

Religion und Religionsfreiheit als Komponenten einer europäischen Identität

Heinrich Schneider

1 Im Zeichen der EU-Krise – ein Thema von gestern?

„Wie hält es die Europäische Union mit der Religion?“ Im Programm der dieser Frage gewidmeten Tagung schien auch das Thema „Religion und europäische Identität“ auf. Anstoß dazu gaben wohl Diskussionen, die vor Jahren anlässlich des Projekts einer „Verfassung für Europa“ geführt worden waren, vor allem über den Text der Präambel, ob in diesen das religiöse Erbe Europas und seine eventuelle Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung aufgenommen oder gar eine *nominatio Dei* eingefügt werden sollte. Seinerzeit wurde kolportiert: kein anderes inhaltliches Element der Verfassungsdebatte hätte so viel öffentliche Resonanz gefunden wie das Pro und Contra zu diesen Forderungen (Schneider 2008). Mittlerweile hat das Thema an Reiz verloren. Die hohe Verschuldung etlicher EU-Länder mit ihren Folgen – einschließlich der Aussicht auf ein Scheitern des Euro oder gar der Union – und das dadurch ausgelöste Krisenmanagement nahm die Aufmerksamkeit gefangen und ließ Identitätsdiskurse als Luxus erscheinen. Das alte Wort *primum vivere deinde philosophari* liegt nahe.

Ob man es sich mit einer solchen Sicht nicht doch zu leicht macht? Wird angesichts des Tauziehens um die Hilfe für die am Abgrund der Pleite stehenden Mitgliedsländer und um die Bedingungen dafür „Solidarität“ zum Zentralthema, dann drängen sich einige Fragen auf: Warum soll diese Solidarität geboten sein? Müsste dann nicht eben dazu ein Wir-Bewusstsein existieren? Wie sollte eine kollektive europäische Identität beschaffen sein? Was kann man für ihre Herausbildung tun?

Welche Bedeutung freilich gerade in diesem Zusammenhang religiöse und religionspolitische Aspekte des werdenden (womöglich auch der Zerfallsgefahr ausgesetzten) europäischen Gemeinwesens haben, das ist eine Frage für sich. Will man einer Antwort näher kommen, dann muss man sich sowohl über die konzeptionellen als auch über die realpolitischen Probleme des Zusammenhangs von Religion, europäischer Identität und EU-Politik Gedanken machen. Der hier vorgelegte Beitrag wird anstelle neuer Forschungsergebnisse eine Reihe von

Raisonnements anbieten, in Form von Thesen, „Hinterfragungen“ und Begründungen, von denen manche eher altbekannt anmuten, andere vom Zentrum des Themas wegzuschweifen scheinen, wiewohl vielleicht die eine oder andere das Verständnis der Sache fördern könnte. Aber auch die Erinnerung an Kontextbezüge könnte für das Problembewusstsein von Nutzen sein – das mag die zunächst als Abschweifungen erscheinenden Hinweise auf weitere Zusammenhänge rechtfertigen. Ob und inwieweit das zur Beantwortung jener Fragen hilfreich sein kann, die die Tagungs-dramaturgen im Sinn hatten, wird sich in der Diskussion ergeben müssen.

2 Politische Anstöße und theoretische Vorverständnisse

Thematik und Problematik der europäischen Identität verstehen sich nicht von selbst. Es war die Politik, die von Historikern, Kulturphilosophen und Theologen wissen wollte, welche „Sinnwelt“-Gehalte (gemäß dem Begriffsgebrauch bei Berger/Luckmann 1969) Europa eine eigenständige Identität geben könnten (Schneider 1991). Anlass dazu war die Absicht, die „Would Be Polity“ namens EU in ein wirkliches politisches Gemeinwesen umzuformen – nicht etwa einer Ideologie zuliebe, sondern aufgrund handfester Nötigungen. Anlässlich der Anläufe zur WWU, der Wirtschafts- und Währungsunion (die ihrerseits für viele Beteiligte als Konsequenz aus der Schaffung des Binnenmarktes galt), war den Sachkundigen klar, dass das Projekt der so genannten Politischen Union auf die Tagesordnung kommen würde. In den Augen wichtiger Akteure war dazu eine föderale Ausgestaltung unerlässlich. Schon im Zuge des ersten Anlaufs zur WWU, wie er zur Erarbeitung des „Werner-Plans“ und zum (dann scheiternden) Versuch seiner Umsetzung führte, betone einer der kompetentesten Beteiligten, Hans Tietmeyer, immer wieder: eine lockere Konföderation würde nicht ausreichen, Supranationalität sei unverzichtbar; seine Auffassung wurde von vielen geteilt (Schneider 2010b, 2011b).

