Deutschlands. Und beide Diskurse finden hier genügend Anhaltspunkte für ihre jeweilige Sichtweise.

Betrachtet man die Wiedervereinigung Deutschlands als erfolgreiche Aufholungsgeschichte, würde der Westeuropäer sagen: »Schaut nur, wie exorbitant hoch die nötige Unterstützung ist, um die Negativwirkungen des sofortigen Beitritts aufzuwiegen.« Der Osteuropäer würde erwidern: »Jetzt könnt ihr sehen, dass nur ein rascher Beitritt in Verbindung mit großzügiger Umverteilung auch große Entwicklungsunterschiede beseitigen kann.« Betrachtet man das deutsche Experiment hingegen als teilweise gescheitert (weil sich der Aufholprozess in jüngster Zeit erheblich verlangsamt hat), würde der Westeuropäer sagen: »Schaut nur, sogar eine solch exorbitante Unterstützung reicht nicht hin, um die durch den sofortigen Beitritt sichtbar gewordenen Ungleichgewichte auszubügeln.« Worauf der Osteuropäer antworten würde: »Wenn sogar ein rascher Beitritt in Verbindung mit großzügiger Umverteilung keine stetige Angleichung zwischen den östlichen und den westlichen Bundesländern garantiert, dann stellt euch nur vor, wie langsam wir aufholen werden, wenn ihr auf ›realistischer Großzügigkeit‹ besteht, will sagen: egoistisch handelt.«

Natürlich sind bei beiden Reaktionen alle möglichen Nuancen vorstellbar, aber die empörten Fragen »Warum seid ihr nicht großzügiger?« und »Warum seid ihr nicht dankbarer?« werden in der einen oder anderen Weise stets wiederkehren. Auch die gegenseitigen Anschuldigungen – »Ihr argumentiert nur deshalb moralisch, weil ihr Gelder locker machen wollt« und »Ihr sprecht nur deswegen von schrittweiser Entwicklung, weil ihr uns nicht helfen wollt« – werden wohl nicht verschwinden. Darüber hinaus wird sich im Verhandlungsalltag unweigerlich zeigen, dass beide Seiten hin und wieder mit zweierlei Maß messen – was normalerweise nicht gerade vertrauensbildend wirkt. Mangels mächtiger gemeinsamer Feinde³⁹ sind die Triebkräfte der Versöhnung schwach, so dass für beide Hälften Europas wenig Notwendigkeit besteht, das eigene Solidaritätsverständnis zu überdenken. Angesichts der starken Verhandlungsposition des Westens kann ich mir einstweilen nur eine Art unilateraler Annäherung zwischen den beiden Rhetorikern vorstellen. Mit anderen Worten: Nur der Osten wird sich anpassen oder – getreu der bekannten Verwestlichungstradition Osteuropas – Anpassung simulieren.

In der Zwischenzeit könnten sich die Neumitglieder – eine erfolgreiche Erweiterung vorausgesetzt – vielleicht tatsächlich mit einem weniger romantischen Solidaritätskonzept anfreunden. Instinktiv werden sie versuchen, kognitive Dissonanzen auszublenden und sich den EU-Beitritt als gute Entscheidung zurechtlegen. Hinzu kommt, dass sie nach ihrem Beitritt mit weniger demütigenden Situationen konfrontiert sein dürften, weil die Erweiterung als *self-fulfilling prophecy* wirkt: »Wir haben sie in unseren Club aufgenommen«, werden die Westeuropäer sagen, »also können sie gar nicht so schlimm sein.« In der Folgezeit könnten auch die orientalisierenden Vorurteile des Westens abnehmen. Ein radikaler Westpopulist, der die Osterweiterung zunächst strikt ablehnte, mag sich in Zukunft zurückhaltender äußern: »Wenn sich die da drüben dem Westen anschließen, können sie wohl schlecht Osteuropäer bleiben.« In dieser entspannteren Atmosphäre werden die Neumitglieder versucht sein, das interessenbezogene Solidaritätsverständnis des Westens zu übernehmen. Recht besehen, geben sie dieser Versuchung bereits nach. Angesichts des wachsenden Ressentiments ihrer eigenen östlichen Nachbarn, insbesondere derjenigen, die noch nicht einmal in den Wartesaal der Union eingeladen wurden, kommt bei den derzeitigen Neumitgliedern eine wohlbekanntere Haltung in Mode. Ich würde sie als »Indifferenz« bezeichnen.

Aus dem Englischen von Bodo Schulze

Anmerkungen

- 1 Zu den Grenzen dieser Analogie vgl. den letzten Abschnitt dieses Beitrags.
- 2 Ich würde es kaum wagen, mir diesen Luxus zu leisten, wäre ich ein Spezialist für die Geschichte der europäischen Integration. Bisher habe ich lediglich zweieinhalb Versuche unternommen, die gegenwärtige Erweiterungsrunde zu interpretieren, wobei es sich eher um Ausflüge in die Ideengeschichte handelte. Vgl. J. M. Kovacs, »Westerweiterung? Zur Metamorphose des Traums von Mitteleuropa«, in: *Transit* 21 (2001), S. 3-19; »Approaching the EU and Reaching the US? Transforming Welfare Regimes in East-Central Europe: Rival Narratives«, in: Peter Mair und Jan Zielonka (Hg.), *The Enlarged European Union: Unity and Diversity*, Portland 2002; »Rival Temptations – Passive Resistance: Cultural Globalization in Hungary«, in: Peter Berger und Samuel Huntington (Hg.), *Many Globalizations*, Oxford UP 2002.
- 3 Eine frühe Untersuchung zu den moralischen Prinzipien einer internationalen politischen Ökonomie der Umverteilung findet sich bei Amartya Sen, *Resources, Values and Development*, Oxford 1985; vgl. auch sein Buch *Inequality Reexamined*, Oxford 1992. Das Problem der distributiven Gerechtigkeit im Nord-Süd-Verhältnis ist auch Gegenstand der *postcolonial studies*. Heute ist eine gewisse institutionentheoretische Konjunktur auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen zu beobachten; vgl. dazu z.B. M.G. Cowles u.a. (Hg.), *Europeanization and Domestic Change*, Cornell UP 2001; A. Stone Sweet u.a. (Hg.), *The Institutionalization of the European Union*, Cambridge UP 2004.

- lization of Europe*, Oxford UP 2001; E.O. Eriksen, »Towards a Logic of Justification: On the Possibility of Post-National Solidarity«, in: M. Egeberg und P. Laegreid, (Hg.), *Organizing Political Institutions*, Scandinavian UP, Oslo 1999; F. Schimmelfennig, »The Community Trap: Liberal Norms, Rhetorical Action and the Eastern Enlargement of the European Union«, in: *International Organization* 55/1 (2001), S. 47-80; U. Sedelmeier, »Eastern Enlargement: Risk, Rationality and Role Compliance«, in: M.G. Cowles und M. Smith (Hg.), *The State of the European Union: Risk, Reform, Resistance, and Revival*, Oxford UP 2000.
- 4 Eine interessante Ausnahme stellt die kurzlebige Debatte Mitte der 80er Jahre über den ungleichen Tausch im Comecon dar. Nach dieser für die damaligen *Soviet Studies* geradezu ketzerischen Sicht wurde die Sowjetunion von den Satellitenstaaten auf dem sog. »sozialistischen Weltmarkt« ausgebeutet. Vgl. M. Marrese und S. Richter (Hg.), *The Challenge of Simultaneous Economic Relations with East and West*, New York UP 1990; J. Brada, *Interpreting the Soviet Subsidization of Eastern Europe*, MIT Press 1988.
 - 5 Das IWM Projekt »*After the Accession... The Socio-Economic Culture of Eastern Europe in the Enlarging Union: An Asset or a Liability?*« (www.iwm.at/access) untersucht vier ostmitteleuropäische Beitrittsländer (die Tschechische Republik, Ungarn, Polen und Slowenien) sowie vier südosteuropäische Kandidaten für einen künftigen Beitritt (Bulgarien, Kroatien, Rumänien und Serbien-Montenegro). Meine Argumentation stützt sich weitgehend auf zahlreiche Tiefeninterviews und persönliche Gespräche, die ich im Rahmen dieses Projekts geführt habe. Die Gesprächspartner waren Personen aus Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, die in führender Position in den Beitrittsprozess involviert waren. Darüber hinaus greife ich auf die vorläufigen Ergebnisse der acht nationalen Forschungsgruppen des Projekts zurück (Interviews, Fallstudien, Medienanalysen etc.).
 - 6 Im folgenden werde ich eher von Rhetorik als von Diskurs sprechen, um den persuasiven Charakter der jeweiligen Narrative zu unterstreichen.
 - 7 Diese Konvergenz erleichtert mir die Analyse, ich will aber nicht verhehlen, dass mich der prekäre Zustand des liberalen Denkens im Westen und die Entleerung des Verwestlichungs-Paradigmas durch die osteuropäischen Liberalen mit Sorge erfüllen. Vaclav Klaus' für die Tschechen propagierter »Euro-Realismus« ist nicht weit entfernt von Viktor Orbans an die Ungarn gerichteten Parole, »Europa mit Nationalstolz beitreten«.
 - 8 Vgl. Janos M. Kovacs, »Unsichere Geister. Populisten und Liberale im postkommunistischen Ungarn«, in: Peter Berger (Hg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft*, Gütersloh 1997.
 - 9 Dieser Solidaritätsdiskurs ist nicht ohne Vorläufer. Er stützt sich nicht nur auf die Beziehungen zwischen der EU und den Entwicklungsländern, sondern auch auf die laufenden Debatten zwischen den EU-Nettozahlern und -empfängern im allgemeinen sowie zwischen den entwickelten und weniger entwickelten Regionen Europas (z.B. Nord- vs. Süditalien oder West- vs. Ostdeutschland) im besonderen.
 - 10 Vgl. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe*, Stanford 1994; Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford UP 1997; Iver Neumann, *Uses of the Other*, Minnesota UP 1999.
 - 11 Im Westen ist die Produktion diskriminierender Slogans weitgehend den Haiders, Bossis und Blochers überlassen. Gegen die *hate speech* der Csurkas, Leppers, Sheshels und Schirinowskis sind sie allerdings Waisenkinder.
 - 12 Dies ist eine (etwas vereinfachende) Auswahl aus englischen *Dictionaries* (*Oxford, Cambridge und Webster*).
 - 13 Ich will den Leser nicht mit weiteren Bedeutungsnuancen des Begriffs »Solidarität« in anderen Sprachen langweilen, möchte aber auf zwei bis heute einflussreiche Definitionen verweisen: Kropotkins »natürliche Solidarität« (die den Status eines Naturgesetzes hat und eher auf spontanem Mitgefühl als auf rationaler Entscheidung beruht) und Durkheims Unterscheidung zwischen »mechanischer« und »organischer« Solidarität.
 - 14 Zur Neigung der Osteuropäer, eher *Lose-Win*-Situationen zu erwarten, vgl. Georgi Ganey, »Economic Attitudes after Ten Years of Transition«, in: *Political and Economic Orientations of the Bulgarians*, Centre for Liberal Strategies, Sofia 2000.

- 15 Die jüngsten Beitritts-Referenden spiegeln das Unbehagen der Bevölkerung wider, besonders in Ungarn und der Slowakei (geringe Wahlbeteiligung) und in Lettland und Litauen (niedriger Anteil von Ja-Stimmen).
- 16 Hängen diese Dispositionen mit der wohlbekanntnen Paranoia kleiner mittelosteuropäischer Nationen zusammen, die jedem »neuen Hegemon« instinktiv misstrauen? Wurzeln sie in ihrer jahrhundertealten Unfähigkeit, zwischen besseren und schlechteren Hegemonen zu unterscheiden? Versuchen sie, ihr Minderwertigkeitsgefühl und den Zwang, sich einer Aufnahmeprüfung zu unterwerfen, überzukompensieren? Sind es die Kommunisten, Nationalisten und Konservativen (und die unzähligen Mischformen), die in der Öffentlichkeit den Alptraum einer neoimperialistischen Vormundschaft beschwören? Fragen ohne Antwort ...
- 17 Am tiefsten gekränkt waren die ehemaligen Dissidenten, die die westliche Haltung bald in die unrühmliche Reihe der »üblichen geopolitischen Praktiken« stellten, von Jalta über 1956 (Ungarn) und 1968 (Prag) bis 1981 (Polen). Vgl. hierzu z.B. Bronislaw Geremek, »Welche Werte für das neue Europa?« (im vorliegenden Heft); Ulrike Ackermann (Hg.), *Versuchung Europa. Stimmen aus dem Europäischen Forum*, Frankfurt a.M. 2003, mit Beiträgen u.a. von Vaclav Havel und Adam Michnik (humanities-online.de).
- 18 Vgl. Tony Judt, *Große Illusion Europa. Herausforderungen und Gefahren einer Idee*, München 1996.
- 19 1989 setzten allerdings nicht wenige Ökonomen aus der Region noch auf Schuldenerlass.
- 20 »Nur keine Panik«, fügten manche zynisch hinzu, »unseren preiswerten Revolutionen wird eine billige EU-Erweiterung folgen.«
- 21 Diese Initiative wurde aktiv von George Soros unterstützt. Vgl. z.B. *Soros on Soros: Staying Ahead of the Curve*, New York 1995.
- 22 Nach einem von Bronislaw Geremek geprägten *bon mot* findet der Beitritt stets in fünf Jahren statt.
- 23 Der Artikel von Jürgen Habermas und Jacques Derrida in der *FAZ* vom 31. Mai 2003 hat eine ganze Reihe kritischer Reaktionen provoziert. Vgl. z.B. Peter Esterhazys ironische Replik »Wie groß ist der europäische Zwerg?«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 11. Juni, oder Ivan Krastevs Polemik »Nicht ohne mein Amerika«, in: *Die Zeit* vom 14. August.
- 24 Vgl. Jozsef Böröcz, »Empire and Coloniality in the Eastern Enlargement of the European Union«, in: *Empire's New Clothes. Unveiling EU Enlargement*, Central Europe Review, e-book 2001. Vgl. auch Krzysztof Pomian, »Vor der Osterweiterung: Westliche Vorurteile, polnische Ängste«, in: *Transit* 25 (2003), S. 3-11.
- 25 Vgl. meinen Beitrag »Westerweiterung«, a.a.O. In einem Interview, welches die polnische Arbeitsgruppe im Rahmen des IWM-Projekts »*After the Accession...*« durchführte, sagte der Befragte: »Ich erinnere mich, dass ich einmal Tomaten pflückte, und ich hatte keine Lust zu arbeiten, ich war völlig fertig und machte eine Art historische Analyse, ob nicht mein Arbeitgeber einige Verpflichtungen mir als einem Polen gegenüber hat, denn 1945 haben sie uns im Stich gelassen... Ich bin immer wütender auf den Mann geworden... Wenn ich ein Student wäre und dort arbeiten würde, wäre das OK, aber ich arbeite dort, weil ich in meinem eigenen Land kein Geld verdienen kann, ich bin ein armer Mann hier in diesem Holland, natürlich, weil sie uns im Stich gelassen haben, sie haben uns an die Russen verkauft...« (Ich danke Jacek Kochanowicz für den Hinweis.)
- 26 Die Populisten irren. Es ist wahr, der Artikel 42 des EU-Verfassungsentwurfs, die sog. Solidaritätsklausel, ist ziemlich unverbindlich (er verpflichtet lediglich zu gegenseitiger Hilfe im Falle von terroristischen Angriffen und Naturkatastrophen), er dient aber nicht zur Camouflage anderer Interessen.
- 27 Diese Wahrnehmung äußert sich auch darin, dass frustrierte Osteuropäer gerne vom »Zentralkomitee« und »Moskau« sprechen, wenn sie die Europäische Kommission und Brüssel meinen.
- 28 Vgl. meinen Kommentar zu Alfred Gusenbauers programmatischem Papier über Populismus in *Transit* 25 (2002), S. 31-37.

- 29 »Kann man sozialen Zusammenhalt innerhalb eines Nationalstaats haben, ohne einen Zusammenhalt zwischen den Nationalstaaten zu schaffen?« fragten die Osteuropäer sich.
- 30 Melancholisch wendet sich Andrei Plesu an den Westen: »Seht, (...) wir sind raus aus dem historischen Schlamassel. Wir sind hässlicher geworden, sind ausgelaugt und erbittert. Wir weisen alle Sünden des verlorenen Sohnes auf, und wir kehren zu euch zurück, voller Schwären, aber auch voller Hoffnung. Wo ist das fette Kalb? Wie empfangt ihr uns? Was habt ihr für unsere peinliche Gesundung anzubieten? Ihr werdet vielleicht sagen, dass ihr keineswegs verpflichtet seid, uns (...) gesundzupflegen.« (»Die verlorenen Söhne und ihre Sünden. Welchen Patriotismus braucht Europa? Warum die Länder Osteuropas fürchten, ihre Originalität zu verlieren«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 5. Juni 1997)
- 31 Vgl. die neue, unter dem Titel »Wider Europe« angekündigte Initiative Brüssels.
- 32 »Der mongolischen Invasion ging bekanntlich eine ungarische voran«, könnte der Westen hinzufügen, »Sollten wir diese ebenfalls als solidarischen Akt der Verteidigung des Westens vor der Barbarei betrachten?«
- 33 »The nightmare scenario is ten new member states which behave like Spain on the budget, but like Britain and Denmark in their Euroscepticism«, meint Heather Grabbe (*CER Bulletin*, Issue 5, August/September 2002).
- 34 Die neuen Mitglieder müssen sich mit weniger zufrieden geben als die Nutznießer der vorhergehenden Erweiterungen der Union. So erhielten Portugal, Irland und Griechenland im Jahre 2000 aus Brüssel zwischen 200 und 400 Euro pro Kopf, während die Neuankömmlinge für 2004 bis 2006 nur zwischen 30 und 70 Euro pro Kopf und Jahr erwarten können. Zwischen 2000 and 2006 wird Brüssel 67 Milliarden Euro für die Erweiterung ausgeben. Das entspricht einem Tausendstel des EU-Bruttosozialprodukts und einem Zehntel dessen, was die ehemalige DDR zwischen 1990-1999 empfing (vgl. Heather Grabbe, *Profiting from EU Enlargement*, CER, London 2001).
- 35 Die Reaktion von Jacques Chirac auf den »Brief der Acht« zeigt, wie rasch Indifferenz in ungehaltene Belehrung umschlagen kann, sobald die Neumitglieder ihr Ressentiment durch rationale Koalitionsbildung ersetzen.
- 36 »Heute haben wir zwei Äpfel für 15 Leute, doch morgen wird es unglücklicherweise nur einer für 25 sein. Allerdings wird von niemandem erwartet, dass er Äpfel isst«, meinte ein österreichischer Politiker in einem Gespräch mit mir.
- 37 Interessant ist, dass die EU, sobald sie mit den USA verglichen wird, ihre größere soziale Sensibilität herausstellt.
- 38 Das Prinzip des Selbstbehalts in Anträgen für EU-Förderung scheint diese Logik zu belegen.
- 39 Heute taucht der alte Dissidenten-Slogan »Zurück nach Europa!« in den Erklärungen der westeuropäischen Politiker wieder auf, freilich mit einer neuen Bedeutung: Den Neumitgliedern wird nahegelegt, nach Europa zurückzukehren, diesmal allerdings aus der anderen Richtung – den USA. Das »neue Europa« zögert ...

Barbara Tóth
REIFEPRÜFUNG 1989

Die Fotos auf den folgenden Seiten zeigen 16 Tschechen, die alle eines gemeinsam haben: Sie haben im Jahr 1989 im Prager Elitegymnasium Wilhelm Pieck ihre Reifeprüfung bestanden, und sie alle gingen in eine Klasse. Sie wurden vom damaligen System für reif befunden, zur führenden intellektuellen Schicht der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik zu gehören. Wenige Monate später war vieles von dem, was sie gelernt hatten, wertlos. Gerade erwachsen geworden, mussten sie sich komplett umorientieren. Statt im realen Sozialismus hieß es jetzt, im Kapitalismus ohne Adjektiv zu bestehen.

Heute, knapp 15 Jahre später, sind sie erwachsen und stehen vor dem nächsten großen Schritt: Diesmal ist es ihr Land, das eine Reifeprüfung bestanden hat – jene für den exklusiven Club der Europäischen Union. Sie selbst sollen zu »neuen« Europäern werden, und manch einer fragt sich, wie das gehen soll, haben viele doch nicht einmal ihre kommunistische Vergangenheit richtig verdaut. Gleichzeitig freuen sie sich darauf, endlich das Etikett »Ostblock« loszuwerden – und nicht mehr in der »falschen« Schlange vor der Passkontrolle stehen zu müssen.

So sind sie skeptisch und stolz gleichermaßen, wenn sie an Europa und die Europäische Union denken – und in Summe vor allem eines: sehr realistisch.

Die Recherchen für dieses Projekt fanden im Frühjahr 2003 im Rahmen eines Milena Jesenska-Stipendiums am Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien statt. Im Frühjahr 2004 erscheint im Wiener Czernin Verlag das dazugehörige Buch mit dem Titel *Reifeprüfung Prag 1989*. Es erzählt 25 Lebensgeschichten aus dieser Maturaklasse.

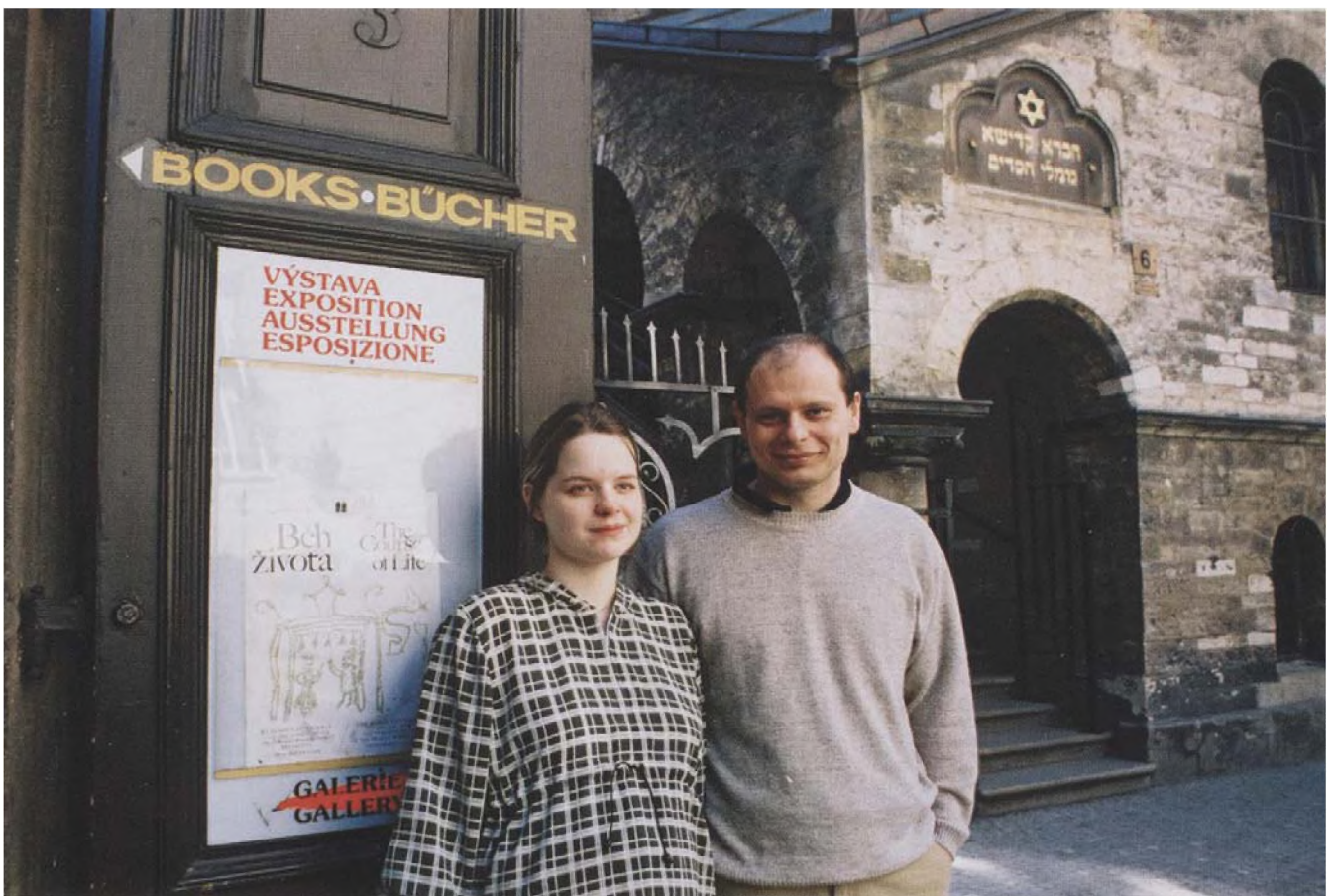
Barbara Tóth, geboren 1974 in Wien, studierte Geschichte und arbeitet als Journalistin in Wien. Weil ihre Mutter gebürtige Tschechin und ihr Vater Ungar ist, bedeutet Europa für sie vor allem, endlich nicht mehr den Pass herzeigen zu müssen, wenn sie ihre Verwandten besucht. Auf die Frage, ob sie nun tschechisch-ungarische Österreicherin oder österreichische Tschechin oder österreichische Ungarin ist, antwortet sie schon seit längerem, sie sei Europäerin und sie komme aus Wien. Die Photographie auf der Rückseite des vorliegenden Heftes zeigt die Autorin im Café Slavia in Prag.



