

Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit. Wertüberzeugungen Europas vor der Herausforderung des Globalisierungsprozesses

I. Einführung

In den letzten Jahren, nicht zuletzt verstärkt durch die Ereignisse des 11. September 2001, die Frontstellung zwischen den USA und Teilen Europas im Hinblick auf den Irak-Krieg, die Diskussion um den angestrebten bzw. abgelehnten Beitritt der Türkei zur Europäischen Union (EU) und die auch am Beispiel der Niederlande stärker bewußt gewordenen Probleme gesellschaftlicher Integration, entwickelte sich eine immer intensivere Diskussion um »europäische Werte« und »europäische Identität«. Dabei bleibt häufig unklar, was mit diesen Begriffen gemeint ist, deutlich wird jedoch, zu welchen politischen Zwecken diese Rekurse jeweils erfolgen. In diesem Aufsatz soll versucht werden, anhand zweier Themen, der Menschenrechte und der Gerechtigkeit, die beide in diesem Kontext immer wieder eine Rolle spielen, etwas zur Klärung der Debatten beizutragen. Über beide kann nur sinnvoll gesprochen werden, wenn zugleich der weitere Zusammenhang der Debatte in den Blick genommen wird. Dafür steht der Begriff der »Globalisierung«.

Dieser ist zu einem Allerweltsbegriff geworden, der für Vieles erhalten muß. Die Risiken einer ideologischen Verwendung sind enorm und seine analytische Schärfe gering. Aber er steht für ein komplexes Bündel von Entwicklungen, die trotz aller methodischen Probleme benannt und in ihrem Zusammenhang gesehen werden müssen.¹ Die Ausweitung von Handelsbeziehungen und

¹ In Deutschland wurde die Globalisierungsdebatte besonders geprägt durch so unterschiedliche Veröffentlichungen wie die von Beck, Ulrich (1997): Was ist Glo-

die Ausbreitung von politischen Herrschaftssystemen sind eigentlich in der Weltgeschichte nichts Neues. Schon früher haben sie die Lebensverhältnisse vor Ort massiv verändert. Neu ist die alle Lebensbereiche erfassende Tiefenwirkung und die zunehmende Beschleunigung dieses Prozesses. Dank dramatisch gesunkener Informations- und Transportkosten und dem Abbau von Handelschranken spielen räumliche Distanzen kaum mehr eine Rolle, haben sich die nationalen und regionalen Märkte zunehmend zu einem einzigen Weltmarkt verbunden. Wissensströme, Technikentwicklungen, Produktionsverfahren und Managementstrategien werden weltweit optimal komponiert und integriert. Viele Güter gibt es nur noch »made in the world«. Produktionsstandorte, Produkte, Dienstleistungen, Kapitalanlagen und Arbeitskräfteangebote aus allen Teilen der Welt treten miteinander in direkten Wettbewerb. Während seit der Kolonialzeit die »Mutterländer« und späteren hochentwickelten Industrienationen durch eine »Konkurrenz von oben« traditionelle Produktionsstandorte in den sogenannten

balisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main; Ders. (Hrsg.) (1998): Politik der Globalisierung. Frankfurt am Main; Ders. (Hrsg.) (1998): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main; Cohen, Daniel (1998): Fehldiagnose Globalisierung: Die Neuverteilung des Wohlstands nach der dritten industriellen Revolution. Frankfurt am Main; New York; Habermas, Jürgen (1997): Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. 2. Aufl. Frankfurt am Main; Kaufmann, Franz-Xaver (1998): Globalisierung und Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 18/98 (24. 4. 98), 3–10; Robertson, Roland (1992): Globalization: Social Theory and Global Culture. London; Stichweh, Rudolf (2000): Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen. Frankfurt am Main; Stiglitz, Josef (2002): Die Schatten der Globalisierung. Berlin. Zu den damit verbundenen ethischen Aspekten vgl. v.a. Kesselring, Thomas (2003): Ethik der Entwicklungspolitik: Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung. München; Kruij, Gerhard (1997): Globalisierung als Chance für universelle Solidarität: Situation und Perspektiven der »Entwicklungszusammenarbeit«. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn u. a., 309–336; Kruij, Gerhard (1997): Deutschland vor den Herausforderungen der Globalisierung. In: Nacke, Bernhard (Hrsg.): Sozialwort der Kirchen in der Diskussion: Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft. Würzburg: Echter, 363–380. Sehr hilfreich sind auch die Beiträge in dem Sammelband Elm, Ralf (Hrsg.) (2003): Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozeß: eine interdisziplinäre Zusammenführung. Bochum.