Der Grundgedanke war einfach: In der WWU müssten legitimationsbedürftige Entscheidungen auf Gemeinschaftsebene anstehen, und in wessen Namen sollten sie gefällt werden? Sollte es zu einer „Union von Staaten und von Bürgern“ kommen, wofür manche Akteure massiv eintraten, dann müsste das auf die Herausbildung eines kollektiven Wir-Bewusstseins der Unionsbürgerinnen und Unionsbürger hinauslaufen. Die Repräsentanten eines transnationalen oder supranationalen politischen Kollektivsubjekts müssten sich, wenn nötig, auch über die Vertreter von Partikularinteressen (nationale oder andere) hinwegsetzen können. Diesem Erfordernis müsste das politische System der Union entsprechen, und auch die Bewusstseinsverfassung. Häufig wurde unterstellt, eine Union nicht nur von Staaten, sondern auch von Bürgern würde – als demokratisches Gemeinwesen – einen

europäischen *dêmos* voraussetzen. Den allerdings konnte man sich weithin nur nach dem Muster des Staatsvolkes eines Nationalstaats vorstellen. Vor einem „europäischen Superstaat“ aber, so die gängige Meinung, bewahre uns Gott.

Die Folgerung schien klar: Die neuartige „Union von Staaten und von Bürgern“ als Gebilde *sui generis* bräuchte auch einen Gemeinsinn *sui generis*, der nicht einfach das Nationalbewusstsein auf die europäische Ebene hebt und die nationalen politischen Identitäten in sich einschmilzt, der aber doch politische Entscheidungen legitimierend trägt, die gegen das Widerstreben nennenswerter Kräfte durchgesetzt und durchgehalten werden müssen. Zugleich müsste dieser Gemeinsinn *sui generis* die transnationale Solidaritätsbereitschaft stiften und stärken. Als Etikett für das noch ausständige, aber zu schaffende Kunstprodukt eines „sui-generis-Wir-Bewusstseins“ bot sich das „Plastikwort Identität“ (Niethammer 2000) an. Der Konjunkturaufschwung in Sachen „europäische Identität“ kam also nicht von ungefähr.

War es richtig, dass akademische und publizistische Autoren ohne viel kritische Vorüberlegungen in die Debatte einstiegen, indem sie geradewegs voraussetzten, dass europäische Identität ein theoretisch sinnvolles Konzept ist, und dass es um der Politik willen einen Bedarf danach gibt? Das bejaht offenbar auch, wer das Thema Religion und europäische Identität auf die Agenda setzt, zumal es im europapolitischen Diskurskontext einigermaßen klar zu sein scheint, worum es geht. Freilich gibt es bei der Verwendung des Ausdrucks vielfältige Mehrdeutigkeiten. Sie aufzuweisen ist verdienstlich. Die den Deutschen Staatsrechtslehrern von Armin von Bogdandy (2003: 160-162) vorgestellten knappen und präzisen Klärungen wurden außerhalb seiner Zunft kaum wahrgenommen, und erst recht nicht grundlegende sozialtheoretische Analysen wie jene von Robertson und Holzner (1980). Geläufig ist hingegen die Unterscheidung von kultureller und politischer Identität, vor allem nachdem Thomas Meyer immer wieder für das Ja zur einen und für das Nein zu anderen plädiert hat (u. a. Meyer 2004).