Frantisek Brabec, Computerspezialist, beim Grillen auf seiner Terrasse, Washington D.C., USA. »Meine Frau und ich wollen unsere Kinder zweisprachig erziehen. Europa? Das ist der Ort, an dem ich später meine Pension verbringen will. Vielleicht.«



Marek Strajbl, Biochemiker, mit seiner israelischen Freundin Avital, Los Angeles, USA. »Die Tschechen als Nation sind schwach. Sie wissen nicht, wohin. Gut, jetzt sind wir bald in der Europäischen Union, aber wissen die dort, wohin? Ich sehe kein Ziel und kein Programm.«



Dan Sloup, Souvenir-Unternehmer, mit seiner Frau Hanka, Prag. »Für mich ist es sehr wichtig, ökologisch bewusst zu leben. In Tschechien ist das nach wie vor ein bisschen exotisch, aber in Europa gibt es diesen Trend schon lange. Und das gefällt mir.«



Jan Lang, Chemiker, Prag. »Mein Großvater war Anwalt, er wurde von den Kommunisten enteignet. Wir hatten auch ein Haus in Wien. Meine Familie ist über die ganze Welt verstreut. Europa bringt uns alle wieder näher zusammen.«



Jirka Winter, Mathematiklehrer, mit seiner Freundin Iva beim Tangokurs, Prag. »Tango ist sehr beliebt in Tschechien. Spanisches Essen auch. So eine Prise Südeuropa tut uns ganz schön gut. Mal sehen, was wir an Europa weitergeben können.«



Ilja Holub, IT-Unternehmer, vor seinem Haus, Mechenice. »In der ehemaligen DDR gab es Aufkleber »Ich kaufe Ost«. Schade, dass es das bei uns nicht gibt. Vieles aus den alten Zeiten ist verloren gegangen. Und in der EU wird noch mehr verloren gehen.«



Standa Budka, Lehrer, mit seiner Familie, Hejnice. »Für Jüngere ist es ganz normal, im Ausland zu studieren. Sie bewegen sich schon so selbstverständlich in Europa. Das fehlt uns, und deshalb wird es schwer werden, unsere Kinder ziehen zu lassen.«



Martin Tomanek, Grafikdesigner, Prag. »Ich liebe es zu reisen. Und da freue ich mich darauf, endlich kein Europäer zweiter Klasse mehr zu sein. Endlich kein Anstellen mehr bei der Passkontrolle am Flughafen gemeinsam mit Türken und Russen. Auch das ist Europa.«



Dan Kotek, Psychiater, nach seiner Augenoperation, Usti nad Labem. »Usti ist keine einfache Gegend, die Arbeitslosigkeit ist hoch, viele Menschen sind verzweifelt. Ich freue mich auf Europa, aber ich sehe nicht, dass es dann bessere Lösungen für diese Probleme gibt.«



Petra Pospichalova, Turnlehrerin, mit ihren Töchtern, Mlada Boleslav. »Was für den Österreicher der Türke, ist für den Tschechen der Vietnamesen. Der Fremde, der Andere, der Ausländer. Darüber wird in Europa viel zu wenig geredet. Wie gehen wir mit ihnen um?«



Petr Novotny, Sportanlagenspezialist, Kralupy. »Europa? Ich habe heute schon Kunden in Österreich und arbeite mit französischen Lieferanten zusammen. Ich spreche deutsch und französisch. Europa ist für mich in erster Linie ein Wirtschaftsraum.«



Hanka Sedlackova, Sängerin, mit ihrem Sohn Amos, Prag: »Ich mache gerade einen Intensiv-Sprachkurs in Französisch. Amos' Vater ist Franzose. Wir wollen auswandern, in ein kleines Dorf am Atlantik. Dass das jetzt alles problemlos geht, verdanke ich Europa.«



Jolana Cermakova, Lektorin, vor ihrem Haus in Podoli, Prag. »Tschechische Männer achten jetzt auf ihr Aussehen und ihre Kleidung. Sie werden höflicher, das schätze ich sehr. Unter den Kommunisten war Stil und Geschmack verdächtig. In Europa ist das zum Glück anders.«



Mirek Teichmann (l.), Verkaufsleiter, und Jirka Verner (r.), Bauingenieur, mit dem Wirten ihres Lieblingsbeisl, Prag. »Im Stadtzentrum zahle ich für ein Bier dreißig Kronen, hier 16, und am Land zehn. Das wird sich mit Europa leider ändern.«



Tomas Kaiser, Computerwissenschaftler, vor seinem Haus, Utery. »Es heißt, wir sollen dankbar sein, dem »exklusiven Club« EU beitreten zu dürfen. Das gefällt mir nicht. Es ist herablassend. Vielleicht können wir Tschechen dazu beitragen, an dieser Haltung etwas zu ändern.«



Marek Misterka, Software-Unternehmer, Cesky Brod. »Vielleicht hören unsere Parlamentarier endlich auf, zu trinken während der Arbeit. Wichtig wäre, dass Korruption bekämpft wird und es einheitliche rechtliche Standards gibt. Europa heißt auch Kontrolle.«

Danièle Hervieu-Léger
RELIGION UND SOZIALER
ZUSAMMENHALT 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. Offenthematisiert 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 Fragen untersuchen, 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 deutlichen 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 70er 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 Ent-

wicklungstendenzen 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 50er und 60er 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 Werk-

zeugkästen, 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 (*Brit*) 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 religiösen 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 symboli-

schen 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. Jahrhun-

dert.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 50er 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 Ernährungs-

sicherheit 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 des 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 veränderte. 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 reakti-

viert 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 Empfundenen 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 – Weltsicht, 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 unaus-

weichlich 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 gesamt-europäischer 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 unauflösbaren 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 hochmodernen 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 Ver-

unsicherung 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 bringen;¹² 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.

Aus dem Französischen von Monika Noll

Anmerkungen

- 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 Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, a.a.O.

David Martin
 INTEGRATION UND FRAGMENTIERUNG
 RELIGIONSMUSTER IN EUROPA

Die Sprache(n) der Religion

Im folgenden will ich ein paar Thesen aufstellen, die nichts mit meinen persönlichen Ansichten zum Fortschritt der europäischen Integration zu tun haben. Ich gehe davon aus, dass die Frage, ob und wie Religion einen Beitrag zu diesem Prozess leistet, ein empirisches Problem aufwirft, und sollte die Antwort eher entmutigend ausfallen, so habe ich genau das zu berichten. Natürlich ist diese Frage in normative Überlegungen eingebettet – derzeit etwa im Hinblick auf die europäische Verfassung –, und man könnte darauf antworten, indem man auf passenden religiöse Normen rekurriert, die für solche Überlegungen relevant sind, doch das ist nicht meine zentrale Aufgabe.

Was mich interessiert, ist der unterschiedliche Status der Religion im Raum zwischen der irischen Grafschaft Galway und dem griechischen Saloniki. Es geht hier also nicht um jenen Teilkomplex religiöser Normen, die sich den Abstraktionen einer Politik der Aufklärung subsumieren lassen. Diesen Zusammenhang zu untersuchen wäre eine durchaus lohnende Aufgabe, aber die Spielregeln sind bereits durch jene Politik festgelegt.

Wäre ich an diesem Spiel beteiligt, so würde ich sagen, dass – sofern man von den antiken Quellen absieht – Ideen wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit weltliche Übersetzungen biblischer Texte sind, etwa wenn es um unser (von allen zufälligen Merkmalen unabhängiges) Einssein in Christo geht, um die Einheit der Menschen »unter Gott« oder um die Erhebung eines jeden menschlichen Wesens zum König und Priester »vor Gott«. Man könnte dem das »Ehre sei Gott« hinzufügen, den »Frieden Gottes« und die durch Gottes Gnade gewährte »christliche Freiheit«. Man streiche alles, was sich auf Christus und Gott bezieht, und schon ist man bei republikanischen Prinzipien und Tugenden. Wenn aber christliche Sprache auf diese Weise in säkulare Münze eingewechselt werden kann, stellt sich die Frage, ob der spezifisch religiöse Goldstandard, wie er

– buchstäblich – in Gruften und Krypten gehortet wird, als Deckung noch erforderlich oder ob er endgültig in weltliches Geld konvertiert worden ist. Verliert dieser Standard seine Gültigkeit, so landet man leicht bei einem relativistischen Nihilismus, wie ihn John Gray in seinem Buch *Straw Dogs* meisterhaft skizziert.

Ich bin der Ansicht, dass der verborgene Goldstandard eine dauerhafte Deckung für das säkulare aufgeklärte Denken bietet und zugleich allen Versuchen einer endgültigen Konvertierung widersteht. Die Sprache der Religion ist eine Sprache *sui generis*. Jedenfalls lässt sich ihre grundlegende Grammatik der Fleischwerdung und Erlösung, der Transformation und Deformation, des Akzeptierens und der Entfremdung, des Opfers und der Auferstehung nicht ohne Verluste und Kompromisse in die öffentliche Sphäre integrieren. Im Risorgimento klingt zwar die Auferstehung an, aber eine Verwechslung beider ist undenkbar, so wenig wie die Renaissance mit der Wiedergeburt verwechselt werden kann.

Die Sprache der Religion ist eingebettet in spezifische Perspektiven, in besondere Formen menschlicher Vergemeinschaftung und in heilige Stätten, denen die Gestik, Bilderwelt und Anrufung Gottes durch die Gläubigen Gestalt und Seele verleihen. Diese heiligen Stätten sind über ganz Europa verstreut und Teil seiner Einheit, und selbst wenn man das Christentum als kranken oder sich krank stellenden Bewohner des Kontinents abschreibt, bleibt dieser Niederschlag des Glaubens eine einflussreiche gesellschaftliche Größe und ein soziales Faktum. Die normative Frage lässt sich daher folgendermaßen umformulieren: Welche Anerkennung kann diese Präsenz und dieses Faktum eigentlich im öffentlichen Raum finden?

Die oben erwähnte programmatische Aufklärung tritt gerne so auf, als sei sie etwas ganz Selbstverständliches und habe das Recht zu fragen, ohne selbst befragt zu werden. Von dieser sicheren Warte behaupten aufgeklärte Eliten einen fest etablierten Universalismus, der gegen einen zweifelhaften, sich durch Spaltung vermehrenden und archaischen religiösen Partikularismus antreten und ihn womöglich überwinden muss. Doch sollte in einer als postmodern geltenden Epoche ein Denken erlaubt sein, das diese geschützte Position verlässt. Was wir tatsächlich vor uns haben, sind rivalisierende weltliche Universalismen, vertreten durch Frankreich, Anglo-Amerika und (bis vor kurzem) Russland, von denen jeder in einer komplizierten Auseinandersetzung mit anderen religiösen Universalismen begriffen ist. In dieser Auseinandersetzung gibt es zwar komplementäre

Vokabulare und seit langem gehegte gemeinsame Einsichten und Vorstellungen, die es zu erkunden und zu nutzen gilt, wie etwa Frieden, Gerechtigkeit und Verantwortung. Aber damit die Maximen der Menschenwürde nicht durch einzelne Religionen oder einzelne Aufklärungsbewegungen bedroht oder verletzt werden, bedarf es sowohl der Achtung der Differenz als auch der Anerkennung eines neutralen Freiraums. Weder Gott noch die Wahrheit können vom säkularen Gemeinwesen mit Beschlag belegt werden. Abstrakte Rechte lassen sich bekanntlich leicht gegeneinander wenden, nach dem Muster: Homosexuelle dürfen auf dem Arbeitsmarkt nicht diskriminiert werden, aber religiöse Organisationen sollten die Möglichkeit haben, Menschen einzustellen, die ihre sittlichen Grundsätze teilen.

Die Aufklärungsbewegungen befinden sich also im Konflikt miteinander, insbesondere wird die französische Aufklärung, die ein Bündnis mit dem omnikompetenten, säkularistischen Staat eingegangen ist, von weniger staatsorientierten Aufklärern (in England, Schottland, Holland, Deutschland und Amerika) in Frage gestellt. Diese haben (seit langem oder, wie im Falle Deutschlands, erst in jüngerer Zeit) eine konstitutionelle und föderale Auffassung vom Staat und vertreten ein partielles Bündnis zwischen Frömmigkeit und Vernunft. Der wichtigste historische Konflikt konfrontierte die britische mit der französischen Aufklärung; heute ist daraus ein Konflikt zwischen amerikanischer und französischer Aufklärung geworden, bei dem sich die Briten, wenn es hart auf hart kommt, in aller Regel nach Westen orientieren. Die anglo-holländische Genealogie, die auf 1689, und die amerikanische Genealogie, die auf 1776 zurückgeht, stehen seit langem gegen die beiden anderen Genealogien: 1789 und 1917.

Parallel zu den mächtigen Bündnissen, die Christentum und Aufklärung im gesamten nördlichen Raum zwischen Harvard und Halle ost- wie westwärts geschlossen haben, gibt es ebenso mächtige theologische Kommunikationsstränge, die zumeist von Deutschland aus nach Westen verlaufen. England richtet – in Sachen Religion ebenso wie hinsichtlich seiner Sprache und Geschichte – den Blick auf Nordamerika, den pazifischen Raum und die weltweite Anglosphäre. In diesem Punkt setzt sich die traditionelle protestantische Prägung Großbritanniens immer noch durch, ungeachtet der leidenschaftlichen Romanzen mit Frankreich, Italien und Griechenland, denen sich das gebildete britische Bürgertum auf seiner Suche nach Gefilden hingibt, in denen es unter südlicher Sonne der Sinnenlust frönen kann. Sieht man davon einmal ab, so hält sich der postprote-

stantische Norden bis heute etwas auf seine Fähigkeit zugute, Regeln und Gesetze zu internalisieren, statt sie prinzipiell anzuerkennen, *in praxi* aber zu umgehen. Was immer von der alten Grenze der Reformation noch übrig sein mag – in veränderter Form sind protestantische und katholische Verhaltensweisen nach wie vor wirksam und für allerlei kulturelle und politische Missverständnisse verantwortlich.

Während es zwischen Norden und Süden spürbare, aber eher geringfügige Unterschiede gibt, bestehen zwischen Westen und Osten, insbesondere zwischen dem Nordwesten und dem Südosten, grundlegendere Differenzen. Einer sozialkritischen religiösen Führungsschicht im Norden, die eine durchaus qualifizierte Laienmeinung zu Themen wie Bioethik an ihrer Seite hat, steht im Süden ein traditionellerer Katholizismus gegenüber, dessen großer Einfluss dazu einlädt, die Kirche für die Stimme des gesamten Kollektivs zu halten. Medien und Politik spielen mit dieser katholischen Sicht der Dinge bestens zusammen. Im Osten und vor allem Südosten besteht die Rolle der religiösen Führungsschicht seit jeher darin, für die Nation zu sprechen, auch wenn die konkreten Normen, die das Leben der Menschen regieren, keineswegs durch die Kirche kontrolliert oder gesteuert werden. Die Kirchen des Ostens schaden sogar ihrer moralischen Glaubwürdigkeit, wenn sie nach Macht und gesellschaftlichem Status streben.

Mit diesen Bemerkungen ist schon angedeutet, dass die heutige europäische Religiosität von tiefen Gegensätzen durchzogen ist. Zusammenfassend kann man sagen, dass es einen sozial aktiven »reformierten« Katholizismus gibt, vor allem dort, wo die Katholiken in der Minderheit sind. Ferner einen »eingebetteten« Volkskatholizismus mit seinen Hochburgen im Süden, aber auch mit Exklaven im Norden. Und schließlich gibt es die Ethnoreligion Osteuropas, hier und da mit neuerdings wieder aufgenommenen Verbindungen zum Staat, aber gestärkt durch verschiedene Arten der Fremdherrschaft. Auch in Westeuropa haben sich Ethnoreligionen herausgebildet, besonders in geographischen Nischen wie der bretonischen Halbinsel und der irischen Insel.

Außerdem gibt es zwei protestantische Formen der Religiosität, die im nördlichen Teil Europas verbreitet sind. Die eine Spielart ist die anglo-holländische und anglo-amerikanische, die darauf basiert, dass Religion freiwilliges Sozialkapital bereitstellt, indem sie entweder, wie in England, als passive Anlaufstelle im Schatten der Wirtschaft fungiert oder sich, wie in

Amerika, eher aktiv, unternehmerisch und kompetitiv gibt. Die andere Spielart ist die skandinavische und deutsche: In Skandinavien spiegelt sich das lutherische Monopol in einer starken Sozialdemokratie; in Deutschland operiert der Staat als Partner der Kirchen, mit denen er ein dichtes soziales Netz aus »Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe« geknüpft hat.¹

Die verbleibenden Formen der Religion finden wir dort, wo – wie in Frankreich, der Tschechischen Republik, der ehemaligen DDR und Estland – der Staat eine erfolgreiche säkularistische Indoktrination betrieben hat. Hier haben wir das Gegenstück zum religiösen Nationalismus, denn der Erfolg der Gegenindoktrination durch einen Staat mit säkularistischer Ideologie (sei sie nun radikalliberal oder marxistisch) hängt in starkem Maße davon ab, ob die Kirche in die Mobilisierung von Nationalgefühl und in den Nationalstaat eingebunden oder auf der Gegenseite zu finden war. Entweder teilen Religion und ethnische Zugehörigkeit das Sakrale zwischen sich auf, oder die Heiligkeit von Glauben und Nation werden partiell verschmolzen. Zu begreifen gilt es also nicht nur, wie das Sakrale rivalisierende Pole besetzen, sondern auch, wie es teilweise in den neuen heiligen Raum der Nation einwandern kann. Mit Vorsicht genießen muss man zudem Prognosen, die das Ende des heiligen Nationalismus oder des heiligen Nationalstaats versprechen. Sie könnten sich als stark übertrieben erweisen. In Kroatien erfreut sich der heilige Nationalismus, in Frankreich der heilige Nationalstaat bester Gesundheit.

Da große Teile Nordeuropas postprotestantisch sind (ungeachtet der Tatsache, dass sich selbst in England 72% der Einwohner als Christen bezeichnen), stößt man auch auf die Zunahme weitgehend unorganisierter subjektiver Formen der Spiritualität; sie beschwören das menschliche Potential, sakralisieren das Individuum und schaffen eine Art Puritanismus, der sich nicht auf Selbstbeherrschung, sondern auf leidenschaftliche Urteile zu Themen wie Umwelt oder Rassismus gründet. Wenn es überhaupt etwas gibt, das den Wandel innerhalb der Kirche mit den charismatischen Bewegungen und den subjektiven »Selbst-Religionen« verbindet, dann ist es die Welt des Geistes, sei er Heilig oder welcher Art auch immer. Joachim von Fiore wäre über diesen Anbruch seines Dritten Reiches des Heiligen Geistes kaum erstaunt.

Religionsmuster in Europa

Im folgenden skizziere ich einige Religionsmuster in Europa, die man wie transparente Karten übereinander legen kann. Ich möchte zeigen, was diese Muster für die Integration und die Fragmentierung Europas bedeuten. Diese Darstellung beruht auf zwei Voraussetzungen. Die erste besteht darin, dass im Christentum eine Dialektik von Religiösem und Weltlichem am Werk ist, die eher weltliche Mutationen des Glaubens hervorbringt als Ersetzungen und Verschiebungen. Die zweite besteht darin, dass Religion nicht als separater Kulturstrang, sondern als eigenständiger Zug des Mainstream betrachtet werden muss, der mal mit der Strömung, mal gegen sie verläuft. Zusammengenommen bedeuten diese beiden Voraussetzungen, dass religiöse Formen und Modelle sich häufig in analogen weltlichen Bildungen reflektieren. Die skandinavische Symbiose von Lutheranismus und Sozialdemokratie ist ein schlagendes Beispiel dafür.

Diese Überlegungen sollen dazu beitragen, den Standarduntersuchungen zur Religiosität, die sich auf vergleichende Statistiken über Glaube und praktische Religionsausübung stützen, eine Tiefendimension zu verleihen. Zählen hat seinen Sinn, doch bedarf es auch eines Verständnisses von Religion als einer in Geschichte und Geographie, in Zeit und Raum verankerten Form sozialen Bewusstseins und sozialer Identität. Das Christentum kann als ein flexibles Bilder- und Gestenrepertoire betrachtet werden, als ein Code, der sich zugleich reproduziert und an neue gesellschaftliche Aufgaben und Verhältnisse anpasst.

Ich will die verschiedenen Muster mit konkreten Beispielen illustrieren, statt meine programmatischen Abstraktionen fortzusetzen. Ein Muster der wechselnden Beziehungen zwischen Religiösem und Weltlichem finden wir im Zentrum jeder beliebigen europäischen Stadt, besonders anschaulich aber in Provinz- und Landeshauptstädten. Während in der byzantinischen Tradition göttliche und menschliche Herrschaft im heiligen Zentrum der Stadt unmittelbar nebeneinander stehen, spiegelt sich in einer Renaissancestadt wie Florenz die beginnende Trennung der beiden Mächte in der Gestalt zweier separater Räume wieder: Dom und Signoria.

Rom und Paris sind alte Städte, in denen eine vergleichsweise jüngere Geschichte des Konflikts zwischen Religiösem und Weltlichem ihren Ausdruck in konkurrierenden Baudenkmalern gefunden hat. In Rom hat der Petersdom seinen Widerpart in dem gigantischen Monument für König

Vittorio Emanuele II., auch wenn schließlich die Via della Conciliazione gebaut werden musste, um Vatikanstadt und Hauptstadt wieder miteinander zu verbinden. In Paris stehen Notre Dame und Sacre Cœur für ein heiliges Zentrum, in dem Frankreich als älteste Tochter der Kirche figuriert, während das Panthéon und die Place de la Bastille heilige Zentren sind, in denen Frankreich als älteste Tochter der Revolution auftritt.

Diese paradigmatische Stadtökologie mit ihren konkurrierenden Spielarten des Sakralen zeugt von einem zweihundertjährigen Krieg zwischen Religion und Fortschritt, Kirche und Staat, Glaube und liberalem Nationalismus, Klerikalismus und Antiklerikalismus, katholischer Universalität und aufgeklärter Universalität. Sowohl dem Konflikt selbst als auch dem Ringen beider Spielarten um die Vorherrschaft lieferte sie ein Modell, das sich von Paris aus zu den geistigen Eliten ganz Europas und Lateinamerikas ausbreitete. Der Leitgedanke, in Paris sicher verwahrt und in Frankreich als fraglose Norm anerkannt, war und ist bis heute die *laïcité*, die Trennung von Staat und Kirche.

Anderswo hingegen werden ganz andere Vorstellungen gehegt (und für gleichermaßen selbstverständlich gehalten). In Deutschland, Skandinavien, England und Schottland waren Frömmigkeit und Aufklärung bis zu einem gewissen Grade immer Partner, nicht zuletzt, weil die Kirche dem Staat nachgeordnet wurde und sich teilweise mit der Mittel- und Oberschicht deckte. In Berlin und Helsinki zum Beispiel wurden die Kirchen in ein klassizistisches Stadtprofil integriert, zu dem auch Universität, Künste und Verwaltung gehörten und das die Macht des aufgeklärten Absolutismus zum Ausdruck brachte. In Helsinki, Oslo und Stockholm wurden die alten Zentren später ergänzt durch Baudenkmäler zu Ehren der Sozialdemokratie und des Bürgerbewusstseins. Die zurückhaltende Aufklärung in England und Schottland baute zurückhaltende Kirchen in bürgerliche Häuserblocks ein und vererbte Nordamerika ein Modell der Koexistenz, das heute die wichtigste Alternative zu jenem anderen Modell – Streit um die Vorherrschaft – darstellt, das von Frankreich propagiert wird.

So lassen sich also einige Modelle für das Verhältnis von Religiösem und Weltlichem direkt an der Stadt ablesen, und zwar buchstäblich auf einen Blick. Einerseits bildet Europa eine Einheit, die aus der universal gültigen prinzipiellen Unterscheidung zwischen Religiösem und Weltlichem ebenso lebt wie aus dem von Syrakus bis Trondheim, von Dublin bis Sofia reichenden Bestand an Sakralbauten; andererseits ist Europa ein vielgestal-

tiges Gebilde dank der je besonderen Formen, in denen die genannte Unterscheidung realisiert wird.

Diese Landkarte der sakralen Stadtökologie können wir ergänzen, indem wir uns architektonischen Stilformen zuwenden, etwa dem in Teilen Europas verbreiteten klassizistischen Baustil des aufgeklärten Absolutismus (Karl III. von Spanien, Joseph II., Katharina die Große) und dem bescheideneren bürgerlichen Klassizismus anglo-amerikanischer Provenienz. Dabei lässt sich Europa, wiederum buchstäblich, in Zonen einteilen: das Barock der Gegenreformation, der Klassizismus des aufgeklärten Absolutismus und die bescheidenere, bürgerliche Tradition in Amsterdam, London und im neuenglischen Boston. Die drei letzteren, im Protestantismus wurzelnden Bürgerkulturen waren allesamt Wegbereiter eines Modells, das (relativen) Pluralismus, Toleranz, Föderalismus und Philosemitismus beinhaltete. Sie holten menschliche und göttliche Herrschaft vom hohen Podest herunter und gaben ihnen einen bescheideneren Zuschnitt; sie schmälerten die Macht des im Stadtkern konzentrierten Sakralen. Möglich, dass diese Schwächung des heiligen Zentrums begann, als der sakrale Stadtkern des katholischen Amsterdam vom Staat kassiert und der Universität zugeschlagen wurde. Dies war ein einschneidender Akt, weil auf diese Weise der geschützte Raum auf die Universität (und später die Kunst- und die Konzerthalle) übertragen und diese damit zu einer neuen Art von Kirche erhoben wurde. Die vier Städte Amsterdam, Edinburgh, London und Boston sind seit dem späten 17. Jahrhundert eng miteinander verbunden, durch gemeinsame Formen der Politik, Wirtschaft und Religion und durch Seemacht und Welthandelsreiche. Darüber hinaus stellen sie – ähnlich wie Frankreich – eine wichtige Verbindung zwischen Europa und Nordamerika her. Angesichts solcher Beispiele fällt es nicht leicht, Kriterien zu formulieren, die Europa klar von den Vereinigten Staaten unterscheiden. Die USA lassen sich nicht als »das Andere« Europas bestimmen.

Dieser Versuch, den Zusammenhang zwischen den nordwestlichen Randgebieten Europas und den nordöstlichen Randgebieten Amerikas kartographisch zur Anschauung zu bringen, ist im Grunde nur eine Ausweitung jener Landkarte, die auf Modellen wie Rom und Paris, Byzanz und Florenz basiert; Fluchtpunkt wäre der heilige Bezirk in Washington, der die definitive Trennung von Kirche und Staat in reiner klassizistischer Form zum Ausdruck bringt. Wir können jedoch – auf einer zweiten Folie – eine weitere Karte entwerfen, die zeigt, wie die historischen Religions-

formen der europäischen Gesellschaften charakteristische Mutationen und Transpositionen ins Weltliche erlebt haben.

Transponiert wurde zum Beispiel das strikte Staatsmonopol, das die katholische Kirche in Frankreich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) innehatte; es kehrte in dem Monopol wieder, über das der omnikompetente säkulare Staat während der Dritten Republik verfügte. Die Kirche hatte sich immer geweigert, dem Irrtum Rechte einzuräumen; die heilige Republik weigerte sich, dem katholischen Irrtum ein Recht auf Anerkennung im öffentlichen Raum zu gewähren. Wie sehr die französische Tradition des säkularen Monopols noch heute fortlebt, demonstrieren die jüngsten Gesetze zur Einschränkung der Arbeit von Sekten und Kulturgemeinschaften.