Entwicklungsländern gefährdet und zu teilweise äußerst schmerzlichen Anpassungen gezwungen haben, nimmt mittlerweile die »Konkurrenz von unten« zu, insbesondere durch ein steigendes Angebot billiger Arbeitskräfte. »Globalisierung« bedeutet deshalb keine harmonische Integration mit fairem Interessenausgleich in einem zum Schlagwort gewordenen »global village«, sondern erzwungene und kaum regulierbare wechselseitige Konfrontation mit den möglicherweise besseren Produkten, geringeren Lohnkosten, niedrigeren Umwelt- und Sozialstandards, höheren Zinsen und Renditen der jeweils anderen. Verschärft wird der Anpassungsdruck noch durch die große Unübersichtlichkeit der Entwicklungen auf den internationalen Finanzmärkten.

Eine wichtige Auswirkung auf die Rolle und Bedeutung des Nationalstaates wird inzwischen breit und kontrovers diskutiert.² Nach innen wird seine Funktion des Interessenausgleichs zwischen antagonistischen Gruppen und die Schaffung des »sozialen Friedens« durch Minderung seiner ökonomischen Ressourcen und seines politischen Handlungsspielraums stark eingeschränkt. Der Staat droht auf die Rolle des korporatistischen Arrangeurs der Unterordnung aller Interessen unter die Konkurrenzbedingungen des Weltmarktes reduziert zu werden. Die Umsetzung von demokratischen Willensbildungsprozessen der Bürger/innen wird auf nationaler Ebene zunehmend schwieriger, während auf globaler Ebene für die notwendige Gestaltung des Prozesses noch kaum adäquate Institutionen vorhanden sind. Mit dem Nationalstaat als gesellschaftsgestaltendem Akteur gerät auch der Wohlfahrtsstaat in die Krise, der historisch an die Entstehung des Nationalstaates gebunden war. Der demokratische Nationalstaat wird machtloser gegenüber ökonomischen Entscheidungen und Entwicklungen, die die Bedingungen seines Handelns aber weit stärker bestimmen als früher. Der Zusammenschluß einer zuletzt noch einmal gewachsenen

² Zu den politischen Konsequenzen des Globalisierungsprozesses vgl. besonders Hirsch, Joachim (1995): *Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus*, Berlin, Amsterdam 1995; Altvater, Elmar / Mahnkopf, Birgit (1996): *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster; Reich, Robert B. (1993): *Die neue Weltwirtschaft. Das Ende der nationalen Ökonomie*, Frankfurt/M. u. a.

Zahl europäischer Nationen zu einer Europäischen Union ist unter anderem auch darauf eine Antwort.

Europa ist eine Weltregion, wo es noch relativ gut zu gelingen scheint, diese Herausforderungen auch anzunehmen. Das macht die Europäische Union attraktiv für mögliche Beitrittsländer an ihrer Peripherie. Aber auch aus der Perspektive anderer Kontinente erscheint manchen Europa als ein universell relevantes Modell von Integration und sozialem Frieden. Jeremy Rifkin schrieb in einem jüngst erschienenen Zeitungsartikel: »Der amerikanische Traum, dem einst so viele nacheiferten, ist mehr und mehr zu einer Zielscheibe des Spotts geworden. Unser *way of life* inspiriert nicht mehr, er wird vielmehr als überholt und, schlimmer noch: als etwas zu Fürchtendes angesehen.«³ Rifkin, der dies im Kontext des dramatischen Verlusts an Ansehen der USA nach dem Krieg gegen den Irak schrieb, stellt diesem »amerikanischen Traum« einen aus seiner Sicht weit attraktiveren »europäischen Traum« gegenüber. Der europäische Traum sei die erste »transnationale Vision«, ein »Lichtstrahl in einer aufgewühlten Welt«, weshalb er auch eine »Universalisierung des Europäischen Traums« in Aussicht stellen kann, der der »moralisch überlegenere« sei.⁴ Nicht »Autonomie« sei für die Europäer wichtig, sondern »Einbettung«. Europa sei für die ganze Welt zu einem Vorbild gesellschaftlicher Integration über nationale Grenzen hinweg bei gleichzeitiger Anerkennung kultureller Pluralität und dem Streben nach Minderung sozialer Ungleichheiten geworden. Auch wenn man durchaus gewisse Abstriche an Rifkins Lob auf Europa vornehmen muß, so ist es doch richtig, die Geschichte der Europäischen Union als eine Erfolgsgeschichte zu würdigen und sich gegen den allgemein verbreiteten, aber eigentlich wenig berechtigten Europa-Frust zu wenden. Wer in größeren Zeiträumen und unter Berücksichtigung globaler Entwicklungen denkt, kann nicht umhin anzuerkennen, daß in den letzten fünfzig Jahren überaus positive Veränderungen in Europa stattgefunden

³ Rifkin, Jeremy (2004): »Europa, du hast es besser«, in: Süddeutsche Zeitung, 7./8.8.2004, 11.