Tatsächlich gibt es recht unterschiedliche Auffassungen darüber, ob ein europäisches Identitätsbewusstsein, insbesondere um der EU willen, nötig ist; sie reichen vom klaren Ja (u.a. Nida-Rümelin/Weidenfeld 2007) bis zum Zweifel oder zum rigorosen Nein (u.a. Haltern 2002: 289; Lepsius 1997: 953, 955). Dabei spielen natürlich unterschiedliche Apperzeptionen des „europäischen Projekts“ und seiner Finalität, aber auch solche der real existierenden EU eine Schlüsselrolle. Nicht alle Europapolitiker und nicht alle Analytiker und Kommentatoren schreiben der *sui generis*-Union eine föderale Dimension zu, als Finalperspektive oder gar als schon real existierend. Bereits für die geltende Rechtsordnung der EU gibt es unterschiedliche Lesarten, in Karlsruhe dominieren andere als in Luxemburg. Mit den Wissenschaftlern verhält es sich womöglich noch heikler. Sie sind nicht an ein (freilich interpretationsbedürftiges) Normensystem gebunden, sondern gehen von

unterschiedlichen Vorverständnissen aus. Sieht man wie zum Beispiel Richard Münch (2008) die EU als ein System des „konstitutionellen Liberalismus“, dem das Menschenbild des „unternehmerischen Selbst“ zugrunde liegt, und ein Gesellschaftsbild des „best practice“-Wettbewerbs, dann wird man gemeinschaftliche Solidarität womöglich kaum als kulturelles Konstitutionsprinzip der EU betrachten und Identität nicht als notwendiges Erfordernis (wobei vielleicht ausgeblendet wird, ob und inwieweit auch Märkte und Rechtsordnungen eine gemeinschaftliche Fundierung benötigen, die sie selbst nicht produzieren können). Wer die Union hingegen als ein werdendes politisches Gemeinwesen sieht (vielleicht weil er sie so sehen möchte), wird Identitätspolitik eher für wünschenswert halten, womöglich für nötig. Das heißt: Ohne die Einblendung der Frage nach der Qualität der EU hängt die Diskussion über die politische Bedeutung der europäischen Identität in der Luft, und damit auch die Frage nach ihrer religiösen Dimension. Das stellt die Diskussionen unserer Tagung, wenigstens im Hinblick auf ihre politische Relevanz, sozusagen unter einen besonderen Kontingenzvorbehalt.

3 Das Ringen um Erbe und Seele Europas: Positionen und Aktivitäten

Dies gilt auch für die im Kontext der Integrationsvertiefung (namentlich in Verbindung mit dem WWU-Projekt) auftretenden Beschwörungen der europäischen Identität und für ihren Motivhintergrund. Wer sich dafür stark machte, hatte allen Grund, sämtliche in Frage kommende Sinngehalte europäischer Gemeinsamkeit zu aktivieren:

- in der Vergangenheitsdimension: Erbschaften aus der Vergangenheit, die Gemeinsamkeit stiften (da gibt es längere und kürzere Kataloge – der kürzeste stammt wohl von Karl Jaspers: „Europa, das ist die Bibel und die Antike“ (Jaspers 1947: 9);
- in der Gegenwartsdimension: Apperzeptionen der Realität, die Solidarisierungspotenzial enthalten, etwa Übereinstimmungen in Bezug auf die Diagnose der Lage, auf wichtige und dringliche Aufgaben, die gemeinsam bewältigt werden müssen;
- in der Zukunftsdimension: Mit Ernst Bloch zu reden: Wohin gehen wir, und was kommt auf uns zu? Welche Herausforderungen sind in Zukunftsperspektiven enthalten?