Ein weiteres Beispiel für die Mutation ins Weltliche ist die Art und Weise, wie in Skandinavien die Einbindungsbereitschaft des lutheranischen Monopols sich in der Einbindungsbereitschaft der Sozialdemokratie und des Wohlfahrtsstaats reproduzierte und mit ihr verschmolzen ist. Was Deutschland, Holland und die Schweiz betrifft, so findet der religiöse Pluralismus dort sein Spiegelbild in der föderalen Verfasstheit des Staates. England ist eine dritte Variante: Der Versuch der anglikanischen Kirche, einer für Einbindung plädierenden Mitte Platz zu bieten und sie »mit zu umfassen« – samt seinem Resultat, der anerkannten Konkurrenz zwischen staatlich-kirchlichem Establishment und religiöser Abweichung – spiegelte sich schließlich in der Flexibilität des politischen Systems und seiner Idee der loyalen Opposition wider.

An dieser Stelle nützt ein weiterer Vergleich mit Amerika. England (einschließlich Schottland und Nordirland) hat einen auf Gewissensprüfung basierenden evangelikalen Protestantismus hervorgebracht, aus dem in den Vereinigten Staaten eine universale Hingabe an persönliche Aufrichtigkeit wurde. Dennoch übernahm England, weil es am anglikanischen Establishment festhielt, auch die Rolle eines Scharniers, das eine doppelte Bewegung erlaubte: auf der einen Seite in Richtung amerikanische Innerlichkeit, auf der anderen Seite in Richtung skandinavische Förmlichkeit. Obgleich diese besonderen Kulturmerkmale für das Problem der europäischen Integration eher unerheblich zu sein scheinen, hoffe ich, zeigen zu können, dass sie in eine Reihe mit anderen gehören, welche die Anglosphäre vom europäischen Kontinent trennen und England an die Seite des gegenüber Europa eher zurückhaltenden Skandinavien rücken. Aus

vielerlei kulturellen Gründen haben beide dank ihrer nationalen Tradition Verständnis füreinander, während sie den europäischen Kontinent mit argwöhnischer Vorsicht betrachten.

Da meine Landkarten bislang weitgehend den Randzonen und den Übertragungen ins Weltliche galten, muss ich im folgenden zwei ergänzende Karten anlegen: Die erste zeigt das historische europäische Zentrum, aus dessen Perspektive Großbritannien und Skandinavien Randgebiete sind; die zweite macht die Kernländer der Säkularität und des Säkularismus sichtbar, wobei ich Säkularität als Zustand und Säkularismus als Ideologie definiere.

Das historische Zentrum des Westens liegt, so könnte man sagen, im karolingischen Mittelreich: in den Gebietsstreifen, die sich westlich und östlich von Aachen entlangziehen. In noch früherer Vergangenheit trafen hier Römer und germanische Stämme aufeinander, und Jahrhunderte danach kamen aus derselben Region Männer wie Schuman und Adenauer, die (gemeinsam mit Monnet) zu Architekten der deutsch-französischen Verständigung nach dem Zweiten Weltkrieg wurden. Weitet man das betreffende Gebiet ein wenig aus, so gehört auch Frankfurt dazu, die alte Kaiserstadt, in der später die erste Nationalversammlung des bürgerlich-liberalen Deutschland stattfand und die heutzutage eine Kapitale der internationalen Finanzmärkte ist. Diese Region kommt als Kernland eher in Frage als Rom, denn Rom ist in erster Linie Zentrum des – nördlichen wie südlichen – Mittelmeerraums, ein Zentrum freilich, das die südliche Küstenregion des Mittelmeers an den Islam verloren hat.

Das beschriebene Grenzgebiet beherbergt nicht nur verschiedene Religionen, sondern auch drei Schlüsselstädte: Brüssel, Straßburg und Genf. Fast sinnbildhaft liegen sie alle nahe an der Sprachgrenze und eignen sich daher vorzüglich als Orte der internationalen Koordination und Kooperation. Die deutsche Hauptstadt liegt heute freilich nicht mehr im grenznahen, gemütlichen katholischen Bonn, sondern im postprotestantischen Berlin. Das Kernland des wiedererstandenen westlichen Europa befindet sich also weder im postprotestantischen Berlin noch im postkatholischen Paris, sondern dazwischen.

Berlin ist das Zentrum der europäischen Säkularität, Paris das Zentrum des europäischen Säkularismus. Das neue Berlin wirkt zunehmend wie die Hauptstadt des gesamten nördlichen Tieflands, einer säkularen Landschaft, die sich von Birmingham bis Tallinn erstreckt. Die Epizentren der

Säkularität liegen – ungeachtet der herausragenden Rolle, die die ostdeutschen lutherischen Kirchen in der Revolution von 1989 gespielt haben – in der ehemaligen DDR und der Tschechischen Republik. Die Beispiele DDR und Estland (und in geringerem Maße auch Lettland) legen den Gedanken nahe, dass der Lutheranismus weltlicher Verfolgung weniger gut standhält als der Katholizismus etwa in Litauen oder Polen. Allerdings hängt dies, wie man nicht vergessen darf, in hohem Maße davon ab, ob der Katholizismus oder seine politischen Vertreter sich gegen die Entstehung eines modernen Nationalstaates gewandt haben oder nicht: In Frankreich und Böhmen galten die Katholiken als Gegner des Nationalstaates; in Polen, Litauen, Kroatien und der Slowakei war es genau umgekehrt, während in Ungarn eine Mischung aus beidem zu finden ist, da hier die Entstehung der Nation aufs engste mit dem protestantischen Osten des Landes um Debrecen zusammenhing.

Aufgrund der jahrhundertelangen Fremdherrschaft der Osmanen, Österreicher und Russen (der orthodoxen ebenso wie der kommunistischen) sind die Länder Ostmitteleuropas und Osteuropas mehr oder weniger ethnoreligiös geprägt. Manche Spielarten der Religiosität sind nicht restlos erklärbar; man vergleiche zum Beispiel die erstaunlich vitale Orthodoxie in Rumänien und die relativ fortgeschrittene Säkularisierung in Bulgarien, wo allerdings die Spaltungen innerhalb der orthodoxen Kirche und die ergebnislosen Verhandlungen mit der Nachkriegsregierung als Gründe in Frage kämen. Rumänien dagegen, als ein Land, das sich sowohl von der Romania als auch von der Orthodoxie her definiert, verfügt über eine klar konturierte und von der Kirche bestärkte nationale Identität.

Serbien ist interessant, weil es als Zentrum des titoistischen Jugoslawien extrem säkularisiert war, dann aber, als der Bundesstaat zerfiel, zu einem starken Bewusstsein seiner religiösen Identität – zumal im Verhältnis zum Kosovo – zurückfand. Die Wiederentdeckung der Religion in Serbien fand parallel zu derjenigen in Russland nach dem Zusammenbruch des Sowjetreiches statt; in beiden Fällen wurde die Partnerschaft zwischen Staat und Kirche erneuert, obgleich sich vermutlich nur eine Bevölkerungsminderheit für aktive Religionsausübung interessierte und in der Mehrheit ein Mischmasch aus magischen Vorstellungen lebendig geblieben war. Wiedererwacht ist die Religion auch in jenen Teilen der westlichen Ukraine, die geschichtlich mit Polen und Litauen verbunden sind. Trotz dieser Entwicklungen geht die Vitalität der Ethnoreligion nirgendwo in

Osteuropa mit der Sehnsucht nach Wiederherstellung des kirchlichen Einflusses auf Gesetzgebung und Privatsphäre einher. Einen Versuch in dieser Richtung hat das polnische Episkopat gemacht und ist gescheitert.

Zu Griechenland bedarf es einer gesonderten Bemerkung, da es den Gegenpol zum französischen Säkularismus darstellt und dennoch nach wie vor das historische Urbild abendländischer Demokratie und Rationalität ist. Wie stark die Kirche in die öffentliche Sphäre hineinwirkt und wie weit sich Orthodoxie, Staatsbürgerschaft und griechische Identität decken, demonstriert der erbitterte Streit um die Frage, ob auf einem griechischen Pass die Religionszugehörigkeit des Passinhabers vermerkt werden sollte oder nicht. Überdies zeigt der Fall Griechenlands, welchen Faktoren die Religion ihre Vitalität und Beständigkeit verdankt: nämlich nicht nur der Grenzlage des Landes zur islamischen Türkei, sondern auch den ethnischen Säuberungen beiderseits der Scheidelinie zwischen Christentum und Islam sowie einer weltweiten, quantitativ beinahe der Auswanderung von Armeniern und Iren vergleichbaren Diaspora.

Die osteuropäische Landkarte der Ethnoreligion überschneidet sich mit derjenigen der »eingebetteten« Volksreligion in den nördlichen Küstengebieten des Mittelmeeres; kennzeichnend für letztere sind nicht unbedingt die gewissenhafte Befolgung religiöser Vorschriften, sondern eher Gebräuche, Pilgerfahrten und Festtage. Ebenso wie in großen Teilen Osteuropas und Russlands stößt man auch hier dicht unter der Oberfläche auf ein konfuses Gemisch aus Magie und Heidentum, aus altertümlichen und modernen Vorstellungen.

Diese Art Religion unterscheidet sich erheblich vom reflektierten und sozial bewussten Katholizismus, den man weiter nördlich antrifft, zumal in Ländern, in denen praktizierende Katholiken in der Minderheit sind oder in denen der katholische Glaube nur regional eine Vorrangstellung innehat. Katholizismus in Sizilien oder südlich von Ancona ist nicht gleich Katholizismus in Frankreich oder Holland. Andererseits gibt es die von mir so genannte »eingebettete« Religion nicht nur am Mittelmeer, sondern auch in den Alpen (samt mehreren Ablegern wie etwa Venetien) sowie in den Bergen des französischen Massif Central, im nördlichen Portugal, in Katalonien und im spanischen Nordosten. In Spanien findet sie zusätzliche Verbreitung, denn hier verbindet sie sich mit diversen Mikronationalismen, von denen manche den Umrissen geographischer Nischen (wie etwa Gebirgen oder Halbinseln) entsprechen. In Regionen wie dem spanischen

Galicien, Aragon, dem Baskenland, Teilen Kataloniens und Teilen der Pyrenäen herrscht – ungeachtet des drastischen Rückgangs der Kirchenbesucherzahlen auf der gesamten iberischen Halbinsel – fast so etwas wie ein katholisches Einheitsbewusstsein. In ähnlicher Intensität gibt es dieses Bewusstsein auch in nördlicheren Regionen wie der Bretagne und Bayern, obgleich auch sie in Sachen praktischer Religionsausübung einen markanten Einbruch zu verzeichnen haben, wobei das katholische Irland eher im »Süden« als im Nordwesten liegen könnte. Ein vergleichbarer Volksprotestantismus begegnet uns in nordeuropäischen Nischen wie etwa den westlichen Inseln Schottlands, in Jütland und Teilen Norwegens.

Etwas spekulativ könnte man sagen, dass sich in diesen regionalen Katholizismen (die oft, aber nicht immer in geographischen Nischen wie Hochländern, Halbinseln und Inseln zu Hause sind) wahrscheinlich ein Widerstand gegen das »Zentrum« artikuliert, gleichgültig ob dieses Zentrum nun Madrid oder Paris heißt; in Italien allerdings gibt es zwei Zentren: Rom, das faktisch im Süden liegt, und Mailand, das den Blick über die Alpen nach Norden richtet. Diese Zweiteilung gehört zu Italiens »Problem«: Das Land besteht fast gänzlich aus einer lang gestreckten Halbinsel.

Treffen »eingebetteter« Katholizismus und Widerstand gegen das »Zentrum« zusammen, dann entsteht ein spezifisches politisches Lokalkolorit (wie etwa in Süditalien oder Bayern), verbunden mit großen Wallfahrtszentren – man denke an Stätten wie Fatima, Santiago de Compostela, Saragossa, Montserrat, Rocamadour, Lourdes, Lisieux, Vierzehnheiligen, Einsiedeln und Medjugorje. Wo und wann die Jungfrau zu erscheinen geruht, ist nicht ganz zufällig.

Bislang verzeichnet meine kartographische Bestandsaufnahme folgendes: die »eingebettete« Religion, die Ethnoreligion oder eine Kombination aus beiden, ferner den »Gewissens«-Katholizismus und den »Gewissens«-Protestantismus von Minderheiten, die großen Zentren der nordeuropäischen Säkularität und des französischen Säkularismus sowie schließlich die auf Distanz bleibenden nördlichen und nordwestlichen Randzonen mit ihren spezifischen Merkmalen. Nun gilt es, einige Grenzregionen einzutragen und der Frage nachzugehen, welche von ihnen eher ruhig und untätig, welche dagegen unruhig und gefährlich sind. An der alten Grenzlinie der Reformation geht es alles in allem sehr friedlich zu; einzige Ausnahme ist Ulster, wo Armagh mit seinen zwei Kathedralen eine kritische Übergangsstelle bildet. Aus den Grenzregionen Straßburg und Elsass sind, wie schon

erwähnt, Zentren der Kooperation geworden. An der alten Ostwestgrenze dagegen – zumindest weiter im Süden und Osten – häufen sich die gefährlichen Spannungen. Während zum Beispiel Breslau/Wroclaw und Pressburg/Bratislava/Pozsony allem Anschein nach ruhige Grenzen sind, gilt das für Timisoara und mehr noch für Sarajevo und Skopje keineswegs. In dieser Region dominiert eine äußerst starke Ethnoreligiosität mit ihrer bedrohlichen Mischung aus Mehrheit und Minderheit und der entsprechenden Gefahr ethnischer Säuberungen; man nehme nur das Schicksal Siebenbürgens, des alten deutschen Siedlungsgebiets in Rumänien, oder die Einrichtung von Ghettos, wie es sie heute in Sarajevo und Mostar gibt. Die Ungarn in Transsilvanien und in abgelegenen Gegenden im Innern Rumäniens fühlen sich, ob katholisch oder protestantisch, erheblich unter Druck, und es ist kein Zufall, dass die rumänische Revolution im Dezember 1989 von einem ungarisch-protestantischen Pfarrer in Timisoara ausgelöst wurde. In der gesamten Region können führende Kirchenmänner auch führende Politiker sein – ähnlich wie Stepinac, Tiso und Makarios Mitte des 20. Jahrhunderts. Ihre Vertreterrolle muss im Gegensatz zur Rolle der Kirchenführer im »Westen« gesehen werden. Die letzteren sprechen kaum noch für ethnische Anhängergruppen, sondern für eine liberale, vom Gros der eher konservativ gestimmten aktiven Kirchenanhänger unterschiedene Mittelschicht.

Es lohnt sich jedoch auch zu zeigen, wo sich weitere eigenständige Glaubensgemeinschaften befinden könnten, selbst wenn sie nicht auf der im engeren Sinn politischen, ja nicht einmal auf der kirchlichen Landkarte eingetragen sind. Gemeinschaften dieser Art entstehen zum Beispiel an Meeresküsten, so etwa in der Umgebung der (lutherischen) Ostsee und der (keltischen) Irischen See. Der Keltizismus an den Küsten der Irischen See und weit darüber hinaus – in Gestalt neuer Spiritualität (oder alter Spirituosen in irischen Pubs) – hat einen phänomenalen Erfolg zu verzeichnen. Dieser Erfolg erinnert an andere »konstruierte« Neuauflagen älterer Glaubenslehren: nicht allein an frühe Formen des Christentums, sondern auch an heidnische Kulte. Die Irische See ist umgeben von Bergländern, Inseln und Halbinseln mit sakralen Konnotationen – man denke an Iona, den St. Patrick's Mountain oder das Dörfchen St. David's –, und alle bieten Raum sowohl für ein altertümliches Christentum als auch für Enklaven, in denen sich die diversen modernen Religionstouristen einfinden. Von hier aus laufen Fäden zu den über den ganzen Kontinent verstreuten

Folkloren und neu belebten Mythologien mitsamt den dazugehörigen Musikformen.

Diese Form der Spiritualität lässt sich kartographisch schwer erfassen, nicht nur weil sie so vielgestaltig ist, sondern auch, weil sie auf Fragmentierung Wert legt und sich gegen Institutionalisierung sperrt. Skizzieren möchte ich wenigstens eine neue protestantische und postprotestantische Spiritualität, die die alte Reformationsgrenze noch heute bis zu einem gewissen Grade respektiert. Ihre Ursprünge hat sie im protestantischen Streben nach Innerlichkeit und Internalisierung der Gebote. Ihre fortgeschrittenste Spielart bildet die säkulare Religion der Aufrichtigkeit und Authentizität, wie sie zumal in den USA kultiviert wird. Doch Aufrichtigkeit und Ernstnehmen von Geboten tragen nicht gerade zur Fähigkeit bei, Kompromisse zu schließen und ein Verständnis für die Mechanismen der Politik zu entwickeln. Die Tugend der Ehrlichkeit verleitet daher zu einer apolitischen und zynischen Ablehnung aller Regierungsgeschäfte. Aus dem klassischen Einwand der Protestanten gegen die Katholiken, die die Gebote zwar theoretisch anerkennen, *in praxi* aber Verständnis für ihre Umgehung haben, ist hier eine stark religiös gefärbte Entfremdung von der Gesellschaft insgesamt geworden. Dieser klassische (und stereotype) protestantische Einwand lebt noch heute in der angelsächsischen Haltung zur EU und zur Politik Frankreichs, Belgiens und Italiens fort.

Zu den Formen der Spiritualität gehört auch eine eher lockere und spontane Variante, die im Rahmen eines vitalen, charismatischen Christentums Verbindung zu den Lebensformen der Selbstdisziplin wahrt; sie auf unserer Landkarte einzutragen scheitert jedoch an ihrer Vielfältigkeit und Institutionenferne – es sei denn, man orientiert sich an der Verbreitung ganzheitlicher Therapien und grüner Politikansätze. Betroffenheit über Umweltverschmutzung, Forderungen nach sauberer Luft, unbedenklichen Nahrungsmitteln und Political Correctness sind nichts anderes als eine Spielart des Puritanismus, bei der persönliche Verantwortung, harte Arbeit und Selbstzucht hinter den Klagen über Ausplünderung, Krieg, die Raubzüge des Weltkapitalismus und eine fehlgesteuerte Wissenschaft zurücktreten.

Der grundlegende Wandel, der sich sowohl in den neuen Formen der Spiritualität als auch in der veränderten psychologischen Landschaft im Innern der Kirchen äußert, geht – wie eine erkenntnisreiche Studie der Universität Lancaster zeigt (s. Anmerkung unten) – in Richtung Subjek-

tivierung. Dramatisch ausgedrückt: der Protestantismus zerstört seine Fähigkeit, die für ihn so lebenswichtige Erinnerung zu bewahren und weiterzugeben, und zwar nicht, weil er ein Problem mit dem wissenschaftlichen Weltbild oder dem Vormarsch der Ratio hätte, sondern weil er ganz und gar innerlich, persönlich und sprachlos wird. In den Vereinigten Staaten haben die Kirchen diese protestantische Spielart in aller Regel integriert, in Europa dagegen nicht. Subjektivität steht im Widerspruch zu Gehorsam, Gruppendisziplin und persönlicher Verpflichtung, außerdem stemmt sie sich gegen jede Obrigkeit, insbesondere gegen – religiöse oder nichtreligiöse – patriarchale Autorität. Daher die Anziehungskraft, die für sie von der weiblichen oder feministischen Idee einer »Teilhabe« an den Rhythmen der natürlichen Welt ausgeht. Natur – ob menschliche oder physische – ist das Gute, also ein »Gut«; Sünde und Böses, Opfer und Erlösung hingegen sind schwer zu fassen, auch wenn rasch feststeht, dass das Böse sich voll Heimtücke in der institutionellen und staatlichen Ordnung verbirgt. Müsste man diese Variante der Spiritualität *ex negativo* bestimmen, so wäre sie Teil des religiösen Hedonismus und jener Suche nach »Gütern« aller Art, wie sie unterschwellig seit jeher in den eher asketischen und das heißt puritanischen Ausdrucksformen beider Konfessionen – sowohl der protestantischen als auch der katholischen – vorhanden war. Wie manche Spielarten irischer und spanischer Spiritualität zeigen, können die Protestanten kein Monopol auf Puritanismus geltend machen.

Die Wanderung überwiegend nichtchristlicher Populationen ist kein Thema dieses Beitrags; hier will ich nur auf die Kluft hinweisen, die insbesondere den muslimischen Glauben von den soeben skizzierten subjektiven Formen der Spiritualität trennt. In Parenthese sei vorausgeschickt, dass Großbritannien in diesem Punkt eine Ausnahme bildet, weil die Zuwanderer nach England einerseits aus der christlichen Karibik und dem christlichen Afrika südlich der Sahara, andererseits aus Ländern kommen, die weder im Süden noch im Osten an den europäischen Kontinent angrenzen.

Die Eigenarten, die muslimische Immigranten mitbringen, stehen in derart krassem Widerspruch zur »fortschrittlichen« Religiosität der meisten Europäer, dass Assimilation bisweilen mit Tod gleichgesetzt wird. Muslimische Gemeinschaften haben gelernt, die Rhetorik von Freiheit, Rechten, Inklusion und Multikulturalismus für sich zu nutzen; zugleich aber bleiben sie – ungeachtet aller inneren Spaltungen – weitgehend geschlossen, organisch, monokulturell und patriarchalisch und lassen sich bis

zu einem gewissen Grade auch vom weltweiten radikalen Islam agitieren. Die Tatsache, dass der Islam kaum zwischen Religiösem und Weltlichem unterscheidet, hat schwerwiegende Folgen. Ob es an der durch Immigration entstandenen inneren Grenze in den westlichen Gesellschaften zu Spannungen kommt, hängt von zahlreichen Faktoren – wie etwa Größe und Ort sowie ethnischer und klassenmäßiger Zusammensetzung der muslimischen Gemeinschaften – ab. Es versteht sich von selbst, dass es dem Nationalstaat Türkei in diesem Kontext eher um die Förderung einer neutralen bürgerlichen Kultur geht als um Religiosität, von der es im Land mehr als genug gibt.

Dass die schiere Masse entscheidende Bedeutung gewinnen könnte, ist eine der großen Ängste im Hinblick auf die Spannungen zwischen den Religionen und dem sozialen Frieden. Die Kirchenführungen äußern fast ausnahmslos die in der gebildeten Mittelschicht verbreitete Einbindungsbereitschaft, stecken aber zugleich in dem klassischen Dilemma aller Liberalen, die sich fragen müssen, wie weit eine Haltung eingebunden werden soll, die selbst auf dem Prinzip der Ausgrenzung beruht. Es bleibt abzuwarten, ob die Assimilation der Muslime den selben Weg einschlagen wird wie die der Juden (wobei wir die Greuel des Holocaust für einen Moment ausklammern); allerdings gibt es begründete Zweifel daran. Überdies kann man, wie die jüngere Erfahrung in Holland zeigt, nicht einfach davon ausgehen, dass die europäischen Gesellschaften – und seien sie noch so multikulturell – im Ernstfall Toleranz beweisen. Selbst Holland entdeckt, dass es im Innern eine Grenze hat.

Integration und Fragmentierung

Bislang habe ich in meinem Beitrag darauf verzichtet, nach der Standardmethode die unterschiedlichen Formen des Glaubens, der praktischen Religionsausübung und des religiösen Selbstverständnisses in Zahlen zu fassen oder quantitative Indizes für die Säkularisierung vorzulegen. Es ging mir eher darum, verschiedene Arten der Religiosität und Säkularität (oder auch des kompromisslosen Säkularismus französischer und russischer Provenienz) zu betrachten und herauszufinden, wie weit sie zur Integration oder aber zur Fragmentierung Europas beitragen.

Was die Zahlen angeht, so ist folgendes wichtig. Etwa ein Fünftel bis ein Drittel der Bevölkerung – je nachdem welche Kriterien man ansetzt –

praktiziert den Glauben in irgendeiner Form, wobei das Spektrum von der ehemaligen DDR, in der Glaube und Religionsausübung wenig vertreten waren, bis zu Ländern wie Irland, Polen, Griechenland, Rumänien und Malta reicht, in denen beide sehr häufig vorkommen. Schon diese Aufzählung zeigt, dass der Katholizismus, gemessen am Anteil der jeweiligen »katholischen« Bevölkerung, einen besonders hohen Anteil an aktiver, kirchenbezogener Religion aufweist.

Gleichwohl ist die Fähigkeit der Kirchen, in den jüngeren Generationen ihren Fortbestand und die Erinnerung an ihre Geschichte zu sichern, durch einen unleugbaren Säkularisierungsprozess beeinträchtigt. Ein Beispiel dafür sind die Warnstreiks, mit denen das in zentralen religiös verwalteten Bildungs- und Sozialeinrichtungen beschäftigte Personal weltliche Einstellungskriterien durchzusetzen sucht. Seit den sechziger Jahren hat in ganz Westeuropa nach einer Zeit religiöser Stabilität das Tempo der Säkularisierung zugenommen, was sich besonders in den großen Kirchen bemerkbar macht. Natürlich ist auch hier die übliche Einschränkung am Platze: dass nämlich christliche Identität, Gott, Beten, christliche Moralgrundsätze und »Spiritualität« weithin akzeptiert sind. Das protestantische Skandinavien weist wenig praktizierende Gläubige, aber zahlreiche Konfirmanden auf, und in vielen Gegenden kultiviert es die sogenannte »persönliche« Religion. In Großbritannien sind praktizierende Gläubige ähnlich selten wie in Skandinavien, aber (um Grace Davie's Formel aufzugreifen) für die Briten gilt: »they believe without belonging«, während für die Skandinavier gilt: »they belong without believing«. In einer Volkszählung bezeichnen sich drei von vier Briten als Christen und drei von hundert als Muslime, obgleich praktizierte Religion in Birmingham in erster Linie von Muslimen bestritten werden dürfte – wobei der zweite Platz vermutlich an den Katholizismus geht.

Die Profilunterschiede könnten noch detaillierter dargestellt werden, aber was hier interessiert, ist das Gesamtprofil. Natürlich hat Westeuropa andere Erfahrungen gemacht als Osteuropa, aber selbst in Polen und Griechenland gibt es Säkularisierungstendenzen. Ebenso klar ist, dass dem Rückgang der kirchennahen religiösen Betätigung ein Rückgang der ehrenamtlichen Tätigkeit allgemein (auch der politischen) entspricht, was manche als Wertverlust des Sozialkapitals bezeichnen; partiell ausgeglichen wird dies freilich, wie aus der Studie der Universität Lancaster hervorgeht, durch die zunehmende Tätigkeit kleiner, privater Gruppen, die sich für –

spirituelle oder sonstige – Selbsthilfe und gegenseitige Unterstützung starkmachen (in England zum Beispiel »Families Anonymous«, eine Selbsthilfegruppe für Drogenabhängige und andere Hilfsbedürftige).

Welche Implikationen haben die hier skizzierten Verhältnisse nun für die Integration bzw. Fragmentierung Europas, für seine kulturellen Affinitäten bzw. seine kulturelle Vielfalt? Vorausgeschickt sei, dass die Frage nach der Rolle des Religiösen für die europäische Integration problematisch ist, denn nach der Rolle der Politik würden wir gar nicht in dieser Weise fragen, weil uns allen klar ist, dass es in der Politik per se um beides geht: um die Verhandlung von Differenzen ebenso wie um Solidaritäten. Überdies mutet es etwas paradox an, so zu fragen, denn wir täten das nicht, wenn ein unausgesprochener Konsens da wäre. Die Frage selbst lässt vermuten, dass es ein Problem gibt, und zwar ein ernsthaftes.