⁴ Ebd., und Ders.: Der Europäische Traum: Die Vision einer leisen Supermacht. Frankfurt am Main; New York, 381–410, hier 406.

haben, die die Gründungsväter der europäischen Einigung nicht für möglich gehalten hätten. Der Prozeß der europäischen Integration hat nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs ohne Zweifel sehr klein und unter äußerst schwierigen Bedingungen begonnen. Die Europäische Union ist »aus der Agonie der Niederlage«⁵ geboren. Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Robert Schuman und Jean Monnet, die Gründungsväter der Integration Europas, die 1951 mit der »Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl« bescheiden begann, waren zwar inspiriert von ihrem christlichen Glauben, für den politischen Prozeß, den sie anzustoßen versuchten, setzten jedoch nicht auf gemeinsame Werte oder religiöse Überzeugungen, sondern auf die »Solidarität der Produktion«⁶ Kraft handfester gemeinsamer wirtschaftlicher Interessen. »Statt eine hehre Vergangenheit zu beschwören, versuchte sie [die Europäische Union] sicherzustellen, daß sie [diese Vergangenheit] sich nicht wiederholt.«⁷ Rückblickend wird man sagen müssen, daß wahrscheinlich nur eine solche Strategie der geschickten Berücksichtigung gemeinsamer ökonomischer Interessen, aus denen sich mit der Zeit immer größere Gemeinsamkeiten ergaben, so erfolgreich sein konnte. Darum hat die landläufige Kritik, Europa sei von Anfang an und nach wie vor in erster Linie ein ökonomisches Projekt gewesen, eine gewisse Berechtigung, sie sollte sich jedoch mit ihrem moralisierenden Tonfall zurückhalten, denn anderes wäre nicht möglich gewesen. Dies verweist auch darauf, daß die oft zitierten »europäischen Werte« eher indirekt zur Geltung kamen.

Wenn ich im folgenden unter den Stichworten »Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit« von Herausforderungen für Europa im Kontext der Globalisierung spreche, so betrachte ich nur die eine Seite dieser Herausforderung, nämlich insofern die Globalisierung auch Europa zu Veränderungen in der Gestaltung seiner inneren Verhältnisse zwingt. Die Rolle Europas in der Welt und seine

⁵ Rifkin, Europa, du hast es besser, 11.

⁶ So Robert Schumann in seiner berühmten Erklärung vom 9. Mai 1950, die als die »Geburtsurkunde« der Europäischen Union angesehen wird. Wortlaut z. B. in http://europa.eu.int/abc/symbols/9-may/decl_de.htm.

⁷ Rifkin, Europa, du hast es besser, 11.

Verantwortung als eines wichtigen Clubs globaler Akteure in der Welt mache ich nicht zum Thema. Darüber hinaus muß das Thema, um überhaupt einigermaßen bewältigt werden zu können, weiter eingeschränkt werden. John Rawls kommt in seiner »Theorie der Gerechtigkeit«⁸ bekanntlich zu zwei Gerechtigkeitsprinzipien, einem vorrangigen Prinzip gleicher Grundfreiheiten und einem egalitären Differenzprinzip für die Verteilung materieller und sozialer Güter. Die Gerechtigkeit wird hier sozusagen in zwei unterschiedliche Bereiche gegliedert, einen Bereich von streng gleichen Rechten für alle, und einen Bereich der Verteilung von sozialen und materiellen Gütern, in dem Ungleichheiten gerechtfertigt werden können. Die beiden Stichworte »Menschenrechte« und »soziale Gerechtigkeit« im Titel meines Beitrags stehen je für einen dieser beiden Bereiche, unter »Gerechtigkeit« sind sie beide zu fassen. Aus dem ersten Bereich möchte ich im folgenden aktuelle Herausforderungen, die Genese und die Bedeutung des Rechts auf Religionsfreiheit ansprechen, das häufig als grundlegendes Menschenrecht betrachtet wird, aus dem zweiten die Herausforderung der Entwicklung eines »sozialen Europa«, weil bei aller Verschiedenheit der Gedanken »sozialer Gerechtigkeit« die Europäer stark zu verbinden scheint. In einem Ausblick möchte ich kurz zu der Frage Stellung nehmen, inwiefern beide etwas mit der »europäischen Identität« zu tun haben.