Wissensoziologen fiele es leicht, die ungleichmäßige Aufmerksamkeitsverteilung in verschiedenen Milieus zu erklären (Geschichtslehrer werden eine europäische Identität wohl anders begründen als katholische Bischöfe oder als sozialdemokratische Wirtschaftspolitiker...). Das Ringen um die Hegemonie oder Dominanz

unterschiedlicher Deutungen in einzelnen Ländern oder in einem sich allmählich bildenden europäischen Bewusstsein wäre ein Thema für sich. Wer immer an diesem Ringen teilnimmt, wird sich um Koalitionspartner und um Argumentationsressourcen bemühen. So wurden denn auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften ausdrücklich von europapolitischen Akteuren, denen es um die Herausbildung einer bejahten europäischen Identität zu tun war, angesprochen.

Insbesondere christliche Kirchen fühlten sich – wie nicht anders zu erwarten – alsbald wach, als sie die religionsbezogenen Auseinandersetzungen wahrnahmen, die im Kontext der Verfassungsdebatte stattfanden – sofern sie nicht selbst zur Thematisierung der Sache beigetragen hatten. Manche von ihnen hatten längst Verbindungsbüros oder offizielle Vertretungen am Sitz der Europäischen Union eingerichtet. Aber sie sahen das nicht einfach als Lobbying in Angelegenheiten, die ihre Interessen berührten, sie betrachteten sich vielmehr als Mitträger und Sachwalter des Europäertums.¹ Dass im Anschluss an dieses kirchliche Engagement auch kirchen- und religionskritische Positionen ins Spiel kamen, war zu erwarten.

Im Konvent selbst spiegelte sich die unterschiedliche Tradition christlich bzw. laizistisch geprägter Mitgliedsstaaten wider (etwa Irland, Malta und Polen auf der einen, Frankreich auf der anderen Seite).² Im Umfeld des Konvents nahmen Gruppierungen von mancherlei Art an der Auseinandersetzung teil. Sie führte nicht zuletzt zur sozusagen vertragsoffiziellen Akkreditierung der Kirchen sowie „religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften“ als Dialogpartner der Union, ausdrücklich „in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags“, und in deutlicher Abhebung von den Bestimmungen über den Dialog mit der so genannten Zivilgesellschaft. Entsprechende Formulierungen des Verfassungsvertrags wurden in den Vertrag von Lissabon übernommen.³ Vor allem die Kirchen befriedigte das sehr, insbesondere die Formulierung, die sie nicht einfach zu zivilgesellschaftlichen Akteuren erklärte.

Die Aufnahme des so genannten „Kirchenartikels“ in den Verfassungsentwurf und die Übernahme in das Vertragswerk von Lissabon war keineswegs selbstver-

- 1 Die Diskussion über die christliche (oder, in Absetzung davon, etwa die aufklärerische) Prägung des Europäertums war nicht erst seit der politisch motivierten Thematisierung der europäischen Identität in Gang gesetzt worden. Zeugnisse dafür gäbe es zuhauf. Hier darf nur an das berühmte Fragment von Novalis (Friedrich von Hardenberg) „Die Christenheit oder Europa“ (1799) erinnert werden.
- 2 Die These, es sei dabei geradewegs um eine „Hochladung“ nationaler Sichtweisen und Einstellungen auf die Ebene der Unionsverfassung gegangen (so Waschinski 2007: 57), greift dabei zu kurz (Schneider 2002: 40-42).
- 3 Siehe Art. 17 des AEUV einerseits, Art. 11 Abs. 2 und 3 EUV (über den Dialog mit Vertretern der Zivilgesellschaft) andererseits.

ständig. Was mochte die Institutionalisierung des Dialogs der Europäischen Union mit Kirchen, religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften rechtfertigen? Um ein sozusagen demokratiepolitisches Erfordernis handelte es sich offensichtlich nicht.⁴ Aus welchen anderen Gründen konnte sich die EU bemüht fühlen, den „Öffentlichkeitsauftrag“ der Kirchen auch auf der europäischen Ebene ausdrücklich anzuerkennen? Die zitierte, von evangelischer Seite geprägte Formel spricht den Kirchen die Aufgabe zu, der Gesellschaft und der Politik mahnend ins Gewissen zu reden. Ob die Kirchen ein diesbezügliches Monopol in einem Gemeinwesen, das sich der Überzeugungsfreiheit verschreibt, in Anspruch nehmen dürfen, ist zweifelhaft. Erst recht stößt die von katholischer Seite zuweilen vertretene Auffassung auf Widerspruch, Kirchen würden als „Institutionen geistlicher Daseinsvorsorge“ Beiträge zum Gemeinwohl leisten, die keine anderen Einrichtungen erbringen könnten, weswegen sie einen besonderen Respekt verdienten (so etwa Mikat 1975: 10-11, 15).