Greifbar wird dieses Problem zum Beispiel beim Blick auf den Unterschied, der zwischen der französischen *laïcité* (mitsamt ihrem kompromisslosen, von der englisch-deutschen Säkularität gesonderten Säkularismus) und der Ethnoreligiosität in großen Teilen Osteuropas besteht, wo Kirche und Religion als Ersatz für die Nation fungieren können. Parallele Unterschiede gibt es zwischen einer bewusst gewählten persönlichen Religion nach protestantischem Muster und der »eingebetteten« Religion nach dem älteren, traditionsgebundenen orthodoxen und katholischen Muster. Starke Differenzen bestehen auch zwischen der Religiosität eines aktiven, sozial engagierten Christentums, wie es viele Kirchen in West- und besonders Nordwesteuropa vertreten, und einer Religion, die sich als kultureller Widerstand begreift. Ein anglikanischer Erzbischof ist nicht im Entferntesten vergleichbar mit Persönlichkeiten wie Erzbischof Makarios oder Stepinac, Tiso in der Slowakei oder auch den Kirchenführern der ungarischen Minderheit in Rumänien – ganz zu schweigen von Ghamsakurdia in Georgien. So sehr die Christen des Westens die katholische und orthodoxe Welt ob ihrer Spiritualität und »sobornost« beneiden mögen, so sehr verabscheuen sie sie ob ihrer auf ethnische Prinzipien gegründeten Religiosität und Politik. (Es ist interessant, dass gerade die Welt des Ostens, die heute die europäische Integration anstrebt, den Säkularismus Frankreichs und Russlands am entschiedensten ablehnt und ihre Befreiung mit den Vereinigten Staaten und der Anglosphäre assoziiert – Polen offenbar vorneweg. Schließlich dürften in Chicago beinahe ebenso viele Polen und Griechen leben wie in Warschau und Athen.)

An dieser Stelle mag es angebracht sein, ein paar Eigenschaften zu nennen, die die christlichen Führungen Westeuropas für die europäische Integration mitbringen. Obgleich die Kirchenführer noch heute mit Blick auf Religion und Nation eine gewisse Vertreterrolle behalten, namentlich dort, wo die Religion mit einem Mikronationalismus assoziiert ist, weisen sie zumeist kulturell – in ihren Äußerungen, ihrer Einstellung und Programmatik – eine ziemliche Nähe zur weltlichen Mittelschicht auf. Sie sind also liberaler, ökumenischer und europäischer als die ihnen unterstellten praktizierenden Christen, ganz zu schweigen von jenen Teilen der Gesamtbevölkerung, die über eine latente christliche Durchschnittsidentität verfügen. Sehr treffend drückt das in den Vereinigten Staaten die Bemerkung aus, die Scheidelinie zwischen Republikanern und Demokraten in der amerikanischen Episkopalkirche verlaufe entlang des Altargitters.

Hier erwartet uns ein weiter reichendes Problem, das aus brennenden ethischen Fragen erwächst, wie sie vor allem durch die Fortschritte der Biowissenschaften aufgeworfenen werden. In diesen Fragen weichen die Ansichten der Bischöfe, die von den Medien – ganz im traditionellen katholischen Sinne – als Ansichten »der Kirche« dargestellt werden, meist von den Einstellungen der gebildeten Laien ab. Einem von »Kirchenmännern« formulierten Standpunkt stehen zahlreiche fundierte Laienstandpunkte gegenüber. Es geht also nicht einfach darum zu wissen, was »die Kirche« sagt oder was der Papst verkündet. Vielmehr spricht alles dafür, dass Menschen mit katholischer Identität im Papst eher ein charismatisches Totem sehen als eine Autorität, die Einfluss auf die Lebensgestaltung nehmen oder vorschreiben darf, was für die Organisation der Familie oder für das Sexualverhalten angemessen ist und was nicht. Generell haben die Kirchenführer des Westens dieses Totemhafte an sich und sind nicht befugt zu »moralischer Rechtsprechung«; auf diesem Feld hinken sie vielmehr weit hinter dem her, was die christlichen Laien *in praxi* bereits beschlossen haben. Ein besonders drastischer Indikator dafür ist die niedrige Geburtenrate in Italien, und selbst in Polen und Irland impliziert die gefestigte katholische Identität nicht unbedingt eine Anerkennung der kirchlichen Obrigkeit oder den Wunsch nach ihrer Beteiligung an der weltlichen Gesetzgebung. Identität ist nicht gleichzusetzen mit Gehorsam. Religiöse Identität kann, soweit es den Gottesglauben und christliches Verhalten im weiteren Sinne betrifft, durchaus nach öffentlicher Anerkennung streben (und tut dies auch); in ihrer Haltung gegenüber dem moralischen Einfluss

der Kirche ist sie indes immer weniger »patriarchalisch« und sucht seltener als früher nach Leitfiguren und Vorbildern. Zwar gibt es immer noch Gläubige, die sicheren Beistand von der Bibel oder von der Kirche erwarten, aber es ist die Ausnahme. Daher rührt die gleichzeitige Zunahme des religiösen Konservatismus und der Säkularität.

Diese Entwicklung hängt wiederum mit einem allgemeineren Problem im Verhältnis von christlicher und weltlicher Moral zusammen. Unter Christentum versteht man im weitesten Sinne Nächstenliebe, Respekt vor dem Leben und ein karitatives Engagement. Von daher überschneidet es sich mit gängigen weltlichen Maximen. Doch die christliche Sprache, mit der über moralische Pflichten geredet wird, besteht aus Geschichten und Bildern und wirkt daher unmittelbarer auf das Leben des einzelnen als abstrakte bürgerliche Prinzipien. Wir stoßen hier auf eine weitere Scheidelinie, die mit der von Johannes Paul II. sogenannten »Kultur des Narzissismus« und mit den bereits erwähnten subjektiven Formen der Spiritualität (den »Selbst-Religionen«) zu tun hat. Sie hängt aber auch damit zusammen, dass ein Wechsel von ethischen, an Aufgabe und Pflicht orientierten Einstellungen zu Kriterien wie Glück, Nutzen, Freiheit und Selbstverwirklichung stattgefunden hat. Freiheit bedeutet in ihrer Extremform die unbegrenzte Lizenz zur Übertretung von Gesetzen und zu anstoßerregendem Verhalten. Mit dieser Lizenz brechen nun allerdings keineswegs die Zeiten menschlicher Selbstbestimmung an; vielmehr besagt sie lediglich, dass Anstrengung und Verantwortung, wie sie früher üblich waren, mittlerweile durch Peer-Group-Zwänge und durch Vorbilder, wie sie der Lebensstil von »Prominenten« liefert, ersetzt worden sind.

Was manche Konsumhedonismus nennen, ist letztlich mit dem amerikanischen Gedanken der religiösen Präferenz verbunden, dem zufolge selbst die Religion nicht als Erbe übernommen, sondern frei gewählt wird. Auch in diesem Punkt könnte die Differenz zwischen protestantischem Europa und Islam größer nicht sein. Im Grunde redet man über unterschiedliche Gesellschaftsformen und nicht nur über verschiedene Religionsvarianten.

Diese Tatsachen stellen den herrschenden Liberalismus der westlichen Gesellschaften, ganz besonders aber die liberale Elite – die christliche ebenso wie die weltliche – vor besondere Probleme, denn gerade sie beharren einerseits darauf, dass man »den Anderen« respektieren muss, ja empfinden Sehnsucht nach der heilen Gemeinschaft der Katholiken und Orthodoxen und sogar der Muslime; andererseits verurteilen sie jede auto-

ritative Berufung auf die Heilige Schrift oder die Überlieferung, mit der die Freiheit entzogen, die selbständige Wahl eingeschränkt und patriarchale Autorität und Gottesbilder hochgehalten werden. Das Problem ließe sich in der Frage zusammenfassen, ob die Übereinkunft, dass alle »Kinder Abrahams« an *einen* Gott glauben, den Konsens darüber impliziert, dass sie an *ein und denselben* Gott glauben. Zweifellos erfüllt die gefällige und diplomatische Fiktion einer »jüdisch-christlichen Tradition« ihren Zweck, indem sie ungeachtet der Frage, wie eng das Christentum an das Judentum anschließen mag, bedeutsame Unterschiede zwischen ihnen festhält. In welchem Maße derlei ökumenische Konzepte auf den Islam ausgedehnt werden können, ist allerdings sehr umstritten, vor allem, weil der Islam, sobald es um das Recht und um die Kriterien der sozialen Inklusion geht, sich so schwer tut, die Autonomie des Weltlichen gegenüber dem Religiösen anzuerkennen. Auch die religiöse Gewissensfreiheit ist immer unterentwickelt geblieben. In diesen Fragen sind die Liberalen der Gegenwart ebensowenig bereit, dem »kapitalen« Irrtum sein Recht zu gewähren wie die Katholiken der Vergangenheit.

Präsenz der Religion

Hier stoßen wir auf Probleme, die über den Zuständigkeitsbereich der Soziologie hinausreichen. Sie drehen sich um die Spezifität und Partikularität religiöser Formen von Vergemeinschaftung und Sprache. Besonders deutlich manifestieren sie sich in der Rolle, die die Kirchen spielen, wenn sie auf lokaler oder nationaler Ebene zum Mittelpunkt gemeinschaftlichen Trauerns (oder Feierns) werden – wie etwa nach dem Tod Prinzessin Dianas und dem Untergang der *Estonia*. Hier können religiöses Zusammengehörigkeitsgefühl, das Verbindende des sakralen Raums sowie Tiefe und Spannweite der religiösen Sprache in die Bresche springen, wo weltliche Rede und Nützlichkeitsdenken wenig oder gar nichts zu bieten haben.

Die religiöse Form der Assoziation hat traditionell ihren Ausdruck in Gemeinschaften gefunden, die durch Gehorsam, (innere und äußere) Disziplin und Opfer zusammengehalten und in einer stetig erweiterten Bezugnahme auf Traditionsbestände und/oder kanonische Schriften begründet sind. Noch heute ist dies ein zentraler Aspekt jener spezifischen Differenz, durch die sich die meisten europäischen Religionsformen unserer Zeit auszeichnen. Ähnliches gilt für die religiöse Sprache, weil sie aus Erzählun-

gen stammt, die gesättigt sind mit Bildern von Transformation und Deformation, von Transzendenz und Immanenz. Sie ist ein »Hinausweisen über« – sowohl in vertikaler als auch in horizontaler Richtung –, sie hat etwas Strebendes, und ihre Zeitform ist nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die vollendete Zukunft. Anders als die Sprache der Politik, die der Verhandlung konkurrierender Interessen dient, vermittelt die Sprache der Religion Zusammengehörigkeit in der Hoffnung. Mag sein, dass religiöse Hoffnung und Sehnsucht an Einfluss verlieren, weil die Konsumgesellschaft den menschlichen Bedürfnissen eine vorläufige Sättigung verschafft – aber Sättigung ist nicht dasselbe wie Befriedigung.

Die »europäischen« Grundsätze – wie etwa Würde der Person, Menschenrechte, Gleichheit, Solidarität, Primat der Vernunft, Rechtsstaatlichkeit – bewegen sich auf einer anderen Abstraktionsebene als die Sprache der Religion und gelten weitgehend für ein anderes Interessenspektrum. Natürlich gibt es vermittelnde Begriffe – zum Beispiel Subsidiarität oder Autonomie des Weltlichen –, die in den weltlichen Diskurs eingespeist werden können; und Leitbegriffe wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit lassen sich auch als Übersetzung jenes Bekenntnisses lesen, das der Apostel Paulus zu Einheit und Gleichheit der Menschen in Jesus Christus ablegt. Dennoch ist die Sprache der Religion anders verankert und gehört zu einem anderen Interessenspektrum. Dass die Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen wurden, lässt sich zwar übersetzen in die Worte: »Alle Menschen werden von ihrem Schöpfer mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet.« Doch der Vorrang von Glaube, Hoffnung und Liebe – vor allem der Liebe – kann nicht in die Sprache von demokratischer Politik, Recht und Verfassung übersetzt werden. Dieser Vorrang ist den Menschen auferlegt durch die religiöse Bindung und kann weder als Konstituens des Staates noch als Sache des öffentlichen politischen Handelns formuliert werden. Auch Fleischwerdung und Erlösung lassen sich nicht auf einen weltlichen Diskurs reduzieren, so wenig wie Kirchen restlos in Kunst- und Konzerthallen oder Stätten der Begegnung verwandelt werden können. Ein solcher Raum soll ja keine gesellschaftlichen Funktionen erfüllen; er ist vielmehr da, um dem spezifisch Menschlichen und jenen Kümernissen und Freuden zu dienen, die in anderen Begegnungsstätten unbeantwortet bleiben. Wie man mit dieser irreduziblen Besonderheit des Religiösen umgeht und ihre Präsenz in der öffentlichen Sphäre anerkennt, hängt unter anderem davon ab, ob man in der Religion einen archaischen Restbestand

sieht, der durch die gesellschaftliche Fortentwicklung einer ständigen Erosion ausgesetzt ist, oder ob man sie als konstitutive Sprache betrachtet, die auf ihre Art ein ebensolches Primat beanspruchen kann wie die Vernunft und über ihre eigene Kohärenz und bleibende Bedeutung verfügt. Unabhängig von dieser im Grunde philosophischen Scheidelinie bleibt die Frage, wie weit und in welcher Weise man die Präsenz der Religion ausdrücklich anerkennt. Die Erfahrung lehrt, dass sie *da* ist – aber ist sie da als etwas Privates oder als etwas Öffentliches? Geschichtlich gesehen wären der »Westen« und Europa ohne die Vorgeschichte des Christentums mit seinen Mutationen von Reformation, Humanismus und Aufklärung wohl kaum mehr als geographische Namen oder Regionen, in denen sich ökonomischer Wohlstand konzentriert.

Aus dem Englischen von Monika Noll

Anmerkungen

Ich verzichte hier auf akademische Quellenangaben und beschränke mich auf einige Hinweise, zuvörderst die religionssoziologische Studie der Universität Lancaster, verfasst von Paul Heelas und Linda Woodhead unter Mitarbeit von Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski und Karin Tusting (im Rahmen des »Kendal Project«); sie trägt den Titel *Bringing the Sacred to Life* und wird 2004 in Oxford erscheinen. Herangezogen habe ich ferner drei Arbeiten von Grace Davie: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994; *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000; und *Europe: The Exceptional Case*, London 2002. Genauere empirische Daten finden sich bei Andrew Greeley, *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium*, London 2003.

1 Vgl. Klaus Tanner, *Gotteshilfe – Selbsthilfe – Staatshilfe – Bruderhilfe. Beiträge zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert*, Leipzig 2000. (Anm. d. Red.)

Bhikhu Parekh

IST DER ISLAM EINE BEDROHUNG FÜR DIE DEMOKRATIE IN EUROPA?¹

Viele Europäer halten den Islam für prinzipiell unvereinbar mit der multi-kulturellen Demokratie und sehen in ihm eine langfristige Gefahr für Europa. Dass nur sehr wenige muslimische Gesellschaften demokratisch verfasst sind, müsse im undemokratischen Wesen des Islam liegen. Ein weiteres Indiz sei die muslimische Rhetorik, die von einem Hass auf den Westen und die Moderne geprägt sei; daraus sei der Schluss zu ziehen, Muslime könnten keine guten Bürger einer westlichen Demokratie sein. Ich möchte diese Vorstellungen hier einer Überprüfung unterziehen. Da ich Verallgemeinerungen und Stereotypen, die für diese Debatte so charakteristisch sind, vermeiden möchte, habe ich mich auf einen konkreten Fall – das Beispiel Großbritannien – gestützt. Großbritannien ist sowohl hinsichtlich seiner demokratischen Kultur als auch im Hinblick auf seine muslimische Bevölkerung für Europa exemplarisch, so dass meine Schlussfolgerungen in vieler Hinsicht auch für das übrige Europa Gültigkeit besitzen dürften.

Islam und Demokratie

Vorweg einige grundlegende Fakten. Laut der Volkszählung von 2001 leben 1,6 Mio Muslime in Großbritannien, das sind etwas weniger als 3% der knapp 58,7 Mio zählenden Gesamtbevölkerung. Diese Angaben sind nur teilweise zuverlässig, da die Beantwortung der entsprechenden Frage fakultativ war und von 4,4 Mio Bürgern verweigert wurde. Fast 400.000 Personen bezeichneten sich sogar als Jedis, nach dem frei erfundenen Glauben der *Star Wars*-Filme. Drei Viertel der Muslime stammen vom indischen Subkontinent, vorwiegend aus den ländlichen Regionen Pakistans und Bangladeshs. Dies ist insofern relevant, als manche ihrer Forderungen und Probleme im alltäglichen Leben nicht ihrer Religion entspringen, sondern ihrer Unvertrautheit mit dem modernen westlichen Lebens-

stil. Die ersten Migranten – vorwiegend Männer – trafen am Beginn der 60er Jahre ein, ihre Frauen und Kinder kamen später nach. Zu Beginn der 90er Jahre war die Einwanderung praktisch abgeschlossen. Die muslimische Bevölkerung ist relativ jung, weniger als 2% sind über 65 Jahre alt und nahezu 60% unter 25, bei der britischen Bevölkerung liegt dieser Prozentsatz bei 10% bzw. 32%. Unter den Muslimen kam es bisher viermal zu Unruhen, achtmal dagegen unter den afro-karibischen Migranten. Ausgelöst wurden sie in einem Fall durch Rushdies Satanische Verse, in den anderen durch das unsensible Verhalten der Polizei und durch rassistische Protestmärsche. Mit Ausnahme des ersten Falls waren die übrigen Konflikte regional beschränkt und dauerten maximal ein, zwei Tage. Muslime stellten also bisher keine größeren Probleme für Ruhe und Ordnung in der britischen Demokratie dar.

Welche anderen Herausforderungen für die britische Demokratie ergaben sich aus der muslimischen Präsenz? Ich sehe hier drei Kategorien von möglichen Konflikten: 1. solche, die aus den muslimischen sozialen und kulturellen Praktiken hervorgehen, 2. solche, die moralischen Wertvorstellungen entspringen und schließlich 3. jene, die aus dem Bürgerstatus resultieren.

1. Kulturelle Praktiken – einige Beispiele und die Reaktionen der britischen Gesellschaft

- Das Schlachten nach muslimischem Ritus. Trotz gewisser Vorbehalte seitens der weißen Bevölkerung ist dies gestattet.
- Einhaltung der muslimischen Bekleidungsvorschriften am Arbeitsplatz. Nach einigem Widerstand wurde dies zugelassen.
- Zeit für das Gebet während der Arbeit. Dies ist – mit gewissen Einschränkungen – gestattet.
- Die Beschneidung von Frauen. Nur eine kleine Gruppe von nordafrikanischen Muslimen besteht auf dieser Tradition. Das Verbot stieß auf geringen muslimischen Widerstand.
- Polygamie. Sie wurde in den 80er Jahren verboten, was bis heute vereinzelt auf Protest stößt. Jene, die vor dem Verbot ins Land kamen, dürfen ihren polygamen Verpflichtungen nachkommen.
- Gestiftete Ehen. Sie sind gestattet, falls dabei kein Zwang angewendet wird.

- Staatlich subventionierte religiöse Schulen. Christliche und jüdische Schulen werden schon seit langem subventioniert, muslimische dagegen erst seit 1998. Es gibt fünf solcher Schulen. 75 muslimische Privatschulen finanzieren sich ausschließlich durch Schulgeld und bedürfen keiner Subventionen.
- Fernbleiben der Kinder vom Schulunterricht während längerer Aufenthalte im Heimatland. Dies wird zu unterbinden versucht, und die meisten Muslime halten sich daran.
- Das Tragen des Kopftuchs in den Schulen ist gestattet. Dass in dieser Angelegenheit lokale Behörden und nicht die Regierung oder Schulen entscheiden, wirkt sich günstig aus.

2. Unterschiedliche Wertvorstellungen

Gleichheit, Meinungsfreiheit, Toleranz, friedliche Beilegung von Konflikten und Anerkennung von Mehrheitsentscheidungen sind gemeinhin anerkannte grundlegende demokratische Werte, die von den Muslimen weitgehend respektiert werden.

- Die ethnische Gleichheit stellt ein wesentliches moralisches Prinzip der Muslime dar. Die *Gleichheit der Geschlechter* hingegen erweist sich als problematisch. Niemals haben sich jedoch britische Muslime dagegen gewehrt, dass ihre Frauen die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte wie Männer genießen. Muslimische Frauen können ungehindert wählen, sie machen davon aber wesentlich seltener Gebrauch als die Männer. Knapp ein Fünftel aller muslimischen Gemeinderäte sind Frauen und nur eines der vier muslimischen Mitglieder des Oberhauses ist eine Frau. Bisher gab es keine Kandidatinnen für das Parlament, ganz zu schweigen von Musliminnen als Parlamentsmitgliedern. Muslimische Organisationen werden im allgemeinen von Männern dominiert.

Muslimische Mädchen beenden zumeist ihre Schulausbildung und schneiden sogar besser als Jungen ab. Ein nicht geringer Prozentsatz beginnt ein Studium, bei den Jungen liegt er allerdings höher. Der Zugang zu bestimmten Berufen wird ihnen erschwert, doch ändert sich dies allmählich. Mädchen genießen in der Gesellschaft weniger Freiheiten, aber sie rebellieren dagegen. Wenn junge Mädchen größere persönliche Freiheiten einfordern, droht ihnen mitunter Gewalt seitens der Familie oder der Gemeinschaft.

Pro Jahr sind etwa vierzig solcher Fälle zu verzeichnen. Der Kampf um Geschlechtergleichheit findet in zahlreichen muslimischen Familien statt, doch kann man bisher wohl nicht behaupten, dass sie zur akzeptierten Norm geworden ist. Mädchen berufen sich in ihrem gegen die herkömmliche Tradition gerichteten Kampf um Gleichberechtigung oft auf den Koran. Zu diesem Zwecke studieren sie das heilige Buch und besuchen den Religionsunterricht in der Moschee. Außenstehende interpretieren dies fälschlich als Kapitulation gegenüber der Orthodoxie und übersehen dabei die kritischen Intentionen.

– *Redefreiheit* wird von den Muslimen geschätzt, doch nicht im gleichen Maße wie von den Liberalen; in religiösen Belangen würden sie sie gerne einschränken. Die Rushdie-Affäre mag hier als anschauliches Beispiel dienen. Die Muslime forderten ein Verbot der *Satanischen Verse*, zumindest der Taschenbuchausgabe. Als die Regierung unerbittlich blieb, gaben sie nach, protestierten jedoch weiter. Es wäre interessant, die Reaktion zu beobachten, wenn es heute zu einem ähnlichen Fall käme.

– Muslime werden mitunter im *Berufsleben* diskriminiert. Sie fordern ein Verbot der religiösen Diskriminierung analog zu jenem der ethnischen und geschlechtsspezifischen Diskriminierung. Bei liberalen Briten findet diese Idee durchaus Sympathie, die einzelnen Regierungen haben sich aber lange dagegen gewehrt. Inzwischen wurde diese Forderung in Befolgung der europäischen Direktive gegen Diskriminierung umgesetzt.

– *Toleranz*. Die britischen Muslime verhalten sich im großen und ganzen tolerant bei inneren Konflikten und gegenüber nichtmuslimischen Praktiken, die sie ablehnen. Wenn sie oder ihre Religion in den Medien oder von Politikern angegriffen oder missinterpretiert wurden, haben sie heftig protestiert, jedoch mit friedlichen Mitteln. Als vor einigen Jahren Zuhälter, Prostituierte und Drogenhändler ihre Aktivitäten auf muslimische Stadtteile ausweiteten, richteten die Bewohner eine Art Bürgerwehr ein und vertrieben die Eindringlinge. Die Bemühungen der Muslime, ihren sozialen Raum zu schützen, verliefen friedlich und wurden von großen Teilen der nichtmuslimischen Gesellschaft mit Sympathie aufgenommen.

– *Friedliche Beilegung von Konflikten*. Die Muslime verließen sich auf Überzeugungskraft, politischen Druck und friedlichen Protest, um ihre Forderungen durchzusetzen. Sie vermieden Gewalt mit Ausnahme der vier erwähnten Ausschreitungen, bei denen die ältere Generation der Muslime die aufgebrachte Jugend zu beschwichtigen suchte.

– *Respekt vor Entscheidungen der Mehrheit.* Trotz eines gewissen Unbehagens akzeptierten nahezu alle Muslime das Verbot der Polygamie und der Frauenbeschneidung. Obwohl man ihnen ungerechterweise jahrelang Subventionen für ihre Schulen verweigert hatte und sie im Berufsleben und in anderen Bereichen diskriminiert wurden, verzichteten sie auf Gewalt. Selbst den Ausschreitungen im Zuge der Rushdie-Affäre waren Wochen mit Petitionen, öffentlichen Aufrufen und friedlichem Protest vorausgegangen.

3. Bürgertugenden

In einer demokratischen Gesellschaft wird von den Bürgern erwartet, dass sie gewisse Bürgertugenden pflegen, die das Herz jeder demokratischen Kultur ausmachen und die ihre Institutionen mit Leben erfüllen.

– *Loyalität gegenüber dem Staat.* Nach einigen theologischen Diskussionen über die Pflichten von Muslimen gegenüber einem nichtmuslimischen Staat haben die britischen Muslime weitgehend akzeptiert, dass man von ihnen bedingungslose Loyalität erwartet. Allerdings herrscht eine gewisse Unklarheit darüber, wie sie sich verhalten sollen, wenn die Ansprüche des Staates mit jenen der *Umma*, der Weltgemeinschaft aller Muslime, kollidieren. Vier Fälle aus der jüngeren Vergangenheit illustrieren diesen Konflikt. 1991 sprachen sich die Muslime gegen den Irakkrieg aus, doch es kam nicht zu öffentlichen Protesten. Die damalige Regierung forderte die Bevölkerung eindringlich auf, die »verständliche Sympathie für die Religionsbrüder« zu respektieren, und die zu erwartenden Spannungen konnten so vermieden werden. Eine kleine Anzahl von jungen Muslimen kämpfte während des Afghanistankrieges 2002 auf Seiten der Taliban. Sie wurden von der Mehrzahl ihrer Glaubensgenossen kritisiert, die die Loyalität gegenüber Großbritannien als vorrangig ansahen. Lange Zeit war der Imam der Finsbury Park Moschee, der Hass gegen den Westen predigte und auf die Unterstützung muslimischer Terroristen drängte, toleriert worden. Als die Moschee vor kurzem jedoch in den Verdacht geriet, eine Terroristenzelle zu beherbergen, ordnete die Polizei eine Razzia an und beschlagnahmte die Waffen. Die Mehrzahl der Muslime fand dies gerechtfertigt. Schließlich lehnen einige Muslime den Militärdienst ab, wenn sie dabei gegen andere Muslime kämpfen müssen. Dieser potentielle Loyali-

tätskonflikt hat bisher jedoch keine ernsthafte Debatte ausgelöst, denn nur wenige sind betroffen, und der Militärdienst ist nicht obligatorisch.