II. Religionsfreiheit in Europa

Was Religionsfreiheit bedeutet und wo ihre Grenzen liegen, ist in den letzten Jahren immer mehr zu einer aktuellen und kontrovers diskutierten Frage geworden. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß durch Individualisierung und Pluralisierung sowohl katholische wie protestantische Milieus in den europäischen Ländern zunehmend erodierten, aber genauso auch säkularistische oder laizistische Überzeugungen bei vielen ihre Plausibilität verloren ha-

⁸ Rawls, John (1993): Eine Theorie der Gerechtigkeit. 7. Aufl. Frankfurt am Main.

ben. Ohne Zweifel haben die traditionellen und etablierten Anbieter von Religion ihre monopolartige Stellung so gut wie überall verloren. Aber immer deutlicher wird gesehen, daß dies nicht notwendig ein Auswandern des Religiösen aus der Öffentlichkeit bedeuten muß und daß das Gewicht des Religiösen für die Sinnorientierungen des Menschen zwar weniger eindeutig bestimmt und weniger einheitlich geworden ist, aber nicht einfach insgesamt zurückgeht. So wird von einer zunehmenden »Religionsproduktivität«⁹ der Moderne gesprochen und auch von soziologischer und philosophischer Seite der Religion neue Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁰ Jürgen Habermas prägte den (freilich umstrittenen) Begriff der »postsäkularen Gesellschaft«.¹¹ Wenn die individuellen Gestalten des Religiösen und die damit verbundenen Freiheitsansprüche zunehmen, wächst die Pluralität religiöser Überzeugungen und Praktiken, wobei sowohl neuartige synkretistische Formen entstehen wie auch in ganz ähnlicher Weise traditionelle Elemente aufgegriffen, neu betont und zu sehr individuellen Formen religiösen Lebens komponiert werden.¹² Traditionalistische Formen des Religiösen sind keinesfalls Restbestände längst auf dem Rückzug befindlicher Traditionen, sondern im Gegenteil hochmoderne, auch moderne Darstellungsformen und Kommunikationsmittel nutzende, genauso »eigene« Überzeugungen. Diese Dynamik erfasst auch die Religionen der Gruppen mit Migrationshintergrund, was zur Steigerung der Pluralität des Religiösen und der Konfliktpotenziale zwischen den Religionen erheblich beiträgt.¹³ Aus diesem Grunde wird das Recht auf Religionsfreiheit stärker und in größerer Bandbreite be-

⁹ Höhn, Hans-Joachim (1994): *Gegen-Mythen: Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg i. Br.

¹⁰ Dafür steht exemplarisch Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion?: Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg i. Br.

¹¹ Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen: Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels*. In: FAZ, 15. 10. 2001, 9.

¹² So auch Höhn, Hans-Joachim (1998): *Zerstreuungen: Religion zwischen Sinn- und Erlebnismarkt*. Düsseldorf.

¹³ Zu diesem Problemkomplex vgl. z. B. Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hrsg.) (1996): *Die bedrängte Toleranz: Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*. Frankfurt am Main.

anspricht, zugleich aber müssen die Fragen seiner Grenzen neu bestimmt werden, beispielsweise dort, wo die allgemeinen Menschenrechte berührt werden. Schließlich werden durch diese neue Situation die in vielen europäischen Ländern fein austarierten Formen einer »freundlichen« Trennung mit intensiver Kooperation von Kirchen und Staat neu auf die politische Agenda gesetzt und es wird neu zu klären sein, was die Forderung nach »Neutralität« des Staates bedeutet.

Jedes Nachdenken über Religionsfreiheit als Wert in Europa und als »europäischer Wert« muß jedoch dabei ansetzen, die konfliktive Geschichte, die keinesfalls nur eine ungetrübte Geschichte einer schnellen Erkenntnis und allgemeinen Durchsetzung eines Menschenrechts ist, vor Augen zu führen. Gerade wenn Europäer anderen gegenüber die allgemeine Geltung des Rechts auf Religionsfreiheit auf ihre Fahnen schreiben, sollten sie sich der Tatsache bewußt sein, daß dieses Recht auch auf ihrem Kontinent eine relativ »neue« Errungenschaft ist, die erst nach furchtbaren Religionskriegen begann, europäisches Allgemeingut zu werden.