Der Artikel 17 des AEUV wäre nicht in den Unionsvertrag aufgenommen worden, hätte er nicht seinen Charakter als „Kirchenartikel“ verloren – wäre nicht um der „Ausgewogenheit“ von religiösen und irreligiösen Einstellungen und Kräften willen und im Zeichen des weltanschaulichen Indifferentismus der Union auch den „weltanschaulichen Gemeinschaften“ derselbe Status wie den Kirchen und Religionsgemeinschaften eingeräumt worden. Dabei war klar, dass die „weltanschaulichen Gemeinschaften“ überwiegend kirchen- und religionskritische Positionen vertreten. Dass die Rechtsordnung der Union den religiösen – und der Neutralität zuliebe auch den irreligiös-weltanschaulichen – Dialogpartnern eine besondere Respektabilität zuspricht, ist also keineswegs selbstverständlich. Dies legt die Frage nach den Gründen hierfür nahe.

Abseits aller prinzipiellen Rechtfertigungsversuche⁵ kann man die „Akkreditierung“ der Kirchen und der religiösen und sowie der weltanschaulichen Gemeinschaften als eine Konsequenz integrationspolitischer Interessen interpretieren: Es ging wichtigen Promotoren der Integration darum, die Kirchen in den Dienst der Herausbildung einer europäischen Identität zu stellen, zugunsten der politischen Stärkung der Union. Die Einbeziehung der Kirchen in die Europapolitik sollte – diese These wird hier zur Diskussion gestellt – in den Augen von Vertragsautoren und EU-Politikern etwas bewirken, was man sich auch von der Einbeziehung der „profanen“ Organisationen der Zivilgesellschaft erhoffte: Diese sollte, wie das ein

4 Der Vertragsartikel über den Dialog mit Vertretern der Zivilgesellschaft steht im Titel II des EUV, gehört also zu den „Bestimmungen über die demokratischen Grundsätze“, der „Kirchenartikel“ jedoch nicht.

5 Dazu in Abschnitt 4.

namhafter Europarechtsgelehrter pointiert ausdrückt, „als Legitimierungsquelle europäischen Regierens angezapft“ werden, was zur Herausbildung einer europäischen Öffentlichkeit führen und damit „auf lange Sicht die Etablierung einer gemeinsamen europäischen Identität befördern“ solle (Nettesheim, 2010: Rdnr. 17, Ziff. 2 u. Ziff. 6). Als Beleg dafür möge ein etwas ausführlicherer Hinweis auf die so genannte Initiative „Eine Seele für Europa“ dienen (Weninger 2007: 132-146). Die Formel, es gelte „Europa eine Seele“ zu geben, griff ein 1975 von Papst Paul VI. geprägtes Wort⁶ auf. Später modifizierte Jacques Delors die Parole: Europa habe schon eine Seele, aber sie hätte eine Vitalitätszufuhr nötig. Für entsprechende Aktivitäten stellte die Kommission Geld bereit, und zwar unter dem Haushaltstitel „Grants for projects advancing the idea of Europe“. Kommissionspräsident Jacques Santer ließ wissen, was sich die Kommission erwartete:

- Beiträge zur Deutung und Sinngebung des Einigungsprozesses,
- und dabei zur Förderung der Toleranz und der Akzeptanz des Pluralismus,
- das Eintreten für die Solidarität mit Benachteiligten sowie
- angesichts mannigfacher gesellschaftlicher Zwänge den Hinweis auf die Freiheit.