– *Teilnahme am öffentlichen Leben.* Hier zeigen die Muslime eine große Bereitschaft. Ihr Wahlverhalten bei Gemeinde- und nationalen Wahlen unterscheidet sich kaum von jenem der übrigen Bevölkerung. Sie stellen 150 Gemeinderäte und acht Bürgermeister, womit sie etwas unter den anderen ethnischen Minderheiten liegen. Vier Muslime sitzen im Oberhaus und drei im Unterhaus, mehr als bei manchen anderen ethnischen Minderheiten.

– *Respektierung parlamentarischer Einrichtungen.* Es gibt keine Versuche, das Parlament zu verunglimpfen oder seine Legitimität in Frage zu stellen. Das Gegenteil ist der Fall. Vor einigen Jahren wurde ein muslimisches Parlament gegründet, in dem muslimische Angelegenheiten diskutiert werden sollten. Kritik kam von gemäßigten Muslimen und noch größere Kritik von der britischen Gesellschaft, die dies als Versuch sah, der Autorität des britischen Parlaments eine rivalisierende Institution entgegenzusetzen. Bald darauf wurde das muslimische Parlament aufgelöst – im wesentlichen aufgrund von internen Feindseligkeiten, Spaltungen und Gleichgültigkeit.

– *Engagement für das Land* und ein gewisses Maß an Stolz, in ihm zu leben. Es gibt ausreichend Belege dafür – etwa in Form von Meinungsumfragen –, dass die meisten Muslime stolz darauf sind, britische Staatsbürger zu sein, und dass ihnen die Stabilität und das Wohlergehen des Landes am Herzen liegen. Sie schätzen die Freiheiten und Rechte, die es ihnen gewährt, ebenso wie sein Streben nach Gleichheit und Gerechtigkeit, und sie sind bereit, diese Errungenschaften zu verteidigen. Ihre Loyalität beruht auf Gegenseitigkeit, sie setzt voraus, dass die britische Gesellschaft und ihre muslimischen Mitglieder einander als Teil derselben Gemeinschaft begreifen. Trotz gewisser Feindseligkeiten gegenüber den Muslimen auf der einen Seite und Argwohn auf der anderen akzeptieren die meisten weißen Briten sie als rechtmäßige Mitbürger, an deren Wohl ihnen liegt.

– *Teilhabe an der britischen nationalen Identität.* Der Islam wird in formeller und informeller Hinsicht in wachsendem Maße in einer Weise interpretiert, die ihn den zentralen Werten der britischen Demokratie näherbringt. Tatsächlich sind wir Zeugen der Entwicklung einer unverwechselbar britischen Spielart des Islam, so wie auch Frankreich, Deutschland, die Niederlande und Spanien ihre eigenen Varianten des Islam her-

vorbringen. Offensichtlich kollidiert die britische Form des Islam mit manchen Aspekten des Islam, den die Immigranten ins Land gebracht hatten. Muslimische Medien und Moscheen müssen sich mit diesen Konflikten auseinandersetzen, doch die meisten Muslime geben einer demokratischen Lesart des Islam den Vorzug.

Es gibt Anzeichen dafür, dass eine beträchtliche Zahl von muslimischen Jugendlichen – nach einigen Schätzungen ein knappes Drittel – in zunehmendem Maße zu einer *underclass* zu werden droht. Sie brechen die Schule ab, sind entweder arbeitslos oder verrichten schlecht bezahlte Jobs. Viele von ihnen sind in Drogenhandel, Prostitution, Bandenwesen und andere kriminelle Aktivitäten involviert. Sie sind gleichermaßen der Kultur ihrer Eltern wie jener der britischen Gesellschaft entfremdet, fühlen sich als Opfer und huldigen anarchischen Wertvorstellungen. Bisher haben sie jedoch noch nicht gegen die demokratischen Einrichtungen rebelliert. Nur eine sensible und umsichtige Vorgangsweise kann verhindern, dass ihre Unzufriedenheit sich zu einem leicht mobilisierbaren Gewaltpotential entwickelt.

Die britischen Muslime respektieren und assimilieren also die demokratischen Werte. Was für Großbritannien gilt, gilt auch für andere europäische Länder, in denen die Muslime der Demokratie Respekt zollen, und in allen sind antidemokratische Proteste oder Ausschreitungen Ausnahmen geblieben. Selbst die theokratische Revolution im Iran von 1979, die zunächst vom Volk getragen wurde, tat der europäischen muslimischen Loyalität gegenüber der Demokratie keinen Abbruch. Auch auf die weiterhin unpopuläre Neuauflage des Irakkriegs reagierten die europäischen Muslime nicht mit Gewalt. Sie hätten heftig protestieren, die Kriegsanstrengungen sabotieren oder auf Seiten der Irakis kämpfen können. Die Tatsache, dass nichts dergleichen geschah, spricht Bände. Es sollte auch erwähnt werden, dass nahezu ein Drittel der Muslime den Krieg aus verschiedenen Gründen unterstützte. Saddam Hussein galt ihnen als eine Schande für den Islam, sie waren für die Demokratisierung muslimischer Gesellschaften, und manche verurteilten seine antischiitische und religionsfeindliche Einstellung.

Wie ich dargelegt habe, hat sich die überwiegende Mehrheit der britischen bzw. europäischen Muslime der Demokratie angepasst und stellt keine Bedrohung für sie dar. Das widerspricht einer weitverbreiteten Überzeu-

gung, die auf folgender Argumentation beruht: Da die überwiegende Mehrheit der muslimischen Gesellschaften undemokratisch ist, weil sie nie Demokratie gekannt oder nach einem kurzen Experiment verworfen haben, muss es eine tieferliegende Inkompatibilität zwischen Islam und Demokratie geben. Die Präsenz der Muslime im Westen werde daher eines Tages eine ernsthafte Bedrohung für dessen demokratische Einrichtungen darstellen. Eine solche Argumentation ist grundlegend falsch. Zum einen übersieht man die, wenngleich auch nur kleine, Zahl von Ländern wie Malaysia, Bangladesch und Pakistan, in denen die Demokratie bereits seit einiger Zeit mit einem gewissen Erfolg praktiziert wird.

Zum zweiten ist der Islam nicht der einzige Grund dafür, dass die meisten muslimischen Gesellschaften undemokratisch sind. Er mag ein Faktor sein, daneben gibt es jedoch noch andere wie gleichheitswidrige und in manchen Fällen feudale Sozialstrukturen, korrupte Herrscher, Kolonialismus, eine lange Geschichte äußerer Einmischungen und die gescheiterten Versuche, der Religion einen angemessenen Platz im öffentlichen Leben zuzuweisen. Religion operiert nicht im Vakuum, ihr Einfluss wird von zahlreichen anderen Faktoren bestimmt. Die Hindus, deren hierarchische Religion und deren Kastensystem Demokratie angeblich ausschließen, vermochten sie über ein halbes Jahrhundert lang in Indien aufrechtzuerhalten. Ähnliche Kritik galt den Juden, dennoch ist Israel eine lebendige Demokratie, ungeachtet der Tatsache, dass es seine arabischen Bürger diskriminiert. Und die Christen, die sich jetzt als natürliche Alliierte der Demokratie gebärden, verhielten sich ihr gegenüber jahrhundertlang feindlich. Keiner der Kirchenväter hielt viel von Demokratie, nicht einmal der große Thomas von Aquin, und die katholische Kirche unterstützte Jahrhunderte hindurch antidemokratische Bewegungen und Regime in Europa, Lateinamerika und anderswo auf der Welt. Das Zusammengehen von christlicher Tradition und Demokratie ist ein relativ junges Phänomen und Resultat von Jahrhunderten voller Konflikte. Keine Religion ist prinzipiell mit irgendeiner Form von ökonomischen oder politischen Institutionen inkompatibel. Alle Menschen streben nach einem glücklichen Leben und Wohlstand, und wenn ihre Interessen es erfordern, stützen sie die religiöse Lehre etwas zurecht, deuten die heiligen Texte ein wenig um und geben dies als Gottes Willen aus. Natürlich heißt das nicht, dass sie alles, was sie wollen, im Namen der Religion tun können oder dass alle Religionen für alle ökonomischen und politischen Formen gleichermaßen

durchlässig sind. Gewisse, jeder Religion inhärente Strukturen von Glauben und Praktiken lassen nur eine beschränkte Zahl von hermeneutischen Möglichkeiten zu. Dieses Spektrum ist allerdings relativ elastisch. Religiöse Überzeugungen und Praktiken bedürfen stets einer Interpretation, die zwangsläufig von menschlichen Interessen und dem kulturellen Ethos der Gesellschaft geprägt ist. Keine Religion, die an einer breiten Anhängerschaft interessiert ist, kann es sich erlauben, vitalen menschlichen Interessen und Bestrebungen zuwiderzuhandeln.

Drittens bedeutet die Tatsache, dass muslimische Gesellschaften keine eigenen dauerhaften demokratischen Einrichtungen geschaffen haben, nicht, dass Muslime nicht in solchen leben können. Wenn Muslime in demokratische Länder emigrieren, haben sie mehr als einen guten Grund dafür, sich anzupassen: politisches Überleben; die Möglichkeiten, welche die Demokratie zur Verfolgung ihrer legitimen Interessen bietet, einschließlich des Rechts zu protestieren; der Bildungseffekt, der von den Schulen, dem Arbeitsplatz und dem Ethos der übrigen Gesellschaft ausgeht; und schließlich sollte man auch die Macht der Medien nicht unterschätzen. Vielen Entwicklungsländern ist es nicht gelungen, eine moderne Marktwirtschaft zu entwickeln, doch hat dies niemals ihre Landsleute in der Diaspora daran gehindert, sich dem kapitalistischen Westen anzupassen und dort ihr Glück zu machen.

Und viertens verhält sich eine Gruppe, die die Mehrheit darstellt, häufig ganz anders, als eine, die in der Minderheit ist. Viele im Westen lebende Hindus wünschen sich einen hinduistischen indischen Staat, protestieren aber vehement, wenn ein westliches Gemeinwesen einer bestimmten Religion auch nur die geringste Bevorzugung angedeihen lässt und dadurch seinen säkularen Charakter gefährdet. Noch mehr gilt dies für Muslime, die zwischen *Dar al-Islam* (Haus des Islam) und *Dar al-harb* (Haus des Krieges) unterscheiden und für die Religion und Staat eng miteinander verbunden sind. Als Mehrheit unterliegen sie der starken Versuchung, auf einen islamischen Staat mit seinem undemokratischen Potential zu pochen. Als Minderheit bleibt ihnen diese Möglichkeit aber verwehrt, und es gibt auch keine theologische Grundlage dafür. Wichtig für sie ist, dass sie ihre Religion frei ausüben und ein Leben nach ihren Vorstellungen führen können. Dafür steht die Demokratie als Garant, und daher haben sie sehr pragmatische und sogar moralische Gründe, sich ihr gegenüber loyal zu verhalten.

Islam und multikulturelle Gesellschaft

Muslime haben zwar keine Probleme damit, in einer Demokratie zu leben, wohl aber in einer multikulturellen Gesellschaft. Sie sind in weitaus höherem Maße als Anhänger anderer Religionen von der absoluten Überlegenheit des Islam überzeugt. Der Koran ist für sie einzigartig, insofern er das direkte und unmittelbare Wort Gottes darstellt: die endgültige Offenbarung Gottes in schriftlicher Form, die alle anderen Religionen – darunter auch die jüdische und das Christentum – obsolet macht. Der Hinduismus wird als götzendienerisch abgetan, er gilt nicht als Religion; die anderen Religionen, die ein heiliges Buch besitzen, verdienen Respekt, gelten aber als unterlegen und als Vorstufen des Islam. Der Islam verehrt zwar die Propheten des Juden- und des Christentums und erkennt beide als Religionen eigenen Werts an, doch hat er alles Wahre in ihnen in sich aufgenommen und übersteigt es. Der erstaunliche militärische Erfolg in seiner Frühzeit und im Mittelalter verlieh ihm etwas Triumphalistisches und belegt in den Augen der Anhänger seine absolute Überlegenheit. Im Gegensatz zu fast allen anderen Religionen sieht sich der Islam als jener Glaube, der zur Herrschaft über die Welt bestimmt ist. Dies steht in scharfem Kontrast zum Christentum, das sich in seinem ursprünglichen Geist – nicht aber in der historischen Praxis – als Religion der Armen, der Schwachen und der Enteigneten versteht.

Das Überlegenheitsgefühl äußert sich im Islam in vielen Überzeugungen und Praktiken. Die ständige Beschwörung seiner vergangenen Glorie und der verzweifelte Wunsch, sie neu zu beleben, sind ein Beispiel. Die Muslime haben die positive Pflicht, die anderen Menschen zu ihrer Religion zu bekehren, selbst dürfen sie aber nicht konvertieren. Dies wird als Apostasie und Verrat gewertet und verdient schwerste Bestrafung im Diesseits und im Jenseits. Den meisten Muslimen ist es ein Anliegen, dass andere Menschen mehr über ihre Religion erfahren und ihre großen Erkenntnisse würdigen, sie selbst interessieren sich aber kaum für andere Glaubensüberzeugungen. Sie heiraten zwar Nichtmusliminnen, erlauben aber Andersgläubigen nur, Musliminnen zu heiraten, wenn sie zum Islam konvertieren. All dies lässt sich kaum auf das Gefühl der Muslime zurückführen, unterlegen oder in ihrer Identität bedroht zu sein. Selbst im Osmanischen Reich wurden Juden und Christen nur als Bürger zweiter Klasse behandelt, obwohl man ihnen gegenüber beträchtliche Toleranz zeigte. Sie

konnten zum Islam konvertieren, es war ihnen aber strikt untersagt, Muslime zu bekehren oder muslimische Frauen zu heiraten.

Die Haltung der Muslime gegenüber der multikulturellen Gesellschaft ist daher durch Ambivalenz geprägt. Sie profitieren von ihr, weil sie ihnen die Freiheit bietet, ihre religiöse Identität beizubehalten und andere mit ihrem Glauben, ihren Bräuchen und ihrer Geschichte vertraut zu machen. Andererseits lehnen sie die multikulturelle Gesellschaft ab, sobald man ihren Glauben mit anderen Religionen und Kulturen gleichstellt, dessen absolute Überlegenheit leugnet und sie und ihre Kinder dem Einfluss anderer Religionen und weltlicher Kulturen aussetzt. Daraus ergeben sich zwei wesentliche Konsequenzen: Die Muslime neigen zu einer weitgehend pragmatischen Sicht der multikulturellen Demokratie und akzeptieren sie nur, weil sie ihnen die gewünschte Autonomie gewährt. Für viele hat sie weder einen eigenen kulturellen oder moralischen Wert noch eine theologische Grundlage. Zum anderen neigen sie zu einer engstirnigen, starren Vorstellung von multikultureller Gesellschaft. Die meisten verstehen darunter kein dynamisches und kreatives Zusammenspiel unterschiedlicher Kulturen und Religionen unter der Rahmenbedingung der Gleichheit, sondern einen multikulturellen Dialog nach den Spielregeln des Islam oder ein soziales Universum, in dem die verschiedenen Religionen und Kulturen in Ghettos nebeneinander existieren.

Der britische Islam erfährt gegenwärtig zweifellos einen Wandel und steht einem echten interreligiösen und interkulturellen Dialog offener gegenüber. Allerdings liegt noch ein weiter Weg vor ihm, bis er an den schöpferischen Spannungen und Kontroversen einer multikulturellen Gesellschaft in einem geistigen Klima von Neugierde, Respekt und Aufgeschlossenheit partizipieren kann. Wenn die Muslime weiterhin die Vorteile der multikulturellen Gesellschaft für sich nutzen und ihre Jugend die liberalen Werte der westlichen Kultur verinnerlicht, wird sich ihre Einstellung zu dieser Gesellschaftsform wohl zum Positiven wenden. Im Laufe der Zeit würden die im Westen lebenden Muslime so nicht nur gute demokratische Bürger werden wie die übrige Bevölkerung, sondern sie würden sich in der multikulturellen Gesellschaft auch zu Hause fühlen. Dies könnte einen Einfluss auf die übrige muslimische Welt haben und dort eine Bewegung für multikulturelle Demokratien in Gang bringen.

Für lange Zeit war der Islam ein bedeutender Teil Europas und hat seine kulturelle Identität mitgeprägt. Aber auch umgekehrt spielte Europa in den muslimischen Gesellschaften eine wichtige Rolle und hat deren Identität mitgeformt. Beide sind bis heute jeweils der Andere des Anderen, der kulturelle Gesprächspartner. Ihre mitunter freundlichen, mitunter feindlichen Beziehungen haben weitaus tiefere Bande geknüpft, als beiden bewusst ist oder als sie sich eingestehen wollen. Mit Ausnahme von Spanien und Teilen Osteuropas erfolgte diese Interaktion bisher auf Distanz und jenseits der Grenzen Europas. Die muslimischen Gesellschaften müssen nun neue Wege finden, um einen freundschaftlichen Umgang in Europa selbst zu pflegen. Dass es genug Anlass zu Optimismus gibt, habe ich hier aufzuzeigen versucht.

Aus dem Englischen von Andrea Marenzeller

- 1 Teile dieses Beitrages wurden im Rahmen eines Vortrages anlässlich eines Treffens des Centre for European Studies and Middle Eastern Studies der Harvard University präsentiert. Mein großer Dank gilt Nathan Glazer, Nancy Rosenblum, Glyn Morgan und Jocelyn Cesari für ihre inspirierenden Kommentare.

Nilüfer Göle

ISLAM UND EUROPÄISCHE ÖFFENTLICHKEIT

Die Rolle der Religion bei der Integration Europas stellt sich mir als Islamwissenschaftlerin mit türkischem Hintergrund anders dar als den meisten anderen Beiträgern zu diesem Thema. Erstens und vor allem ist für uns die gesellschaftliche Rolle der Religion im allgemeinen und des Islam im besonderen gewöhnlich negativ besetzt und erscheint als Integrationshemmnis. Zweitens wird eine Person türkischer Herkunft das Problem auf ganz spezifische Weise angehen. Wie Sie wissen, waren die türkischen Modernisten nach der Gründung der türkischen Republik im Jahre 1923 kompromisslos säkularistisch und sind es bis heute geblieben. Für jene Türken, die sich den Werten der europäischen Moderne verpflichtet fühlen, bedeuten deshalb die Vereinigung Europas und die Bildung einer europäischen Identität die Vollendung eines Säkularisierungsprojekts. Aus diesem besonderen historischen und kulturellen Blickwinkel wirkt es verblüffend, wenn die Religion als integrativer Faktor bei der Bildung einer Gemeinschaft europäischer Bürger in Betracht gezogen wird. Andererseits ist es aber eine interessante Herausforderung, die Rolle der Religion bei der Schaffung eines europäischen Bewusstseins nicht nur aus der vorherrschenden Perspektive der christlichen Tradition, sondern auch im Blick auf die Präsenz des Islam neu zu überdenken.

Religion und Integration

Die Rolle der Religion in der Integration Europas ist ein Thema, das uns dazu einlädt, das Phänomen Religion als eine positive Kraft, einen positiven Wert neu ins Auge zu fassen – Danièle Hervieu-Léger spricht in diesem Zusammenhang von Religion als »Zivilisationsarbeit«. Aus islamischer Sicht erscheint dies ein sehr viel schwierigeres Unterfangen, nicht nur, weil heute der Islam von muslimischen Kräften als Mittel zum politischen Widerstand gebraucht (und missbraucht) wird, sondern auch weil viele Europäer im Islam das fremde »Andere« sehen, auf das sie mit Abschottung und Ausgrenzung reagieren. Die Präsenz, die der Islam durch

die Migration aus muslimischen in europäische Länder gewonnen hat, stellt die westlichen Demokratien vor neue Probleme der Abgrenzung und der Toleranz. Die Tatsache, dass sich die Türkei um die Mitgliedschaft in der Europäischen Union bewirbt, hat in vielen europäischen Ländern öffentliche Debatten ausgelöst und deutlich werden lassen, welche wichtige Rolle der Islam dabei spielt. Vielleicht war dies das erste Mal, dass die Identität der Europäischen Union und die Frage, was es bedeutet, Europäerin oder Europäer zu sein, Diskussionsgegenstand nicht nur für Politiker und Technokraten, sondern auch für die breite Öffentlichkeit wurde. Die Frage, ob die europäische Einheit über das gemeinsame Erbe der christlichen Religion und der westlichen Kultur definiert werden soll oder ob man sie besser auf politische Wertvorstellungen, Multikulturalismus und demokratische Integration gründet, spaltete die öffentliche Meinung in Europa. Es war interessant zu beobachten, wie sich beim türkischen Versuch einer Annäherung an Europa in der europäischen Öffentlichkeit Besorgnis hinsichtlich des Islam artikuliert und wie auf Seiten vieler Politiker, Intellektueller und Privatpersonen die Forderung laut wurde, die Grenzen Europas präziser zu definieren.¹

Der Titel des Essays von Paul Scheffer, »Eine offene Gesellschaft braucht Grenzen«², dürfte diesen unausgesprochenen Wunsch und die Ängste, die – in diesem Fall in den Niederlanden – durch die Migration wachgerufen werden, gut zum Ausdruck bringen. Angesichts der Tatsache, dass die Frage der Grenzen nicht bloß eine Frage der geographischen Zugehörigkeit, sondern auch der kulturellen und zivilisatorischen Unterschiede ist, erweist sich der Umgang der europäischen Staaten mit der Präsenz des Islam als entscheidend für die Schaffung eines politischen Wertesystems für Europa.

Wenn wir den Islam einen Augenblick beiseite lassen und uns fragen, welche Rolle die Religion in der heutigen modernen Welt spielt und ob sie gemeinsame Werte für die Definition einer europäischen Staatsbürgerschaft liefern kann, dann sehen wir uns mit dem Problem konfrontiert, dass sich Religion nicht mehr durch die Institutionen fassen lässt, die sie repräsentieren. Wie Marcel Gauchet und Charles Taylor geltend machen, sind wir heute Zeugen eines Prozesses der Entinstitutionalisierung des Religiösen. Religion in der modernen Welt ist zu einer viel persönlicheren und spirituelleren Erfahrung geworden. Das bedeutet indes nicht, dass sie auf die Privatsphäre beschränkt wäre. Menschen können die Religion persön-

lich erleben und gleichzeitig einem religiösen Kollektiv oder einer Bewegung angehören. Charles Taylor erklärt die soziale Entwurzelung zur Voraussetzung einer anderen Art von gesellschaftlicher Imagination, nämlich jener »typisch modernen, ›horizontalen‹ Formen der sozialen Vorstellung, in denen die Menschen sich selbst und andere in großer Zahl als gleichzeitig existierend und handelnd begreifen«³. Im modernen Zeitalter ist religiöse Erfahrung Teil eines »expressiven Individualismus« geworden; das heißt, die Menschen lehnen Muster, die von außen – von der Gesellschaft, der vorangehenden Generation oder einer religiösen Autorität – oktroyiert werden, ab und legen Wert darauf, ihren eigenen Weg zu gehen.⁴ Taylor erinnert aber zu Recht daran, dass die starke individualistische Komponente der religiösen Erfahrung unserer Zeit nicht unbedingt Individuierung bedeutet: Viele Menschen treten im Gegenteil mächtigen religiösen Gemeinschaften bei.⁵

Die neuen Muslime

Welche Religion meinen wir eigentlich im Zusammenhang mit dem Projekt Europa? Meistens ist hier eher vom Erbe des Christentums als von den gegenwärtigen religiösen Praktiken und Wertvorstellungen die Rede. Meine These ist, dass der Prozess der Entinstitutionalisierung religiöser Erfahrung auch den Islam ergriffen hat. Vormalig eine bindende Kraft für lokale, konfessionelle oder nationalstaatliche Gemeinschaften, verwandelt sich der Islam heute in ein imaginäres Band zwischen sozial entwurzelten Muslimen. In dieser Hinsicht weist der heutige Islamismus Züge auf, die ihn mit religiösen Erfahrungsformen der Moderne verbinden: Auch er repräsentiert Formen einer sozial entwurzelten Religiosität, die ihn zu einer Sache der persönlichen Entscheidung werden lassen. Statt sich von überkommenen religiösen Strukturen, Autoritäten oder nationalen bzw. konfessionellen Abhängigkeiten abzuleiten, funktioniert die islamische Erfahrung heute als Instrument einer horizontalen imaginären Vergemeinschaftung, die zahlreiche, in den verschiedensten Zusammenhängen lebende Muslime als gemeinsam und im Gleichtakt Handelnde zusammenbringt. Im Islamismus geht es um die Erzeugung, Entfaltung und Ausbreitung dieser horizontalen imaginierten Gemeinschaft, ohne Rücksicht auf die historischen Unterschiede zwischen dem spirituellen Sufismus und dem kanonisierten Islam der *scharia*, zwischen schiitischem und sunniti-

schem Islam, zwischen dem konservativen Saudi-Arabien und dem revolutionären Iran.

Hinzu kommt, dass die derzeitige Politisierung des Islam die Autorität der religiösen Führungsschicht (*Ulema*) untergraben hat. Das hat einerseits zur Folge, dass die Interpretation religiöser Texte nun breiten Bevölkerungsschichten offen steht, zum Beispiel militanten Politikern, islamischen Intellektuellen oder auch Frauen. Andererseits hat das freilich auch eine Vulgarisierung religiöser Quellen und Lehren zur Folge, die im Interesse der politischen Ideologie des Islamismus nutzbar gemacht bzw. missbraucht und aus dem Zusammenhang gerissen werden. Der radikale Islamismus ist deshalb weit davon entfernt, die traditionellen religiösen Deutungen zu respektieren; sein Diskurs ist simplifizierend, ahistorisch und dem Koran entfremdet. Der Islamismus funktioniert als eine Art von ideologischem Amalgam aus verschiedenen Islamschulen, Nationalkulturen und Volksbräuchen. Laien, die ohne die institutionelle Ermächtigung durch religiöse Schulen die Sprache des Islam verwenden, leiten das Recht dazu aus ihrem Aktivismus ab. Aktivismus und Terrorismus bieten oder, besser gesagt, dekretieren eine neue Legitimationsquelle für die Verwendung des islamischen Idioms. Wer entscheidet, was im Islam erlaubt ist und was nicht? Wer ist befugt, religiöse Texte auszulegen? Wer kann eine *fatwa* aussprechen und einen *dschihad* verkünden? In dem Maße, wie der Islam in den Händen des Islamismus im besonderen und unter dem Eindruck der modernen säkularisierten Welt im allgemeinen seine Bindungen an die Tradition verliert, gewinnen Fragen wie diese an Brisanz.