Eine Schlüsselrolle für die Formierung der Initiative spielte die „Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft“⁷. Für Umsetzung des von der EU-Kommission proklamierten Projekts wurde ein besonderes Koordinierungskomitee gebildet, in dem neben der Kommission selbst die großen Kirchen, die Israelitische Glaubensgemeinschaft und die religionskritischen Humanisten vertreten waren; erst 1997 wurde auch ein muslimischer Vertreter kooptiert. Im Lauf der Zeit sprach sich die Sache herum, es wurden zunehmend mehr Förderungsansuchen eingereicht. Die Entscheidung darüber fällte die Kommission auf Grund von Empfehlungen des Koordinierungskomitees. Dass dieses Gremium ganz überwiegend aus Vertretern der Förderungswerber bestand, wodurch der Eindruck eines Selbstbedienungsladens entstehen konnte, fiel erst nach Jahren infolge einer Beanstandung durch den Juristischen Dienst der Kommission im Jahre 1999 auf. Allerdings hatte man klugerweise den Vertreter der Europäischen Humanistischen Föderation mit dem Komitee-Vorsitz betraut. Es wurde ein eigener Auswahl-Ausschuss gebildet – aber in ihm saßen dieselben Personen wie im Koordinierungskomitee. Die in den Jahren 1994 bis 1999 geförderten 136 Aktivitäten gingen zum überwiegenden Teil auf Anträge christlicher Kirchen und Gruppierungen zurück.

6 Dies nach einer unter dem Titel „Ein Wort zu Europa“, herausgegebenen Erklärung der (römisch-katholischen) Bischofskonferenz vom 29. 06. 1977.

7 *European Ecumenical Commission for Church and Society* (EECCS), gegründet 1979 (dazu Weninger 2007: 155f.).

Schwierig wurde es, als die Santer-Kommission in Turbulenzen kam, auch und gerade auf Grund von Vorwürfen über Unregelmäßigkeiten und Missmanagement (u. a. über die Unfähigkeit zur Selbstkontrolle der Finanzgebarung), und am 16. März 1999 zurücktrat.⁸ Die Förderungsrichtlinien wurden revidiert. Im Jahre 1999 wurden 137 Subventionsanträge eingereicht, jedoch nur 11 bewilligt; die Kommission hatte für 1999 nicht weniger als 1,3 Millionen Euro ins Budget genommen, tatsächlich wurden ganze 154,519 Euro ausbezahlt. So kam es zur Einstellung der Initiative. Ein Ruhmesblatt europäischer Identitätsförderung war sie kaum. Aber sie zeigt, was die Unionsorgane mit der Akkreditierung und der europapolitischen Aktivierung der Kirchen (und der ihnen gleichgestellten religiösen und irreligiösen Gruppierungen) im Sinn hatten.

Auch von der Institutionalisierung des „regelmäßigen Dialogs“ (gemäß Art. 17 Abs. 3 des AEUV) wird man kaum besonders wirkkraftige Beiträge zur Herausbildung einer europäischen Identität oder zur wirksamen Legitimierung der Union erwarten können. Das gilt umso mehr, je höher der protokollarische Rang der Begegnungen ist. Wenn die Präsidenten von Parlament, Rat und Kommission einmal jährlich mit Repräsentanten der Kirchen und Religionsgemeinschaften zusammenkommen, hat das eine gewisse symbolische Bedeutung, als eine Art Würdigungsritual. Wichtiger sind wohl eigenständige Bemühungen von Kirchen, Religionsgemeinschaften und spirituell ausgerichteten Gruppierungen um ein erweitertes ökumenisches Miteinander, um die europapolitische Sensibilisierung ihrer selbst und der Allgemeinheit. Darüber, wie dies geschehen kann und sollte, wird noch zu reden sein.