Umgestaltet, neu gedeutet und ins öffentliche Leben hineingetragen wird der Islam heute nicht durch religiöse Institutionen, sondern durch politische Akteure und kulturelle Bewegungen. Gleichzeitig nimmt die Präsenz des Islam im öffentlichen Leben und seine Bedeutung für die Gestaltung der gesellschaftlichen Vorstellungen und der alltäglichen Verhaltensweisen der Muslime zu. Wir beobachten, wie sich Einzelpersonen und Kollektive den Islam aneignen. Auch wenn dies nicht auf institutioneller bzw. politischer Ebene stattfindet, gewinnt in Europa und andernorts der Islam zunehmend an öffentlicher Sichtbarkeit und erhebt wachsenden Anspruch auf Präsenz.

Der Islam dringt in neue Lebensräume vor, während wir immer noch dazu neigen, ihn als regionales Phänomen zu betrachten und ihm jeden Anspruch auf universale Geltung abzusprechen. Man braucht nur empi-

risch die Laufbahnen muslimischer Akteure von heute zu verfolgen, um zu sehen, wie sie aus den ländlichen Regionen in die Ballungszentren, aus den Randzonen ins politische Zentrum und natürlich auch durch Migration in die großen Städte des Westens vordringen. Wir beschreiben diese Bewegung oft als negativen Prozess und legen den Akzent auf die soziale Entwurzelung der Betroffenen, die sie einer entfremdeten Existenz und dem Terrorismus in die Arme treibe. Wie wir indes aus der klassischen soziologischen Literatur wissen, stellt soziale Mobilität zugleich eine Voraussetzung für die Ausbildung einer modernen Identität dar.

Welche Auswirkungen hat das auf die Religion? Die soziale Mobilität entfremdet die betroffenen Muslime von ihren sozialen Herkunftsmilieus und Heimatgemeinden. Das gilt nicht nur für die muslimischen Migranten in Europa, sondern auch für soziale Gruppen, die in letzter Zeit in muslimischen Ländern vom Land in die Städte gewandert sind. Sie machen eine neue Art von religiöser Erfahrung, die ihnen nicht mehr durch die Gemeinde oder durch geistliche und staatliche Institutionen vermittelt wird, sondern bei der es sich um eine imaginäre Vergemeinschaftung handelt, die ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Islam neu bestimmt. Ihr Islam ist nicht mehr an einen Ort oder eine Tradition gebunden wie der schiitische oder der sunnitische Islam. Was wir beobachten, ist das Aufkommen einer Art von synkretistischem Islam.

Ich halte es daher für wichtig festzuhalten, dass Muslim zu sein und Islamist zu sein nicht dasselbe ist. Was wir heute beobachten, ist der Wechsel von einer muslimischen zu einer islamistischen Identität. Das neue Phänomen, dem wir im Islamismus begegnen, lässt sich nicht auf konfessionelle oder nationale Richtungen des Islam zurückführen. Was wir in den heutigen Formen des politischen Islam vielmehr beobachten, ist die affirmative Re-Konstruktion islamischer Identität in Gestalt eines imaginierten Kollektivs. Die Präsentation des religiösen Selbst wird aus der Privatsphäre in den öffentlichen Raum verlagert und gegen die westlichen, säkularen Wertvorstellungen der Moderne geltend gemacht. Eben jene Muslime, die in radikalierter Form auf ihrer religiösen und kulturellen Identität bestehen, sind es, die ihre beschränkten Herkunftsmilieus hinter sich lassen und in den neuen Erfahrungshorizont des öffentlichen, urbanen, europäischen Lebens überwechseln.

Von der Stigmatisierung zur Selbstdarstellung

Hinter dem Phänomen Islamismus verbirgt sich ein soziologisches Paradox. Nicht die Ferne zu modernen Formen der Lebensgestaltung, Bildung und Politik, sondern im Gegenteil die Vertrautheit mit diesen Formen und die Nähe zu ihnen löst die Rückwendung auf eine identitätsstiftende Religion und die dazugehörigen politischen Ausdrucksformen aus. In den meisten Fällen ist der Radikalismus Kennzeichen jener Gruppen, die dank Mobilität und Ortswechsel mit den säkularisierten, westlichen Formen des politischen Denkens und städtischen Lebens vertraut geworden sind. In öffentlichen Räumen wie Schulen, Vereinen, großstädtischen Milieus und Medien eignen sich die muslimischen Akteure moderne Techniken der Selbstdarstellung und Kommunikation an. Dennoch verharren sie in Opposition zu den jeweiligen nationalen und säkularen Spielregeln dieser öffentlichen Räume und pochen offen auf ihre religiöse Identität und Lebensführung.

Der Islam bietet einen Rahmen für die Selbstgestaltung des einzelnen und die kollektive Orientierung der Bewegung – eine Reihe von Unterscheidungsmerkmalen, die das Gefühl vermitteln, einer besseren, höheren Form des Lebens teilhaftig zu sein.⁶ Damit der Islam diese Funktion aber erfüllen kann, muss er nach Überzeugung der Radikalen aus seiner traditionell unterwürfigen, passiven und fügsamen Haltung gegenüber den Mächten der Moderne befreit werden. Die Religion eröffnet den Muslimen einen unabhängigen, alternativen Raum für ihr Bemühen, sich in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne selbst zu bestimmen. Politisierung der Religion und personalisierte Religiosität gehen Hand in Hand, wobei Bedingung der Möglichkeit dieses Prozesses die Schwächung der Bindungen an den traditionellen Kontext, an die Autorität der Geistlichen und an die kanonischen Deutungen ist.

Dank der Sichtbarkeit der religiösen Symbole und Verrichtungen ist die Öffentlichkeit gut informiert über den derzeit vor sich gehenden tiefgreifenden Wandel der muslimischen Identität von verborgener Praxis zu öffentlichem und kollektivem Bekenntnis. Durch das Tragen des Schleiers bzw. die Barttracht, durch den Anspruch auf das Recht, am Arbeitsplatz ihre Gebete zu sprechen, durch die Einhaltung bestimmter Speisegebote usw. werden die Muslime als solche erkennbar und legen ein öffentliches Bekenntnis zu ihrem Glauben ab. Sie geben zugleich zu verstehen, dass sie

gläubenseifriger und gewissenhafter in der Befolgung religiöser Regeln sind als andere, die ihre Religiosität auf die Privatsphäre beschränken.

Schleier oder Kopftuch werden gewöhnlich als Indiz für die Unterdrückung der Frau im Islam betrachtet. Nun wird dieses Symbol weiblicher Fügsamkeit und Einschließung in die häusliche Sphäre heute auch von muslimischen Frauen übernommen, die gar nicht mehr auf eine traditionelle Rolle und das Leben in der Familie beschränkt sind. Diese Frauen haben Zugang zu höherer Bildung, zum großstädtischen Leben und zu öffentlichen Tätigkeiten. Der Schleier ist hier gleichermaßen persönlicher und kollektiver Ausdruck islamischer Religiosität. Er wird als persönliches Symbol getragen; gleichzeitig aber schöpfen die Frauen aus ihm die Kraft des Kollektivs und der horizontalen Bindung an all jene, die sich als Muslime, genauer gesagt, Islamisten verstehen. Der Schleier verwandelt sich vom Attribut öffentlicher Diskriminierung in das Wahrzeichen eines neuen Selbstbewusstseins. Indem der Schleier Einzug in moderne Lebenssphären hält, verändert er seine Bedeutung. Aus einem Stigma, einem Zeichen der Rückständigkeit und Ungleichheit der Geschlechter, transformiert er sich in ein positives Identifikationsinstrument nach dem Muster »black is beautiful« und wird Ausdruck des Anspruchs auf ein mit der muslimischen Identität verknüpft höheres Selbstsein. Durch die kollektive Bekräftigung der islamischen Identität verwandelt sich das Gefühl der Deklassierung und Demütigung in ein Streben nach Ansehen und Macht (das beste Beispiel hierfür bietet die Revolution im Iran).

Das Tragen des Schleiers bzw. des Kopftuchs steht also nicht in Kontinuität mit herrschenden muslimischen Kulturbräuchen und etablierten religiösen Konventionen. Einerseits widerspricht es zwar den liberalen Vorstellungen von der Rolle der Geschlechter, andererseits aber sprengt es auch den Rahmen der traditionellen muslimischen Wertvorstellungen. Am Beispiel des Kopftuchs, das junge muslimische Frauen in Europa tragen, lässt sich der Wandel im Symbolgehalt gut deutlich machen. Junge Mädchen aus Zuwandererkreisen, die in französischen und deutschen Schulen das islamische Kopftuch tragen, stehen in vieler Hinsicht (in ihrer Orientierung an der Jugendkultur, ihrem Modebewusstsein und ihrer Sprache) ihren Klassenkameraden näher als ihren familiengebundenen ungebildeten Müttern aus der ersten Zuwanderergeneration. Die jungen Mädchen, die das Kopftuch selbstbewusst im öffentlichen Raum tragen und ihren Bedürfnissen anpassen, verändern zugleich seinen Symbolgehalt und das Bild

der muslimischen Frau. Diese neuen Erscheinungsformen europäischer Muslime weisen eine doppelte Zugehörigkeit auf, verfügen über ein doppeltes kulturelles Kapital. Einerseits definieren sich diese Frauen durch ihre Religiosität, andererseits aber haben sie Techniken der Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit erlernt und universales, säkulares Wissen erworben. Dank dieses zweifachen kulturellen Kapitals sind sie imstande, zwischen unterschiedlichen Aktivitäten und Sphären wie etwa ihrem Zuhause, ihrer Schulklasse, Jugendverbänden und den großstädtischen Freizeiteinrichtungen hin und her zu wechseln.

Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?

Fassen wir zusammen. Ich habe erstens skizziert, auf welche Weise der Islam zum identitätsstiftenden Bezugspunkt für jene neuen Muslime wird, die mit einem doppelten kulturellen Kapital ausgestattet sind, in dem sich Säkulares und Religiöses miteinander verbinden. Zweitens habe ich versucht, die Perspektive unserer Analyse zu verlagern von persönlichen und gruppenspezifischen Überzeugungen und Wertvorstellungen hin zu der Vorstellung eines gemeinsamen Raums, einer öffentlichen Sphäre. Die Präsenz des Islam in der Öffentlichkeit stellt daher die strenge Scheidung zwischen der Privatsphäre als Ort der Religion und der öffentlichen Sphäre als säkularisiertem Raum in Frage. Die Religion wird ins öffentliche Leben hineingetragen, ein Vorgang, durch den es zu einer Vermischung von profaner und sakraler Sphäre kommt. Die Verhaltensregeln, die im öffentlichen Raum gelten, werden strittig. Schulen, Universitäten, Betriebe, das Parlament, aber auch Parks, Friedhöfe und Badestrände werden zu Orten möglicher Konflikte, wenn Muslime ihre im Einklang mit den religiösen Geboten des Islam stehenden Verhaltensregeln einbringen.

Das politische Problem, mit dem wir uns heute konfrontiert sehen, ist die Frage der öffentlichen Sichtbarkeit der Religion. Der öffentliche Raum ist Wandlungen unterworfen, wir dürfen in der Öffentlichkeit keine ein für allemal feststehende, unwandelbare Sphäre mehr sehen. Die Einbeziehung neuer sozialer Gruppen in diese Sphäre macht eine Neubestimmung ihrer Grenzen und normativen Werte nötig. Die Neuhinzukommenden lassen die Beschränkungen deutlich werden, denen die Öffentlichkeit in dem ihr von der Gesellschaft und ihren Gesetzgebern jeweils verliehenen Zuschnitt unterliegt. Die »Kopftuchdebatte« in Frankreich zum Beispiel hat eine

breite öffentliche Diskussion über das Schulsystem und die religiöse Neutralität des Staates (*laïcité*) provoziert, die als französische Besonderheit betrachtet wird. Die Forderung, dass alle religiösen Symbole aus den Schulen verbannt bleiben, stützt sich auf das historische Erbe der *laïcité* und das Prinzip der konfessionellen Neutralität staatlicher Bildungseinrichtungen.

Das staatliche Vorhaben, einen Rat der Muslime in Frankreich zu schaffen,⁷ sorgt allerdings bereits für eine Veränderung der Beziehungen zwischen dem französischen Staat und dem Islam. Zum einen bedeutet die Schaffung einer für den Islam zuständigen religiösen Organisation die öffentliche Anerkennung der islamischen Präsenz in Frankreich, sprich, die politische Anerkennung des Islam als eines vom Problem der Zuwanderung unabhängigen Faktums. Zum anderen bedeutet eine solche Organisation aber auch, dass der Religion in der öffentlichen Sphäre ein Platz eingeräumt wird, und dies sogar dank einer vom Staat ausgehenden Initiative. Die säkularistische Konzeption der öffentlichen Sphäre und ihre Abgrenzung sind in der französischen Öffentlichkeit zum Gegenstand von Kontroversen geworden und unterliegen im Hinblick auf die mit der Integration muslimischer Zuwanderer verknüpften Probleme einem radikalen Wandel. Allerdings bewegt sich die Diskussion im nationalen Rahmen, und der Akzent wird auf den französischen Exzeptionalismus gelegt, statt dass man sich um eine zukunftsorientierte europäische Perspektive bemüht. Die gegenwärtigen Debatten in anderen Ländern Europas zeigen, dass es sich um ein allgemeineres Problem handelt.

Im Blick auf Europa aber lautet die Frage: Sollen wir versuchen, das Problem durch eine Art »didaktische Demokratie« zu lösen, durch eine Art von gesetzgeberischer Erziehung oder autoritärer Einflussnahme, etwa in Gestalt eines gesetzlichen Kopftuchverbots? Das erinnert an den türkischen Säkularismus, der sich historisch am französischen *laïcité*-Konzept orientierte und dessen Formen einer staatlichen Kontrolle der Religion sich heute ironischerweise umgekehrt den Europäern als Modell anbieten. Oder lassen sich auf dem Boden der Demokratie auf andere Weise neue Formen der Gemeinsamkeit stiften? Der Versuch, Gemeinsamkeit neu zu bestimmen, setzt voraus, dass wir über das Problem einer *europäischen* Öffentlichkeit nachdenken. Bislang wurde der öffentliche Raum durch den jeweiligen Nationalstaat und die institutionalisierten Religionen konstituiert. Staatliche Institutionen und Kirchen haben Grenzen

gezogen, die Europa jetzt zu überschreiten sucht. Den hergebrachten öffentlichen Raum setzen wir freilich immer noch als Gegebenheit voraus. Können wir ihn aufbrechen? Können wir dieses Öffentlichsein, diese Gemeinsamkeit in eine europäische Dimension überführen? Gesetzgebung allein genügt da nicht; was nützt ist ein Raum gemeinsamer Wertvorstellungen. Eine europäische Öffentlichkeit und ein europäisch gesinntes Bewusstsein der Bürger könnten uns helfen, die nationalen Beschränkungen und konfligierenden Bestimmungen der Kulturen hinter uns zu lassen und uns auf die Lebenserfahrungen und zwischenmenschlichen Beziehungen der alltäglichen Wirklichkeit zu konzentrieren. Was spricht gegen eine europäische Öffentlichkeit, die den moralischen und praktischen Rahmen für die Entwicklung eines gemeinsamen Bürgersinns abgibt, der sich gleichermaßen aus einem liberalen Pluralismus und der Pluralität religiöser Erfahrungen speist?

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Presseartikel, die während des Kopenhagener Gipfels im Dezember 2002 in Deutschland, Frankreich und der Türkei erschienen; siehe auch im Internet die Webseite www.ataturquie.asso.fr.
- 2 Erschienen in: *Transit* 25 (2003), S. 172-188.
- 3 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2002, S. 75. Vgl. auch »Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft«, in: *Transit* 19 (2000), S. 84-104.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd., S. 98.
- 6 Vgl. hierzu Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M. 1994.
- 7 Der französische Innenminister Nicolas Sarkozy konnte die rivalisierenden muslimischen Organisationen zur Schaffung eines Rats der Muslime bewegen (CFCM), dessen Mitglieder am 13. April 2003 erstmals gewählt wurden. Der Große Sanhedrin, der 1806 von Napoleon einberufene jüdische Rat, gilt als Musterbeispiel dafür, wie der französische Staat sein Verhältnis zu anderen großen Religionen regelt. Der muslimische Repräsentativrat stellt die erste Körperschaft dar, die befugt ist, im Namen der fünf Millionen Mitglieder umfassenden muslimischen Gemeinde in Frankreich zu sprechen. Ziel des Projekts ist die Entwicklung eines landeseigenen, liberalen Islam.

Charles Taylor
RELIGION, POLITISCHE IDENTITÄT
UND EUROPÄISCHE INTEGRATION

I

Aus dem ungemein komplexen Zusammenhang von Religion und europäischer Integration möchte ich einen bestimmten Aspekt herausgreifen und im folgenden die Rolle der Religion im Hinblick auf die verschiedenen politischen Identitäten untersuchen, die heute in Europa aufeinanderstoßen. Doch zunächst muss ich erklären, was ich unter dem Terminus »politische Identität« verstehe.

Im Feld der Gebrauchsweisen des Begriffs »Identität« – etwa wenn man von »Identitätskrise« oder »Identitätspolitik« redet oder vom Respekt für die Identität einer Person oder eines Kollektivs – besetzt der Terminus »politische Identität« einen besonderen Platz. Wir definieren die Identität von Individuen oder auch Gruppen anhand der entscheidenden Bezugspunkte, über welche sie sich im Leben orientieren.¹ Ich könnte von mir sprechen als einem Katholiken, der sozialdemokratisch orientiert ist und sich als Kanadier bzw. Québécois versteht, und auf diese Weise die Werte umschreiben, in deren Rahmen ich mich in meinem Leben situiert fühle. Solche Werterahmen definieren grundlegend, »wer ich bin«, und in diesem Sinne ist die Rede von »Identität« hier zu verstehen. Dieser Gebrauch von »Identität« im Sinne einer fundamentalen Orientierung lässt sich bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts zurückverfolgen und hat eine interessante, bisher noch nicht vollständig verstandene Geschichte. In ihr geht es nicht um eine einfache Bedeutungsverschiebung, sondern um einen Wandel, der weitreichende Implikationen hat, auf die ich hier nicht eingehen kann.²

Die Identität einer Person ist gewöhnlich komplex und multipolar. Zu den drei Hauptbezugspunkten, die ich oben für meine Person aufgeführt habe, könnte ich weitere hinzufügen, etwa die Familie, der ich angehöre, durch Freundschaft und Liebe gestiftete Zusammenhänge etc. Sobald Menschen sich um eine spezifische Identität scharen, kann dies nur auf

Kosten solcher Komplexität stattfinden. So wird eine nationale Bewegung für die Unabhängigkeit des Québec oder Schottlands Personen zusammenführen, deren religiöse, ethische und andere Orientierungen divergieren. Für die Mobilisierung ist hier nur ein Identitätspol relevant: Ein bestimmter Bezugspunkt bringt Menschen mit vielfältigen, manchmal konfligierenden multipolaren Identitäten zusammen, was leicht zu Spannungen führen kann. Ein Beispiel dafür sind die schwarzen Feministinnen in den USA, die zwischen ihrer Verpflichtung zu afrikanisch-amerikanischer Solidarität und ihrer Überzeugung von Geschlechtergleichheit hin- und hergerissen sind.

Solche Konflikte können uns gegen jegliche Art von Gruppenmobilisierung einnehmen, eine Haltung, die sich oft bei Liberalen findet. Für unser Thema ist dieses Problem von unmittelbarer Relevanz, weil politische Identität als eine Untermenge von Gruppenidentität betrachtet werden kann. Die Ablehnung von Gruppenidentität beruht hier auf dem »Nationalismusverdacht«. Dahinter steckt der Traum einer politischen Identität, die sich rein über verfassungstheoretische Prinzipien definiert und von jeglicher partikularen historischen, sprachlichen oder konfessionellen Bindung absieht. Dieses Ideal findet sich bekanntlich bei Habermas unter dem Begriff »Verfassungspatriotismus«, ein Begriff, der allerdings problematischer ist, als gemeinhin angenommen wird. Um dies zu zeigen, müssen wir das Konzept der politischen Identität einer genaueren Analyse unterziehen.

Bisher haben wir es als eine besondere Form der Gruppenidentität gefasst, als einen unipolaren Bezugspunkt, um den herum man versucht, Menschen zu mobilisieren bzw. zusammenzuhalten, die eine große Zahl von verschiedenen, komplexen und multipolaren Identitäten repräsentieren. Doch gehört zur politischen Identität mehr. Das lässt sich am besten verstehen, wenn man zeigt, inwiefern dieser Typus von Identität kein verzichtbares Accessoire ist, sondern ein unumgängliches Element der modernen Welt.

Wenn ich in diesem Kontext von »moderner Welt« spreche, meine ich die Welt, in welcher politische Legitimität als Volkssouveränität verstanden wird. Sie umfasst mehr als die demokratische Welt, wenn wir diese als System definieren, zu dem notwendig die Abhaltung freier Wahlen gehört. Im 20. Jahrhundert finden wir bekanntlich zahlreiche politische Regime – faschistische, kommunistische und davon abgeleitete Herrschafts-

formen –, die alles andere als demokratisch in diesem Sinne waren, doch behaupteten, den wahren Willen des Volkes zu verkörpern.

Meine These ist nun, dass alle auf Volkssouveränität beruhenden Regierungsformen einer politischen Identität bedürfen. Dieser notwendigen Verbindung möchte ich im folgenden nachgehen, indem ich mich auf Rousseau beziehe, mit allen gebotenen Vorbehalten. Ich halte Rousseau für einen innerlich zerrissenen genialen Denker, der als erster viele der grundlegenden Themen der Moderne in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit artikuliert hat, von der Demokratie über die Authentizität bis zur Transparenz. Er ist ein großer politischer Denker, dessen Rat zu folgen stets ins Unheil führt, dessen Überlegungen aber einen frühen und einzigartigen Blick in die Sehnsüchte unseres Zeitalters bieten.

Die Revolutionen, aus denen die auf Volkssouveränität gründenden Systeme hervorgingen, übertrugen die Macht von einem König auf eine »Nation« oder ein »Volk«. In diesem Prozess wurde ein neuer Typus von politischem Subjekt erfunden. Die Begriffe »Nation« und »Volk« existierten natürlich schon vorher, doch was sie von nun an bezeichnen sollten, war ganz neu, zumindest im Kontext der frühen europäischen Moderne. »Volk« umfasste bis dahin die Gesamtheit der Untertanen eines Souveräns bzw. die nicht zur Elite gehörenden gesellschaftlichen Schichten, doch stellte es kein Gebilde dar, das gemeinsam entscheiden und handeln, dem also ein *Wille* zugeschrieben werden konnte.

Entscheidend ist, dass dieses neue Gebilde einer starken Form des Zusammenhalts bedarf. Vielleicht leuchtet dies nicht auf den ersten Blick ein. Ist Volkssouveränität nicht gleichzusetzen mit dem Willen der Mehrheit bei gleichzeitigem Respekt vor Freiheit und Recht? Die damit verbundenen Entscheidungsregeln können allerdings auf alle möglichen Gruppen angewandt werden, selbst auf die losesten Zusammenschlüsse. Nehmen wir ein Beispiel: Angenommen einigen Zuhörern bei einer Vorlesung setzt die Hitze zu, und sie bitten, die Fenster zu öffnen, woraufhin andere Einwände erheben. Was zu tun ist, kann man leicht durch eine Abstimmung entscheiden, deren Ergebnis von allen Anwesenden als legitim akzeptiert wird. Es tut hier nichts zur Sache, dass das Publikum eine disparate Ansammlung von Individuen darstellt, die einander unbekannt sind und keine gemeinsamen Anliegen haben, zusammengeführt nur durch die Vorlesung.

Dieses Beispiel soll illustrieren, was demokratische Gesellschaften über die genannten Entscheidungsregeln hinaus brauchen. Es scheint intuitiv

sofort klar, dass sie eines stärkeren Bindemittels bedürfen als die zufällige Gruppierung eines Auditoriums. Weshalb?

Betrachten wir zunächst die Logik der Souveränität. Sie legt nicht nur bestimmte Entscheidungsprozeduren nahe – begründet in einem Mehrheitsprinzip mit bestimmten Auflagen –, sondern bietet auch eine bestimmte Rechtfertigung. Unter der Herrschaftsform der Volkssouveränität sind wir auf eine Weise frei, wie wir es z.B. unter einem absoluten Monarchen oder einer Aristokratie nicht sein können.

Wie sieht dies nun vom Standpunkt des Individuums aus? Nehmen wir an, ich wurde in einer wichtigen Frage überstimmt. Ich muss also hinnehmen, dass mein Wille nicht erfüllt wird. Wie soll ich mich dann frei fühlen? Macht es einen Unterschied, dass mein Wille von der Mehrheit missachtet wird statt von einem Monarchen? Gehen wir einen Schritt weiter und stellen uns vor, dass ein entmachteter Monarch, der wieder auf seinen Thron will, meine Position teilt. Wäre ich dann nicht nach der Konterrevolution freier? Schließlich würde mein Wille dann verwirklicht.

Offensichtlich sind diese Fragen nicht rein theoretischer Natur. Sie werden kaum in bezug auf Individuen diskutiert, wohl aber im Hinblick auf Gruppen, z.B. nationale Minderheiten, die sich unterdrückt fühlen. Es kann durchaus sein, dass es für sie keine befriedigende Antwort gibt: Was immer man sagt, sie können sich nicht als Teil des souveränen Volkes verstehen und sehen dessen Herrschaft als gegen sie gerichtet und daher illegitim an – und zwar im Einklang mit der Logik der Volkssouveränität.

Nun wird die innere Verbindung zwischen Volkssouveränität und der Idee des Volkes als kollektivem Subjekt deutlicher sichtbar. Im Gegensatz zur Zuhörerschaft in unserem Beispiel oben haben wir es hier mit einem Gebilde zu tun, in welches der einzelne oder eine Gruppe einbezogen sein kann, ohne wirklich zu ihm zu gehören. Was diese Zugehörigkeit bedeutet, können wir in Erfahrung bringen, wenn wir die Antwort betrachten, die wir jenen geben würden, die überstimmt wurden und wie oben argumentieren.