4 „Wertegemeinschaft“ oder „Kulturkampf“ – die Rolle der Religionen

Kaum jemals bleiben politische Zielsetzungen und die Bemühungen ihrer Umsetzung ohne prinzipiell angelegte Rechtfertigungsversuche, was immer auch an Interessen bei ihrer Verfolgung im Spiel ist. Das gilt auch für die zum Artikel 17 des AEUV (vor allem zu dessen Absatz 3) führende Politik. Zu ihrer Begründung wurde angeführt: Die EU habe sich von der „Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft“ entwickelt; „im Bereich der Werte aber haben Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften eine wichtige Botschaft zu vermitteln.“. Der „be-

8 Das Europäische Parlament verweigerte im Dezember 1998 die Entlastung für den Haushalt 1996, es kam auch zu Misstrauensanträgen. Der Rücktritt erfolgte am Tag nach der Veröffentlichung eines vom Europäischen Parlament in Auftrag gegebenen Sachverständigenberichts (Rometsch 1999).

sondere Beitrag“ bestehe darin, „die Wertorientierung der europäischen Politik zu sichern“.⁹

Damit ist ein weiterer Schlüsselbegriff des Themenkomplexes angesprochen. Nicht selten wird das Postulat der europäischen Identität mit dem Konzept einer „europäischen Wertegemeinschaft“ verknüpft; kollektive Identität beruhe, so die These, auf einem „core system of shared meanings“ – und, wie man hinzufügen sollte, „values“.¹⁰ Dann wird es wichtig, und nicht selten kontrovers, was in diese gemeinsame Sinn- und Wertewelt hineingehört und was nicht. So widersprach z. B. der CDU-Fraktionsvorsitzender Volker Kauder vehement der Aussage des ehemaligen Bundespräsidenten Wulff, der Islam gehöre zu Deutschland: „Sprachlich heißt dazugehören: identitätsstiftend zu sein. Der Islam hat ... die deutsche Identität aber nicht mitgeprägt.“ Immerhin fügte Kauder hinzu: „Mag sein, dass sich das ändern wird“.¹¹ Die einigende Sinnwelt kann also Wandlungen unterliegen. Dazu kann man sich Unterschiedliches denken: Ist das Gefüge der kollektiven Identität zwar nicht in Stein, aber doch in Gips gemeißelt oder nur in Styropor? Kommt es in kürzeren oder längeren Abständen zu einer Neuformierung?

Indessen legen sich auch andere Erwägungen nahe: Passt zu einer Polity, die sich der Freiheit verschreibt, überhaupt ein fixierter Wertekosmos – gelte die Fixierung auch nur für eine bestimmte Zeitspanne, etwa für eine Generation? Oder muss es in einem demokratischen, den Pluralismus von Weltanschauungsüberzeugungen anerkennenden Gemeinwesen nicht vielmehr einen ständigen Prozess der kritischen Anamnese geben anstelle der autoritativen Proklamation einer „Wertegemeinschaft“ auf der Basis einer Momentaufnahme oder gar einer sich gleich bleibenden allgemeinverbindlichen Weltanschauung (womöglich, mit Robert Havemann zu reden, von einer „Hauptverwaltung Ewige Wahrheiten“ interpretiert und kontrolliert)?

Wenn stattdessen die ständige Auseinandersetzung der um die Identität stiftenden Erbschaften, Gegenwartsaufgaben und Zukunftsperspektiven für irgendeine „Gemeinschaft“ gilt, dann für Europa. Europäisch war stets die *discordia*

- 9 So Classen (2010: Rdnr. 12 u. 48). Seltsam ist allerdings die Verwendung des Singulars „Botschaft“. Für die angesprochene Entwicklung weist Classen auch auf die veränderten Zielbestimmungen der Union hin, wie sie in der Gegenüberstellung von Art. 3 EUV und den Artikeln 2 EUV-Nizza und 3 EGV ersichtlich seien. Das Wort vom „besonderen Beitrag“ stammt übrigens aus dem Weißbuch *European Governance* der Kommission vom 27. 12. 2001. Dort heißt es: „Churches and religious communities have a particular contribution to make“. Der „Beitrag“ wird da also nicht etwa gewürdigt sondern gefordert, ohne dass gesagt würde, warum und inwiefern.
- 10 So Talcott Parsons; dem entspricht der Begriff der „gemeinsamen Sinnwelt“ bei Berger und Luckmann (1969) (Schneider 1991). Zur „EU als Wertegemeinschaft“ vgl. Schneider (2000).
- 11 Zit nach: DER SPIEGEL, 17.01.2011, 26f.: „Der Islam sollte sich europäisieren.“.