Natürlich gibt es extreme Individualisten, die glauben, dass es hier keine schlüssige Antwort geben kann, dass Appelle an die Mehrheit ebenso illusorisch sind wie der Versuch, die Überstimmt von den Vorzügen freiwilliger Knechtschaft zu überzeugen. Wir können dieses letztlich philosophische Problem hier nicht klären, wohl aber fragen, was jene »ima-

gined communities« auszeichnet, deren Mitglieder sich selbst dann als frei verstehen, wenn ihr Wille in wichtigen Fragen nicht zum Zuge kommt.

Die Antwort an die überstimmte Minderheit könnte so lauten: Ihr seid, wie wir alle, frei kraft der Tatsache, dass wir uns gemeinsam selbst regieren und nicht beherrscht werden von einer Instanz, die unseren Willen nicht zu respektieren braucht. Eure Freiheit besteht in der Garantie, dass eure Stimme gehört wird und ihr eine Rolle beim Entscheidungsprozess spielt. Ihr genießt diese Freiheit dank eines Gesetzes, das uns allen Wahlrecht verleiht, d.h. wir genießen diese Freiheit gemeinsam. Sie wird garantiert durch dieses Gesetz, gleich, ob ihr bei einer einzelnen Entscheidung gewinnt oder verliert. Damit definiert dieses Gesetz eine Gemeinschaft: die Gemeinschaft jener, deren Freiheit durch es verwirklicht und verteidigt wird. Diese Gemeinschaft ist ein kollektives Subjekt, ein Volk, dessen Freiheit bewahrt wird durch gemeinsames Handeln nach dem Gesetz.

So jedenfalls lautet die Antwort, ob gültig oder nicht, welche die Bürger demokratischer Gesellschaften mit der Zeit akzeptiert haben. Man sieht sofort, dass sie eine Art von Zugehörigkeit beinhaltet, die ungleich stärker ist als jene im Auditorium. Es handelt sich um ein lebendiges kollektives Subjekt, an dem teilzuhaben ein wichtiges Gut bedeutet, nämlich eine bestimmte Freiheit. Sofern dieses Gut für die Mitglieder der Gemeinschaft einen wesentlichen Bestandteil ihrer Identität bildet, identifizieren sie sich stark mit ihr. Das heißt zugleich, dass sie eine starke Bindung auch an die übrigen Teilnehmer dieses Unternehmens spüren. Nur ein Appell an diese Art von Mitgliedschaft und Teilhabe kann auf die Herausforderung antworten, welche die oben vorgebrachten Zweifel an einer Freiheit darstellen, die sich dem Willen der Mehrheit beugen muss.

Entscheidend ist, dass die Frage, wer hier letztlich philosophisch Recht hat, davon abhängt, ob die Betroffenen einsehen, dass das Legitimitätsprinzip der Volksherrschaft ihren Konsens verdient. Es funktioniert nur über den Appell an ein starkes kollektives Subjekt. Wenn die Identifizierung mit ihm verweigert wird, erscheint die bestehende Regierung in den Augen der Verweigerer delegitimiert, wie es zahllose Beispiele nationaler Minderheiten belegen, die ihre Loyalität aufgekündigt haben: »Nichts gegen Volksherrschaft, aber die Herrschaft dieser Clique können wir nicht akzeptieren. Wir gehören nicht dazu.« Hier zeigt sich die innere Verbindung zwischen Demokratie und einem starken kollektiven Subjekt. Sie folgt der Logik des Legitimationsprinzips, das demokratischen Regierungen zugrunde liegt.

Wenn es diesen nicht gelingt, eine Identifizierung herzustellen, gefährden sie ihre Existenz.

Der Appell an die Volkssouveränität, wie ich ihn eben beschrieben habe, meint die »republikanische Freiheit«. Sie ist inspiriert von den Republiken der Antike und wurde bei der Amerikanischen und Französischen Revolution beschworen. Doch schon bald danach sollte dieser Appell nationalistische Formen annehmen. Die Versuche, die Prinzipien der Französischen Revolution mit Waffengewalt über den Kontinent zu verbreiten, provozierte eine Reaktion in Deutschland, Italien und anderswo – das Gefühl, nicht Teil jenes souveränen Volkes zu sein, in dessen Namen die Revolution stattgefunden hatte. In vielen Kreisen setzte sich die Idee durch, dass ein souveränes Volk sich auf eine vorausgehende, ältere Einheit kultureller, geschichtlicher oder sprachlicher Natur stützen muss, wenn es die für kollektives Handeln notwendige Einheit schaffen will. Die politische Nation baut nach dieser Idee also auf einer präexistenten kulturellen (manchmal ethnischen) Nation auf.

Nationalismus in diesem Sinne ist aus der Demokratie hervorgegangen. Im frühen 19. Jahrhundert, als die Völker für ihre Befreiung von den in der Heiligen Allianz zusammengeschlossenen despotischen Vielvölkerreichen kämpften, schien es keinen Gegensatz zwischen Nationalismus und Demokratie zu geben. Für Mazzini etwa stellten beide Ziele dar, die perfekt konvergieren.³ Erst später sollten sich bestimmte Formen des Nationalismus der Bindung an Menschenrechte und Demokratie entledigen, im Namen der Selbstbehauptung.

Noch bevor dies geschah, fügte der Nationalismus den Formen der Volkssouveränität eine neue hinzu. Das oben genannte Argument, dass ein wesentlicher Anteil der individuellen Identität in die von der Gemeinschaft anerkannten Gesetze eingebunden ist, bezieht sich nun nicht mehr nur auf die republikanische Freiheit, sondern auch auf die kulturelle Ordnung: Der Nationalstaat verwirklicht und verteidigt nicht nur die Freiheit des einzelnen als eines menschlichen Wesens, sondern garantiert den Ausdruck einer gemeinsamen kulturellen Identität.

Wir können daher von einer »republikanischen« und einer »nationalen« Variante des Appells an die Volkssouveränität sprechen. Allerdings treten in der Praxis beide oft zusammen auf und vermischen sich in der Rhetorik und dem »social imaginary« demokratischer Gesellschaften.

Tatsächlich entwickelte sich sogar in jenen Gesellschaften, die aus den

originär »republikanischen« vor-nationalen Revolutionen hervorgegangen sind, eine Art Nationalismus. Diese Revolutionen drehten sich – ungeachtet aller Inkonsequenzen, welche die Revolutionäre hinnahmen, ja förderten – um das universale Gut der Freiheit. Die patriotische Loyalität jedoch galt dem *besonderen historischen Projekt* der Verwirklichung von Freiheit, das seinen Ursprung in Frankreich bzw. Amerika hatte. Es war eben der Universalismus, der zur Basis eines leidenschaftlichen Nationalstolzes wurde, eines Stolzes auf die Republik als Träger der »Rechte des Menschen«. Darin liegt der Grund, warum Freiheit, wie damals in Frankreich und neuerdings, leider, in Amerika, zu einem Eroberungsvorhaben werden kann, mit all den fatalen Folgen eines reaktiven Nationalismus bei den Betroffenen, wie ich sie oben schon erwähnt habe.

Zusammenfassend können wir sagen, dass wir es mit einer neuen Art von kollektivem Subjekt zu tun haben, einem Subjekt, mit dem sich seine Mitglieder identifizieren als dem Bollwerk ihrer Freiheit bzw. dem Ort ihres nationalen bzw. kulturellen Ausdrucks. Natürlich haben sich die Menschen in vormodernen Gesellschaften ebenfalls mit der über sie herrschenden Macht identifiziert, mit Königen von Gottes Gnaden oder mit hierarchischen Ordnungen. Und oft waren sie willige Untertanen. Im Zeitalter der Demokratie jedoch identifizieren wir uns als freie Subjekte. Daher die entscheidende Rolle, die der Begriff des Gemeinwillens im Hinblick auf die Idee der Legitimität spielt.⁴ Der moderne demokratische Staat verkörpert allgemein akzeptierte Ziele und Werte und kann daher für seine Bürger als Garant der Freiheit und Ort des Ausdrucks gelten. Gleich, ob dieser Anspruch begründet ist oder nicht, die Bürger müssen sich ihren Staat in dieser Form vorstellen, wenn ihm Legitimität zukommen soll.

Dieser Staat kann nun eine Frage aufwerfen, zu der es in vormoderner Zeit keine Analogie gibt: Welchem Zweck und wem dient er? Wessen Freiheit ist gemeint? Wessen Ausdruck? Diese Fragen scheinen sinnlos in bezug etwa auf die Habsburger Monarchie oder das Osmanische Reich, es sei denn, man beantwortet die Frage, wem dieser Staat diene, mit dem Verweis auf die entsprechenden Dynastien. Dies würde allerdings kaum eine hinreichende Legitimationsbasis bieten. Dem modernen Staat kommt eine politische Identität zu, die sich als die allgemein akzeptierte Antwort auf die Frage definiert, welchem Zweck und wem er diene. Diese Identität unterscheidet sich von der seiner Bürger mit ihren zahlreichen und vielfältigen Bezugspunkten, welche für jeden einzelnen festlegen,

was in seinem Leben wichtig ist. Natürlich ist es von Vorteil für die Identifizierung mit dem Staat, wenn es hier eine gewisse Überschneidung gibt. Doch wie ich bereits weiter oben argumentierte, sind die Identitäten der Individuen und der die Gesellschaft ausmachenden Gruppen im allgemeinen reicher und komplexer und zugleich divergenter als die des Staates.

II

Vor dem hier skizzierten Hintergrund möchte ich nun untersuchen, welche Rollen die Religion im Hinblick auf politische Identitäten spielen kann, allgemein und im spezifischen Kontext Europas.

Offensichtlich ist die Religion bis heute ein wichtiger Bestandteil vieler politischer Identitäten – man denke nur an Bewegungen oder Konflikte, die wir als nationalistisch klassifizieren, etwa in Nordirland, in Ex-Jugoslawien oder in Indien. Nicht selten nimmt dies paradoxe Formen an, etwa wenn hartgesottene und nicht gerade zu Frömmigkeit neigende Politiker, manche mit einer kommunistisch-atheistischen Vergangenheit, versuchen, die Menschen um eine Identität zu scharen und über sie zu mobilisieren, die religiös markiert ist: katholisch vs. protestantisch oder katholisch vs. orthodox vs. muslimisch oder »Hindutva«.⁵

Doch das ist nur eine Facette des Phänomens. Die Religion nimmt im Hinblick auf moderne politische Identitäten oft eine ambivalente Position ein, und zwar in bezug auf die Unterscheidung, die ich oben getroffen habe zwischen »republikanischen« Komponenten politischer Identität, die einen universalen Anspruch erheben (Demokratie, repräsentative Institutionen, Menschenrechte) und den eher partikularen, historischen, nationalen, sprachlichen oder konfessionellen Komponenten. Diese Unterscheidung ist oft schwierig, dennoch kommt man um sie nicht herum, denn sie spielt eine wesentliche Rolle in der politischen Argumentation. Die Art und Weise, wie man seine Forderungen hinsichtlich dieser Unterscheidung positioniert, bestimmt, wie man sie dann verteidigt. So kann man z.B. Schulunterricht in einer bestimmten Minderheitensprache im Namen des allgemeinen Prinzips der Wahlfreiheit fordern oder im Namen einer Verpflichtung gegenüber den Mitgliedern dieser bestimmten Gruppe in der gegebenen historischen Situation. Natürlich kommen auch im letzteren Fall allgemeine Prinzipien ins Spiel, etwa gleiches Recht auf Anerkennung

für alle Gruppen; doch bedarf die zweite Argumentationsstrategie stets einer Ergänzung, die im genannten Fall etwa so lauten könnte: Unterricht in unserer Sprache ist notwendig zur Erhaltung unserer Identität, einer Identität, die innerhalb des Gemeinwesens Anspruch auf Schutz hat. In Kanada werden solche Forderungen, wie sie von den Frankophonen und der autochthonen Bevölkerung (Inuit und Indoamerikaner) erhoben werden, politisch ernst genommen, während dies für Gruppen der jüngeren Immigration nicht gilt.⁶

Die Unterscheidung zwischen universalen und partikularen Komponenten politischer Identität ist also im modernen demokratischen Diskurs verankert und zugleich oft schwer durchzuhalten. Bestimmte Komponenten haben die Tendenz umzukippen, wie das bekannte Bild von Hexe und Prinzessin. Das gilt z.B. für den oben bereits genannten Verfassungspatriotismus: Unser Identitätsgefühl artikuliert sich hier entlang bestimmter Verfassungsprinzipien wie etwa Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte. Unsere Loyalität gilt jedoch nicht nur diesen Prinzipien, sondern einem bestimmten historischen Projekt, das sie zu verwirklichen bestrebt ist (z.B. die amerikanische Verfassung, die Französische Republik, das bizarre und nicht durchwegs konsistente Ensemble von Traditionen, welche die »Britische Freiheit« ausmachen, etc.). Es ist oft nicht leicht zu bestimmen, wo das eine aufhört und das andere beginnt.

Betrachten wir ein weiteres Beispiel, ein unter den modernen liberalen Demokratien allgemein akzeptiertes Prinzip: das der Trennung von Kirche und Staat bzw. der staatlichen Neutralität gegenüber den verschiedenen Bekenntnissen. Bekanntlich variiert die Art und Weise, wie dieses Prinzip umgesetzt wird, stark. Es gibt strenge Regelungen, wie etwa das amerikanische Konzept des »wall of separation« (Thomas Jefferson) zwischen Staat und Kirche oder die französische »laïcité«, und eher lockere Regelungen in Ländern wie Kanada oder Großbritannien. Die heftigen Reaktionen französischer »republikanischer« Kreise auf die Forderung muslimischer Mädchen, in der Schule das Kopftuch zu tragen, waren von einer gewissen Ambiguität gekennzeichnet. Das Tragen des Kopftuchs sei ein Verstoß gegen die *laïcité*, hieß es. Doch ging es den Verteidigern hier um das von allen Demokratien geteilte fundamentale Prinzip oder eher um seine spezifisch französische Ausprägung? War der Tenor »Wir wollen keine iranischen Verhältnisse!«, oder eher: »Wir wollen nicht so sein wie diese schlampigen und prinzipienlosen Angel-

sachsen jenseits des Kanals!«? Ähnliche Fragen wirft z.B. die Rede vom »American Way« auf, der oft mit Freiheit gleichgesetzt wird, wie wir es gerade jetzt wieder, in diesem unglücklichen Moment der amerikanischen Geschichte, erleben.

Es ist nun ganz besonders die Religion, die durch dieses Umkippen, diese Ambivalenz gekennzeichnet ist, wie der oben geschilderte Fall illustriert. Religion macht den Kern vieler moderner politischer Identitäten aus. Sie fungiert als entscheidende Markierung für »nationale« Identitäten. Das gilt z.B. für den Katholizismus der Polen, Iren und der Franko-Kanadier der älteren Generationen; ebenso für den Protestantismus der Briten des 17. und 18. Jahrhunderts⁷ sowie, in der Zeit des Kulturkampfes unter Bismarck, für den Kulturprotestantismus, welcher die Nation für die Mehrheit ihrer Bürger definierte; es gilt für die Orthodoxie im heutigen Griechenland etc.

Aber Religion kann auch eine andere Rolle übernehmen, nämlich die Grundlage universaler, ethischer und konstitutioneller Prinzipien zu liefern. Nehmen wir die amerikanische Republik. In ihren Anfängen war ihr Selbstverständnis stark providentialistisch geprägt: In ihrem erfolgreichen Kampf um Unabhängigkeit und in der Schaffung einer Verfassung folgt die neue Republik dem göttlichen Plan. Er kann verstanden werden als eine gottgegebene Moralordnung, auf die sich die amerikanische Unabhängigkeitserklärung beruft: Alle Menschen wurden gleich geschaffen und von ihrem Schöpfer mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet.

Die Vorstellung von der moralischen Ordnung, die in diesem Dokument zum Ausdruck kommt, prägt unsere Welt bis heute und unterscheidet sich stark von den Vorstellungen, die ihr vorausgegangen sind. Die Unabhängigkeitserklärung geht von Individuen aus, die nicht a priori in eine hierarchische Ordnung eingebunden sind, außerhalb deren sie keine vollwertigen menschlichen Subjekte wären. Die Mitglieder der neuen Ordnung sind nicht länger unablösbar eingebettet in eine Gesellschaft, die ihrerseits mit dem Kosmos verbunden ist und ihn reflektiert. Vielmehr sind es freigesetzte Subjekte, die sich aus eigenem Antrieb zusammenschließen. Die einer solchen Vereinigung zugrundeliegende Idee besteht darin, dass jeder, der seine eigenen Ziele verfolgt, auch zum Wohl der anderen beiträgt. Dem entspricht eine Gesellschaft, die zum wechselseitigen Nutzen ihrer Mitglieder eingerichtet ist und in der jeder die Rechte des anderen respektiert und ihm seine Hilfe anbietet. Der einflussreichste frühe Verfechter dieses

Modells ist John Locke. In seiner Folge stehen zahlreiche Varianten, darunter radikale, wie sie etwa von Rousseau oder Marx formuliert wurden.

Zur Zeit der Gründerväter wurde die neue Ordnung freilich als Ausdruck göttlicher Vorsehung verstanden, als Naturrecht, das nichts anderes ist als gottgegebenes Recht. Eine Gesellschaft gemäß dieser Ordnung zu schaffen hieß, den göttlichen Plan zu erfüllen. Und in einer solchen Gesellschaft zu leben, bedeutet, dass Gott in ihr anwesend ist, und zwar nicht durch das Heilige, wie in der alten Ordnung, sondern weil wir – »one people under God« – seinem Plan gehorchen.

Wenn ich hier die Vereinigten Staaten als Paradigma einer neuen Ordnungsvorstellung gewählt habe, folge ich Robert Bellahs überaus fruchtbarem Konzept einer amerikanischen »Zivilreligion«. Obwohl es heute aus guten Gründen umstritten ist, da einige seiner Vorbedingungen inzwischen in Frage gestellt sind, so besteht doch kein Zweifel daran, dass Bellah ein wesentliches Moment der amerikanischen Gesellschaft erfasst hat, das für ihre Anfangszeit ebenso gilt wie für unsere Epoche.

Die grundlegende Überzeugung, dass Amerika berufen ist, Gottes Willen zu erfüllen, zeigt sich klar in der von Bellah zitierten Antrittsrede Kennedys oder, noch deutlicher, in Lincolns zweiter Antrittsrede. Für viele areligiöse Amerikaner von heute mag dies befremdlich, ja bedrohlich erscheinen. Jedenfalls muss diese Überzeugung in Verbindung mit jener neuen Ordnungsvorstellung in Gestalt eines Zusammenschlusses freier, mit unveräußerlichen Rechten ausgestatteter Individuen gesehen werden. Wenn die Unabhängigkeitserklärung sich auf »Naturrecht und göttliches Gesetz« beruft, so wird eben dieser Zusammenhang beschworen. Die Geltung dieser Rechte gründete für Deisten wie Theisten darin, dass sie Teil der göttlichen Vorsehung sind. Die amerikanischen Revolutionäre bereicherten diese Überzeugung um die Vorstellung von der Geschichte als der Bühne, auf welcher der göttliche Plan Schritt für Schritt verwirklicht wird, wobei die eigene Gesellschaft den privilegierten Ort für die Vollen- dung dieses Prozesses darstellte – die Vereinigten Staaten als »the last best hope of earth« (Lincoln). Dieses Selbstverständnis der Amerikaner als Vollender des göttlichen Plans legte, zusammen mit der Bibelkultur des protestantischen Amerika, den Vergleich mit dem alten Israel nahe, dem man in der öffentlichen Rhetorik der frühen Jahre oft begegnet.⁸

Die heute zu beobachtende Verwirrung rührt daher, dass es in bezug auf diese Vorstellungen sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität gibt. Nach

wie vor hat in den USA die moderne Idee einer moralischen Ordnung großes Gewicht. Sie gibt den Amerikanern das Gefühl, dass sie immer noch im Einklang mit den Prinzipien der Gründerväter handeln. Der Bruch rührt von dem Zweifel her, den viele – keineswegs aber alle – daran hegen, dass die Geltung dieser Ordnung durch die göttliche Vorsehung verbürgt ist. Für sie gründet sie in der Natur oder in einer bestimmten Vorstellung von Zivilisation oder in angeblich unwiderlegbaren Prinzipien a priori, die oft von Kant inspiriert sind. Die Folge ist ein tiefer innerer Konflikt, ein Kulturkampf, in dem die einen die Verfassung vor Gott retten wollen, während die anderen, tiefer in der Geschichte der Nation verwurzelt, diesen Versuch als Vergewaltigung der Verfassung betrachten.

Die amerikanischen »Kulturkriege« haben, so scheint es zumindest derzeit, kein Pendant in Europa. Diese Friedlichkeit wird oft der Tatsache zugeschrieben, dass Europa weit »säkularer« und weniger religiös sei. Allerdings zeigen die Untersuchungen von Danièle Hervieu-Léger und David Martin im vorliegenden Heft, dass die europäische Situation viel komplexer ist. Dem möchte ich hinzufügen, dass die Amerikaner wohl etwas bewahrt haben, das den Europäern verlorengegangen ist: eine starke »providentialistische« nationale Identität, die ihnen die Überzeugung verleiht, die Speerspitze des menschlichen Fortschritts zu sein und die Verpflichtung zu haben, ihn über die ganze Welt zu verbreiten. Hingegen haben die innereuropäischen Greuel der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dann die Entkolonisierung und schließlich der Aufbau eines multinationalen Europas in der zweiten Hälfte dazu geführt, dass nationale Identität im »alten Europa« mit gemischten Gefühlen und Skepsis betrachtet wird – was in Bushs Amerika bekanntlich als Senilität oder Nervenschwäche geißelt worden ist. Der amerikanischen politischen Identität wird immer noch größte Bedeutung beigemessen, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass die Amerikaner sich über die verschiedenen Auffassungen dieser Identität so heftig streiten.

Dass es in Europa keine vergleichbaren Kontroversen gibt, heißt freilich nicht, dass Religion hier nicht in anderer Weise wieder zur Quelle von Konflikten werden könnte, und zwar sowohl im Hinblick auf ihren ambivalenten Status als Reservoir universaler Werte als auch als Markierung historischer Identität. Wie beide, Martin und Hervieu-Léger in ihren Arbeiten zeigen, haben der Aufstieg des Individualismus und die Kultur der Authentizität entscheidend dazu beigetragen, tradierte Lebensformen, ins-

besondere von Gemeinschaft und Familie, zu erodieren und damit als Gegenreaktion ein verständliches Bedürfnis nach Wiederbelebung unserer Erinnerung und unserer historischen Wurzeln erzeugt. Gleich welchem Glauben man heute anhängt und welches Verhältnis man zu den Kirchen hat, es führt kein Weg daran vorbei, dass Europas Wurzeln christlich sind. Eine kleine Zahl Europäer kehrt unter das Dach der Kirche zurück,⁹ aber für eine viel größere besteht die Möglichkeit einer nichttheologischen, nichtkultischen historischen Identifikation mit ihrer christlichen Vergangenheit.

Mir scheint, es gibt hier zwei Konfliktpotentiale, die sich sogar wechselseitig verstärken können. Das erste resultiert aus der Bestrebung, zu unseren tiefsten Wurzeln zurückzukehren, wie sie sich etwa in der Suche nach »europäischen Werten« artikuliert: Das jüngste Beispiel dafür ist die Debatte um den Entwurf zu einer europäischen Verfassung, ein anderes die »Quarantäne«, die über die 2001 gebildete österreichische Koalitionsregierung verhängt wurde. In dem Augenblick, da wir versuchen, europäische Werte im Rückgriff auf die Geschichte zu definieren, sind wir mit der Tatsache konfrontiert, dass diese Geschichte von Konflikten gezeichnet ist und ganz unterschiedlich interpretiert wird. Nehmen wir die Menschenrechte: Sind sie eine Frucht des Christentums, oder verdanken wir sie der Aufklärung, die sie in heroischem Kampf gegen den Obskurantismus den Kirchen abgerungen hat?

Diese Kontroversen überschneiden sich mit aktuellen Debatten, etwa jenen über homosexuelle Ehen bzw. Lebensgemeinschaften. Die Auffassung der Ehe, wie sie im westlichen Christentum entstanden ist, verknüpft theologische Vorstellungen mit solchen über das »Natürliche«. Dieses Verständnis ist tief erschüttert worden durch die kulturelle Revolution der Authentizität und die damit verbundene Revision der Sexualmoral, die ihren Höhepunkt im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts erreichte. Diese Entwicklung hat in allen westlichen Gesellschaften zu großer Verunsicherung geführt und wird, je nach Land in unterschiedlichem Maße, auch weiterhin eine Quelle von Konflikten sein. Die Kirchen selbst sind tief gespalten in diesen Fragen (man denke an die Anglikanische Kirche), die zugleich dazu beitragen werden, dass der Graben zwischen den Kirchen und ihren Kritikern sich weiter vertieft.

Das zweite Konfliktpotential, das der Rekurs auf die kulturellen Wurzeln erzeugt, zeigt sich im multikulturellen Kontext. Europas christliche

Wurzeln ändern ihren Stellenwert, wenn wachsende Teile der Bevölkerung sie nicht teilen. Hier sind in erster Linie die Muslime zu nennen, doch sollte man nicht die teils durch Immigration, teils durch innergesellschaftlichen Wandel beschleunigte Diversifizierung der religiösen Zugehörigkeit (einschließlich der antireligiösen Einstellungen) unterschätzen. Konfrontiert mit der wachsenden Präsenz des Islam in der eigenen Gesellschaft, werden viele Europäer sich ihrer christlichen Wurzeln bewusst. Selbst den größten Skeptikern hinsichtlich der Rolle der Kirche bei der Herausbildung von Menschenrechten und Demokratie wird inzwischen klar, dass es uns im Christentum nach langen Kämpfen immerhin gelungen ist, die reaktionären Kräfte der Religion hintanzuhalten, während dies in der muslimischen Welt nicht der Fall ist.

Auch hier spielt der ambivalente Status der Religion eine wichtige Rolle. Antimuslimische Ressentiments, die aus liberaler Sicht das Paradebeispiel für die Privilegierung einer partikularen historischen Identität darstellen, werden oft als Verteidigung europäischer, d.h. der korrekten Version universaler Werte verpackt. So kann Le Pen die Prinzipien der französischen Verfassung und der *laïcité* beschwören, ebenso wie die Liste Pim Fortuyn von dem in den Niederlanden weitverbreiteten Gefühl profitieren konnte, dass viele muslimische Immigranten grundlegende Prinzipien der Gesellschaft, von der sie aufgenommen wurden, missachten, wie etwa die Gleichheit der Geschlechter.