concors. Auch für eine Europäische Union von Staaten und Bürgern, die nicht nur ein System des Interdependenzmanagements von Staaten sein soll, die ihre Wirtschaftssysteme fusioniert haben, müsste die Bewusstseinsverfassung dieser Eigenart entsprechen. Muss man dazu wirklich eine Wertegemeinschaft proklamieren und die Religionen als Leitkulturlieferanten in Anspruch nehmen? Kann man um der Stabilisierung einer Politischen Union willen einen in sich harmonisch, womöglich hierarchisch strukturierten Kosmos von Grundwerten postulieren, als verbindliche Zivilreligion, artikuliert und lebendig gehalten von einer möglichst weit gefassten Ökumene? Der konservativ-katholische Philosoph Robert Spaemann warnt vor solchen Ideen. Auch wenn er den Staatsbegriff verwendet, geht es ihm um die Frage, ob Europa sich als Wertegemeinschaft begreifen soll – und er verneint sie. Versteht der Staat sich als Hüter einer Wertegemeinschaft, dann macht er sich selbst zur Großkirche; um der Würde der Person willen darf er nicht Wertüberzeugungen oder deren Verwerfung zur Rechtspflicht erklären (Spaemann 2001).

Dies gilt dann allerdings auch für die Hochstilisierung der Toleranz zum höchsten Wert. Dies liefe darauf hinaus, dass Überzeugungen nicht mehr respektiert werden, sondern ins Herzenskammerlein verbannt oder zur bloßen Geschmacksache degradiert werden müssen, wenn es bereits als „intolerant“ gilt, sie öffentlich zu bekennen.¹² Vielmehr gehört zur Bewusstseinsverfassung eines demokratischen und freien Gemeinwesens, dass ein (womöglich wohlgeordneter) Kosmos von Identitätsgehalten nie schlichtweg gegeben, allenfalls aufgegeben ist, so dass um ihn immer wieder gerungen werden muss.¹³ Auch in dieser Hinsicht ist demokratische Kultur nicht zuletzt Streitkultur.¹⁴

Dann aber sollte erst recht auch die akademische Diskussion über die Identität Europas, im Blick auf die *discordia concors*, weniger im Horizont eines Integrationsparadigmas (à la Talcott Parsons), sondern eher in dem eines Konfliktparadigmas stattfinden. Dazu mag man sich an Klassiker erinnern wie Georg Simmel, Lewis Coser oder Ralf Dahrendorf, aber anregender ist wohl die neuere Version von Chantal Mouffe (2007). Menschliche Ordnungen sind allemal kontingent, ihnen werden Alternativen gegenübergestellt. So muss man „das Politische“ und „die Politik“ voneinander unterscheiden: „Das Politische“ wird durch einen Antagonismus der Leitbilder vom guten Leben konstituiert, und das bedeutet Feindseligkeit.¹⁵

12 Übrigens entspricht eben diesem Argument das heftig kritisierte Verdikt einer „Diktatur des Relativismus“ durch den gegenwärtigen Papst.

13 Vgl. statt vieler den Abschnitt „Pluralität vs. Identität“ bei Frankenberg (1997: 94-97).

14 Haltern (2002: 279) verweist dazu auf Hans-Martin Schönherr-Mann „Postmoderne Theorien des Politischen“ (1996: 115ff.).

15 Da lässt wohl Carl Schmitt grüßen. Für ihn ist Feindschaft „die seinsmäßige Negierung eines anderen Seins“. Im Ernstfall geht es der Feindschaft um die Negation der anderen Existenz – nicht

Europäische Religionspolitik

Religiöse Identitätsbezüge, rechtliche Regelungen und
politische Ausgestaltung

Werkner, I.-J.; Liedhegener, A. (Hrsg.)

2013, VI, 312 S. 5 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-00958-8