III

In allen diesen Fällen sind die Konflikte verschärft und schwierig zu lösen, weil sie mit politischer Identität zu tun haben, also mit Werten und Bezugspunkten, auf die wir uns einigen müssen, wollen wir eine funktionierende Demokratie haben. Solche Werte als Ausgangspunkt zu nehmen, birgt stets das Risiko, in beträchtlichen Teilen der Bevölkerung ein starkes Gefühl der Entfremdung von der Gesellschaft, in der sie leben, zu erzeugen. Abgesehen davon stellen diese Werte als solche schon Konfliktquellen dar. Das Dilemma kann auch so formuliert werden: Wenn die liberale Gesellschaft mit religiösen, philosophischen oder geschichtsbezogenen Differenzen konfrontiert war, war ihr Reflex immer, sie aus der öffentlichen Sphäre in die Privatsphäre zu verbannen. Das Urmodell dieser Politik geht auf den Kampf zwischen den Konfessionen zurück: Die Trennung von Kirche und

Staat macht den Staat überkonfessionell (selbst wenn es Relikte wie die staatlichen Kirchen in England und Skandinavien gibt), so dass sich seine Bürger, gleich welcher Konfession, in der öffentlichen Sphäre auf neutralem Boden begegnen können.

Doch wenn es um die politische Identität und ihre Bestandteile geht, so können wir diese nicht einfach in die Privatsphäre verschieben, ohne einen spürbaren Legitimitätsverlust aus der Sicht der Betroffenen in Kauf zu nehmen. Anders gesagt: Wir können es nur tun, wenn wir zugleich unsere Identität in einer Weise neu definieren, die den Beteiligten keinen Konsens abverlangt. Wir brauchen ein neues Verständnis von dem, was uns verbindet in unserem spezifischen historischen Projekt, das auf die Verwirklichung von Demokratie und Menschenrechten ausgerichtet ist.

Die wachsende Diversifikation ihrer Bevölkerungen und die oben erwähnten kulturellen Revolutionen haben alle westlichen Gesellschaften dazu gezwungen, ihre politischen Identitäten zu reformulieren. Das ist vor allem deshalb so schwierig, weil zeitgemäße Identitäten quer zu praktisch allen frühen politischen Identitäten stehen, wie sie sich in der Epoche der demokratischen Revolutionen herausgebildet haben. Diese haben eine stark »anzestrale« Qualität, d.h. sehen die politische Identität ein für alle Mal festgeschrieben mit dem Akt ihrer Stiftung. Das trifft offensichtlich vor allem für Staaten zu, die auf dem gründen, was Ernest Gellner als Prinzip des Nationalismus definiert, »das besagt, politische und nationale Einheiten sollen deckungsgleich sein«.¹⁰ Wenn das zentrale Motiv der Gründung einer bestimmten politischen Entität darin bestand, dem Volk X Selbstbestimmung zu geben, so wird dies zwangsläufig zu einem unverrückbaren Bestandteil der politischen Identität von X-Land. Dieses fundamentale Prinzip hat in vielen Fällen seine Geltung bis heute behalten, man denke nur an Israel und Indien – mit all den Problemen, die dies mit sich bringt.

Doch ähnliche Probleme können auch in Nationen wie Frankreich oder den USA entstehen. Man sollte meinen, dass der »Anzestralismus« in diesen, von ihrem Selbstverständnis her in bestimmten verfassungsrechtlichen Prinzipien gründenden Gemeinwesen keine spaltende Wirkung haben kann. Denn wenn das ursprüngliche Motiv der Gründung darin bestand, bestimmte universale Werte zu verwirklichen, dann kann es zu niemandes Schaden sein, an ihnen durch alle Fährnisse der Geschichte festzuhalten. Dennoch kann es hier zu Spannungen kommen, und zwar aus

zwei Gründen. Der erste liegt in der oben schon erwähnten Komplexität der Idee des Verfassungspatriotismus, die daraus resultiert, dass die jeweiligen universalen Werte in einem partikularen historischen Projekt verkörpert sind. Wenn wir uns in der liberaldemokratischen Welt umschaun, müssen wir in der Tat feststellen, dass weitgehend identische Werte in recht verschiedene Formen politischer Herrschaft gegossen worden sind. Es ist allzu einfach, das Partikulare im Universalen verschwinden zu lassen. Die Überzeugung, dass man mit der Durchsetzung z.B. der eigenen Form von *laïcité* die Trennung von Kirche und Staat *per se* verteidigt, ist illusorisch.

Das zweite Problem, das der Anzestralismus aufwerfen kann, rührt von einer anderen Konfusion her, auf die uns John Rawls in seinen späteren Arbeiten aufmerksam gemacht hat. Sie besteht in der Vermengung von partikularen politischen Prinzipien, auf die ein Staat gegründet ist, mit der tieferen ethischen Auffassung des menschlichen Lebens, mit welcher diese Prinzipien gerechtfertigt werden. Wir können uns, so Rawls, eine Herrschaftsform vorstellen, in der Konsens über diese Prinzipien herrscht – ohne die das Gemeinwesen nicht existieren könnte –, in der wir aber ganz verschiedener Auffassung über die letzten Gründe sind, um deren willen wir diese Prinzipien vertreten. In Rawls' Sprache sind wir unterschiedlicher Meinung über die »umfassenden Vorstellungen des Guten«, mit denen wir die von uns geteilten politischen Prinzipien rechtfertigen.

Das Problem besteht hier darin, dass, ebenso wie die Menschen dazu neigen, Prinzipien mit den partikularen institutionellen und rechtlichen Formen zu verwechseln, in denen diese sich ausdrücken, sie leicht bestimmte institutionalisierte Prinzipien, wie etwa die Einklagbarkeit von Menschenrechten, mit den tieferliegenden philosophischen Gründen vermischen, aus denen diese Prinzipien für unsere Gesellschaft erkoren wurden. Was sie für uns verbindlich macht, ist schließlich die Tatsache, dass sie in tiefen Überzeugungen wurzeln. Eben deshalb argwöhnen wir rasch, dass, wer immer diese Überzeugungen nicht teilt, auch die damit verbundenen politischen Prinzipien nicht wirklich mittragen kann.

Nehmen wir die Menschenrechte: Sie werden im Westen mit der individualistischen Lehre von der Menschenwürde begründet. Für einen westlichen Betrachter ist die Unterstützung jener Rechte untrennbar mit dem Glauben an diese Lehre verknüpft. Ein wenig Nachdenken zeigt uns allerdings, dass hier keine notwendige Verbindung besteht. Es gibt alternative Rechtfertigungen für vergleichbare Rechtsordnungen, die sich auf

völlig andere Grundlagen stützen, wie etwa die buddhistische Ahimsa.¹¹ Eine Situation, in der wir die beiden Ebenen trennen und zusammenleben im Zeichen einer durch bestimmte Prinzipien definierten politischen Identität, während wir anerkennen, dass wir die ihnen zugrundeliegenden Rechtfertigungen nicht teilen können, bezeichnet Rawls als »übergreifenden Konsens«.

Fassen wir zusammen: Es gibt drei Herausforderungen, die sich mit der wachsenden Diversität moderner Gesellschaften stellen und die verfehlt werden können:

1. Eine Gesellschaft, die sich als Ausdruck einer bestimmten Nation definiert, »findet heraus«, dass sie mehr als eine Entität enthält, der dieser Name zusteht. Die Gründe dafür liegen z.B. in der Migration, aber auch (und viel verbreiteter) darin, dass unter den Bedingungen der Modernität immer mehr unterdrückte oder missachtete Minderheiten Anerkennung fordern.

2. Eine liberaldemokratische Gesellschaft, deren fundamentale Prinzipien sich in einem bestimmten institutionellen und rechtlichen Rahmen ausdrücken, findet heraus, dass dieser Rahmen vielleicht ihrer ursprünglichen Situation angemessen war, dass er aber immer weniger zum heutigen Grad und Typ von (anerkannter) Diversität in der Bevölkerung passt. So waren z.B. die Institutionen und Praktiken der französischen *laïcité* ursprünglich dafür geschaffen, die katholische Kirche in Schranken zu halten. Sie waren insofern akzeptabel für die damaligen religiösen Minderheiten wie die Protestanten und die Juden. Doch wird die *laïcité* der heutigen Herausforderung gerecht, die große und selbstbewusste Minderheit der Muslime in Frankreich zu integrieren?

3. Eine liberaldemokratische Gesellschaft, die sich ursprünglich im Namen der tieferen Gründe konstituiert hat, die ihren Prinzipien zugrundeliegen, ist inzwischen in philosophischer, theologischer und metaphysischer Hinsicht diverser geworden, sei es durch Migration oder durch interne Pluralisierung. Was ursprünglich ein unauflösbares Bündel von Prinzipien und tieferen Gründen war, wird nicht mehr als von allen getragen wahrgenommen. Die politische Identität wird damit zu einer Konfliktquelle.

Angesichts dieser Herausforderungen ist es an der Zeit, die politischen Identitäten, welche den westlichen Gesellschaften lange Zeit ihren Zusammenhalt gegeben haben, zu überdenken und neu zu definieren. Das ist

in jedem Falle ein schmerzhafter Prozess. Mitglieder der hegemonialen Gruppe der in 1. genannten Nation sind oft irritiert von dem Statusverlust, der mit einer Neudefinition ihrer Gesellschaft als multinational einhergeht (z.B. die englische Bevölkerung in Kanada, die Singhalesen in Sri Lanka, die ethnischen Türken in der Türkei), und leugnen die Diversität hartnäckig. Anhänger ancestraler definierter institutioneller Formen (siehe 2.) bestehen oft mit einer Leidenschaft auf ihnen, die ebenso stark wie ambivalent und konfus ist, weil sie ihren Glauben an universale Prinzipien an die in ihrer Gesellschaft gewählten spezifischen Formen ihrer Verwirklichung ketten (z.B. die französischen Anhänger der *laïcité* oder die amerikanischen Verfechter des »wall of separation«). In 3. schließlich besteht das Hindernis in der Ineinssetzung der tieferliegenden Gründe mit den von ihnen inspirierten Prinzipien.

Ich glaube, dass das zuletzt genannte Problem ein wesentlicher Faktor für die Virulenz des amerikanischen Kulturkampfes ist. Die frühe Interpretation der Trennung von Kirche und Staat hat alle Kirchen und Bekenntnisse in Äquidistanz zum Staat gesetzt, ohne die Zivilreligion anzutasten, welche die amerikanische Geschichte im Lichte der Vorsehung verstand. Die spätere »säkular-liberale« Auslegung betrachtet jegliche Anerkennung des theistischen oder deistischen Providentialismus als Verletzung des Trennungsprinzips. Von daher rühren Forderungen wie jene, die Formel »under God« aus dem nationalen Treueid der USA zu tilgen, oder die in einem Gerichtsgebäude in Alabama aufgestellte Tafel mit den Zehn Geboten zu entfernen. Beide Seiten identifizieren ihre Überzeugung mit dem Prinzip selbst, was zur Folge hat, dass etwas, das anderswo als triviales, leicht zu lösendes Problem erscheinen würde, hier die heftigsten Leidenschaften auslöst. Die amerikanischen Liberalen haben die – ungemein fruchtbare – Idee des übergreifenden Konsenses erfunden, aber es fällt ihnen schwer, sie in einer Atmosphäre kultureller Kämpfe nutzbringend einzusetzen.

IV

Welche Konsequenzen haben die im letzten Kapitel aufgeführten drei Typen von Problemen und die damit verbundene Notwendigkeit einer Neubestimmung politischer Identität für Europa, insbesondere für die Europäische Union am Vorabend ihrer Erweiterung?

In bezug auf den ersten Problemtyp ist Europa dem Rest der Welt weit voraus. Die Union zwingt Europa, sich als multinational zu begreifen. Dazu hat besonders der partielle Verzicht auf Souveränität beigetragen, der viele Mitgliedsstaaten von der obsessiven Vorstellung einer einheitlichen Nation befreit hat. Sicher, einige Staaten sind bereits föderal verfasst oder entwickeln sich in diese Richtung, doch die Dezentralisierung etwa in Großbritannien oder Spanien bezeugt die Bereitschaft, bestimmten historischen Regionen den ihnen zustehenden Platz einzuräumen, ohne die alte Befürchtung zu hegen, dass die Anerkennung von Differenz zwangsläufig zu einem Auseinanderbrechen der Nation führt. Darüber hinaus hat die Beitrittsperspektive eine ganze Reihe von osteuropäischen Staaten dazu gebracht, ihren Umgang mit Minderheiten zu verbessern.

Auf dem alten Kontinent drücken sich die grundlegenden demokratischen Werte in ganz verschiedenen institutionellen Formen aus. Hinsichtlich des zweiten Problemtyps scheint die Tatsache, in einer Gemeinschaft von Nationen zu leben, kaum Anlass gegeben zu haben, diese Formen in den jeweiligen Gesellschaften selbst in Frage zu stellen. Dies könnte an der nur schleppend und verspätet sich entwickelnden europäischen Öffentlichkeit liegen: Öffentliche Diskussion findet im allgemeinen immer noch auf der Ebene der nationalen Medien statt.¹² Doch vielleicht trägt der Schein. Die Europäer stehen kurz vor einer neuen Phase der Integration, und die Sensibilität für die tieferliegenden Probleme, wie sie der religiösen Diversität entspringen, wächst. Neue und entscheidende Entwicklungen zeichnen sich ab. Schon seit einiger Zeit besteht weitgehend Einigkeit über die Notwendigkeit, eine gesamteuropäische Form des Islam zu entwickeln, welche helfen würde, die Kluft zu überbrücken zum einen zwischen den relativ geschlossenen, über ihre jeweilige nationale Herkunft definierten Gemeinschaften und zum anderen zwischen jenen Organisationen, die auf der Ebene des jeweiligen europäischen Gastlandes arbeiten. Die Bildung einer übergreifenden muslimischen Identität, die den europäischen Muslimen helfen würde, ihren eigenen Weg außerhalb des *Dar al-Islam* (Haus des Islam) zu finden, ohne dies als Provisorium zu empfinden, würde einen Beitrag zur Integration und wechselseitigen Verständigung darstellen, der auf der nationalen Ebene kaum zu verwirklichen wäre.

Was den dritten Problemtyp betrifft, so stehen wir erst am Anfang eines Transformationsprozesses. Die Tatsache der Pluralität von Fundamenten, auf denen unsere politischen Prinzipien aufbauen, hat bisher noch kaum

Auswirkungen gezeitigt, nicht einmal in der Debatte um die europäischen Werte – jedenfalls soweit ich das von meinem außereuropäischen Beobachterposten aus beurteilen kann. Die Zukunft dürfte allerdings einige Erschütterungen bereithalten. Eine der Folgen der Pluralisierung tieferliegender Wertvorstellungen besteht in der unterschiedlichen Interpretation von Prinzipien, über die lange Konsens bestanden hat – etwa, dass die Gesellschaft Rahmenbedingungen schaffen soll, die dem Familienleben förderlich sind. Doch hat die wachsende Kluft zwischen unseren Auffassungen vom Guten und von sexueller Erfüllung dazu geführt, dass die Familie, das Paar, das Sexualleben allesamt zu Orten der Auseinandersetzung geworden sind.

Vielleicht gehen wir im Westen mit diesem Problem nicht richtig um. Hier stehen sich das traditionell-christliche, angeblich natürliche und für jeden verbindliche Verständnis der Familie als der prädestinierte Ort, an dem sich Mann und Frau begegnen und Kinder zeugen, und die Vorstellung vom erotisch verbundenen Paar gegenüber, das sich selbst in den Mittelpunkt stellt. Die gegenwärtigen Auffassungen von Ehe orientieren sich an diesen Modellen und verweigern homosexuellen Paaren in diskriminierender Weise die Anerkennung. Es wäre besser, wir würden akzeptieren, dass es eine große Vielfalt ethisch motivierter Modelle sexueller Existenz gibt – wie schon die Geschichte zeigt –, und dass die Menschen Wege finden müssen, wie sie zusammenleben, gleich, welche Vorlieben sie hegen. Das läuft auf die Schlussfolgerung hinaus, dass der Staat nicht länger ein bestimmtes Modell favorisieren sollte, und sei es das am breitesten akzeptierte. Allerdings wäre der Rückzug des Staats in dieser Sache eine bittere Pille für viele, einschließlich jener Paare, die für die öffentliche Anerkennung der homosexuellen Ehe kämpfen.

Ein weiterer Umbruch resultiert aus der Tatsache, dass das Problem, auf internationaler Ebene einen Konsens über Menschenrechtsfragen zu erreichen, sich nun aufgrund der Immigration und der damit zunehmenden Diversifikation auch innerhalb der westlichen Demokratien stellt. In den alten Streit, ob es die christlichen Werte sind, auf die unsere Gesellschaften sich gründen, oder jene der Aufklärung, werden sich bald neue Stimmen mischen und die Debatte damit grundlegend und irreversibel verändern.

Die notwendige Neugestaltung unserer politischen Identitäten kann angesichts dessen, was ich hier zu zeigen versucht habe, schwierig und schmerzhaft werden. Aber dieses tastende Suchen birgt auch etwas Beflü-

gelandes: Vielleicht gelingt es uns, Gesellschaften zu entwickeln, die einen nie gekannten Grad von Offenheit und Einbindungsfähigkeit besitzen. Ich bin wohl nicht der einzige Nichteuropäer, der gestehen muss, dass er die Anstrengungen Europas, sich zu erweitern und seine Grenzen sogar über das ehemals christliche Territorium hinaus auszudehnen, fasziniert und gespannt verfolgt. In seinen besten Momenten zeichnet Europa den künftigen Weg für uns alle vor. Unsere Hoffnung liegt darin, dass dieses zutiefst menschliche Vorhaben von der Überzeugung von Millionen Europäern getragen wird, trotz all seiner Schwierigkeiten, Rückschläge und scheinbaren Sackgassen.

Aus dem Englischen von Klaus Nellen

Anmerkungen

- 1 Ich stütze mich hier auf den einflussreichen Identitätsbegriff, wie ihn Erik Erikson in *Childhood and Society*, New York 1963, geprägt hat.
- 2 Siehe dazu meinen Artikel »Les sources de l'identité moderne«, in: Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin und Guy Laforest (Hg.), *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy 1996, S. 347-364.
- 3 In der Tat hat das Streben nach Demokratie eine vorwiegend »nationale« Form angenommen. Logisch wäre es durchaus möglich gewesen, dass die demokratische Herausforderung der multinationalen autoritären Regime wie Österreich-Ungarn oder das Osmanische Reich sich als Forderung nach einer multinationalen Staatsbürgerschaft in einem panimperialen »Volk« artikuliert hätte. Wie die Geschichte gezeigt hat, scheitern solche Versuche allerdings zumeist, und die Völker ziehen auf getrennten Wegen in die Freiheit.
- 4 Rousseau, der die Logik dieser Idee sehr früh aufgezeigt hat, wusste, dass ein demokratischer Souverän nicht einfach eine Ansammlung (wie in unserm Beispiel oben) sein konnte; er muss vielmehr eine »Vereinigung« sein, d.h. ein starkes kollektives Subjekt, ein »geistiger Gesamtkörper«, der auf diese Weise » seine Einheit, sein gemeinsames *Ich*, sein Leben und seinen Willen« erhält. Der letztere Begriff ist der zentrale, denn was diesem Körper seine Persönlichkeit verleiht, ist der »allgemeine Wille« (*Der Gesellschaftsvertrag*, Buch I, Kapitel 6).
- 5 Ich habe das ausführlicher untersucht in »Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt«, in: *Transit* 19 (1998/99), S. 21-37.
- 6 Vgl. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.
- 7 Vgl. Linda Colley, *Britons. Forging a Nation, 1707-1837*, New Haven 1992.
- 8 Vgl. Robert Bellah, »Civil Religion in America«, in: ders., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, New York 1970, Kapitel 9.
- 9 Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999.
- 10 Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, S. 8.
- 11 Vgl. dazu ausführlicher Verf., »Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights«, in: Joanne R. Bauer und Daniel A. Bell (Hg.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, S. 124-144.
- 12 Vgl. Craig Calhoun, »The Democratic Integration of Europe: Interests, Identity, and the Public Sphere«, in: Mabel Berezin und Martin Schain (Hg.), *Europe without Borders: Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*, Baltimore 2004 (im Druck).

Zu den Autorinnen und Autoren

Kurt Biedenkopf, Rechtswissenschaftler und Ökonom, war von 1990 bis 2002 Ministerpräsident des Freistaats Sachsen. *1989-1990: ein deutsches Tagebuch*, Berlin 2000; *Einheit und Erneuerung. Deutschland nach dem Umbruch in Europa*, Stuttgart 1994; *Offene Grenze – Offener Markt*, Wiesbaden 1990; *Zeitsignale. Parteienlandschaft im Umbruch*, München 1989.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Prof. em. für Staats- und Verfassungsrecht an der Universität Freiburg/Breisgau, war von 1983 bis 1996 Richter des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe; Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Tübingen 2002; *Staat, Nation, Europa: Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1999; *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.M. 1991.

Bronislaw Geremek, Historiker und Politiker, lehrte in den 90er Jahren Geschichte am Collège de France und bekleidet seit 2000 den von der Robert Bosch Stiftung geschaffenen Lehrstuhl für Europäische Zivilisation am Europakolleg in Natolin. Seit 1989 ist er Mitglied des Sejm, des Unterhauses des polnischen Parlaments; von 1997 bis 2000 war er polnischer Außenminister. *Passions Communes*, Paris 1993; *Wohin steuert Europa? Ein Streitgespräch zwischen Ralf Dahrendorf, François Furet und Bronislaw Geremek*, Frankfurt a.M. 1993.

Nilüfer Göle ist Professorin an der Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS). *Islam and Modernity* (erscheint 2004); *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*, Paris 1993, Neuausgabe 2003; *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Berlin 1995.

Heather Grabbe ist stv. Direktorin des Centre for European Reform (CER) in London. *The constellations of Europe: how enlargement will change the EU*, London (im Druck); *Germany and Britain: An Alliance of Necessity*, London 2002 (mit Wolfgang Münchau); *Profiting from EU enlargement*, London 2001; *Enlarging the EU Eastwards*, London 1998 (mit Kirsty Hughes).

Danièle Hervieu-Léger ist Professorin an der Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) und Direktorin des Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris 2001; *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999; *Les identités religieuses en Europe* (Mithg.), Paris 1996; *La religion pour mémoire*, Paris 1993.

Janos Matyas Kovacs ist Mitglied des Instituts für Wirtschaftswissenschaften an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und Permanent Fellow des IWM. *Training for the Accession? An Institutional History of Social Policy Reform in East-Central Europe (1989-2002)*, Oxford 2003 (mit Don Kalb); *Small Transformations: The Politics of Welfare Reform – East and West*, Münster 2003; *The West as a Guest. Cultural Globalization in Hungary*, Budapest 2002 (Hg.).

David Martin ist Professor em. für Soziologie an der London School of Economics und Honorary Professor for Religious Studies an der University of Lancaster. *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford 2001; *Christian Language and Its Mutations*, Aldershot 2002; *Christian Language in the Secular City*, Aldershot 2002; *Does Christianity Cause War?*, Oxford 1998; *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America and Catholicism in Eastern Europe*, London 1996; *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism In Latin America*, Oxford 1990.

Krzysztof Michalski ist Rektor des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), Wien, und Professor für Philosophie an der Boston University und an der Universität Warschau; Beiratsvorsitzender des Institute for Public Affairs, Warschau. *Logic and Time: An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, Dordrecht/Boston 1996; Herausgeber von *Transit. Europäische Revue*, Frankfurt a.M. 1990ff., und der *Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1985-2000.

Lord Parekh ist Centennial Professor an der London School of Economics und Vorsitzender der Academy of Learned Societies in Social Sciences. Mitglied des House of Lords. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard UP 2002; *The Future of Multi-Ethnic Britain: The Parekh Report*, London 2000; *Gandhi*, Oxford 1997; *The Decolonisation of Imagination*, London 1995.

Jacques Rupnik, Politologe und Historiker, ist Directeur de recherche am Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), Paris, und Gastprofessor am Collège d'Europe in Brügge. Von 1990 bis 1992 war er Berater von Vaclav Havel. *International Perspectives on the Balkans*, Pearson Peacekeeping Centre, 2003; *The Road to the European Union: The Czech and Slovak Republics*, (Hg.), Manchester UP 2003; *Kosovo Report: Conflict, International Response, Lessons Learned* (Mitauteur), Oxford UP 2000; *Le printemps tchécoslovaque: 1968* (Hg.), Brüssel 1999; *Les Balkans, paysage après la bataille* (Hg.), Brüssel 1996; *L'Union européenne: ouverture à l'Est?* (mit F. de La Serre und C. Lequesne), Paris 1994; *L'autre Europe, crise et fin du communisme*, Paris 1993; *De Sarajevo à Sarajevo: l'échec yougoslave* (Hg.), Brüssel 1992; *Le nouveau continent* (mit Dominique Moïsi), Paris 1991.

Charles Taylor ist Professor em. für Politikwissenschaft und Philosophie an der McGill University, Montreal, und Professor für Recht und Philosophie an der Northwestern University; Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. Auf deutsch erschienen u.a.: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (IWM-Vorlesungen zu den Wissenschaften vom Menschen), Frankfurt a.M. 2002; *Wieviel*

Gemeinschaft braucht die Demokratie? Politische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2002;
Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M.
1994; *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1993.

Barbara Tóth ist Redakteurin beim österreichischen Wochenmagazin *Format* und war 2003 Milena Jesenska Visiting Fellow des IWM. Im Frühjahr 2004 wird ihr Buch *Reifeprüfung Prag 1989* im Wiener Czernin Verlag erscheinen.

Tr@nsit

ONLINE

In Ergänzung zu der gedruckten Ausgabe von *Transit – Europäische Revue* finden sich auf der Website des IWM Originalfassungen, ergänzende Texte, Informationen und Links. Tr@nsit online wird fortlaufend ergänzt. <http://www.iwm.at/t-forum.htm>

Tr@nsit Extra [Moral und Politik]

Tr@nsit 24

[Alte und neue soziale Bewegungen im Zeichen der Globalisierung]

Tr@nsit 23

[Avantgarde / Gewalt und Vertreibung / Ukraine]

Tr@nsit 22

[Das Gedächtnis des Jahrhunderts]

Tr@nsit 21

[Westerweiterung?]

Tr@nsit 20

[Polen und Europa]

Romano Prodi

Une éthique pour l'Europe

Aleksander Kwasniewski

Is Honest Politics Possible?
Ehrlichkeit in der Politik?

Robert Cooper

The Morality of Amoralism in Foreign Policy
Die Moral der Amoral in der Außenpolitik

John Gray

Populism and the Failure of the Centre Parties
Der Populismus und das Versagen der gemäßigten Parteien

Robert Spaemann

The Dictatorship of Values

Krzysztof Michalski

Politik und Werte

José Casanova

Catholic Poland in Post-Christian Europe



www.iwm.at