»Jedem Menschen steht es frei, eine Religion anzunehmen und zu bekennen, die er im Lichte der Vernunft als die wahre Religion erachtet.« – »Die Menschen können bei der Ausübung einer jeden beliebigen Religion den Weg des ewigen Heiles finden und die ewige Seligkeit erlangen.« – »Es ist falsch, daß die staatliche Freiheit für jeden Kult und die allen gewährte Befugnis, frei und öffentlich ihre Meinungen und Gedanken kundzugeben, dazu führt, Geist und Sitte der Völker zu verderben und zur Verbreitung der Seuche des Indifferentismus führen.« Die allermeisten Menschen in Europa werden diesen Sätzen wahrscheinlich ohne Schwierigkeiten zustimmen können. Aber was ich hier zitiert habe, sind Zitate aus einem päpstlichen Dokument, die dort ausdrücklich als falsch und als mit der katholischen Lehre unvereinbar aufgelistet werden, als Teil von 80 »Zeitirrtümern«. Sie stammen aus dem berühmten und berüchtigten Syllabus (Nr. 14–18, 77–79) des inzwischen selig gesprochenen Papstes Pius IX.¹⁴ Sie wurden 1864

¹⁴ Zusammen mit der Enzyklika *Quanta cura* am 8. 12. 1864 versandt. Offizieller Text in den *Acta Apostolicae Sedis* 3(1867), 168–176.

veröffentlicht, also nicht etwa im finsternen Mittelalter, sondern vor 140 Jahren.

Damals also wurde so etwas wie ein Recht auf Religionsfreiheit von der katholischen Kirche explizit abgelehnt. Erfreulicherweise hat sich die Position der katholischen Kirche inzwischen geändert. Aber es hat bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts gedauert und es bedurfte offenbar der Erfahrung der Verfolgung von Katholiken im Nationalsozialismus und im Sowjetkommunismus, um einen solchen Lernprozeß in Gang zu setzen. In der Erklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae*« des Zweiten Vatikanischen Konzils, das von 1962 bis 1965 in Rom tagte, heißt es eindeutig: »Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. [...] Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.« (DH 2)¹⁵

Übrigens wurde noch in den Textvorlagen auf dem Konzil selbst die traditionelle Position vehement vertreten, nach der in mehrheitlich katholischen Staaten der katholische Glaube Staatsreligion zu sein habe (wie damals noch in Spanien), andere Konfessionen und Religionen allenfalls zu dulden seien, um schlimmere Übel zu verhindern. Die schließlich mit 2308 Ja-Stimmen, 70 Neinstimmen und 8 ungültigen Stimmen approbierte Erklärung »*Dignitatis humanae*« war dann auch der Hauptgrund für die Entwicklung einer rechtskatholischen innerkirchlichen Opposition und schließlichen Abspaltung einer Gruppe um Erzbischof Marcel Lefèbvre. Teilweise ist unter katholischen Theologen sogar immer noch umstritten,

¹⁵ Zweites Vatikanisches Konzil (1976b): *Dignitatis Humane*. Erklärung über die Religionsfreiheit. In: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Freiburg i. Br., 661–675.

ob mit dieser Konzilserklärung ein wirklich Bruch der Tradition erfolgt ist. Sowohl »progressive« wie »traditionalistische« Vertreter behaupten dies, wobei erste diesen Bruch positiv, letztere negativ werten. Eine dritte Gruppe behauptet, wie ich meine mit zu großer hermeneutischer Kreativität, die Position des Konzils sei in ihrem Kern auch vorher immer schon vertreten worden, ohne daß daraus immer die richtigen Konsequenzen gezogen worden wären.¹⁶ Auch wenn in den demokratischen Verfassungen der meisten europäischen Staaten und im Bewußtsein ihrer Bürger/innen, erst recht in verschiedenen fortschrittlichen politischen Gruppierungen und der philosophischen Debatte das Recht auf Religionsfreiheit bereits sehr viel früher etabliert war, so kommt doch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der katholischen Kirche ein langer und schwieriger Prozeß der Durchsetzung und Anerkennung dieses Rechts in Europa erst wirklich zu einem Abschluß.

Die Hauptschwierigkeit der Anerkennung eines Rechts auf Religionsfreiheit für tief gläubige Menschen und solche Religionsgemeinschaften wie z. B. die katholische Kirche oder den Islam liegt in der Vereinbarkeit eines solchen Rechts auf Religionsfreiheit mit dem unaufgebbaren Anspruch darauf, daß die eigene Religion die wahre Religion sei und daß es eine religiöse Pflicht sei, diese Wahrheit auch anderen um deren Heiles willen zu verkündigen. Für Religionen, die einen solchen Wahrheitsanspruch erheben, scheiden bestimmte, in der europäischen Geschichte häufig angeführte Arten von Toleranzbegründungen aus. Dazu gehören der Indifferenzismus, der behauptet, es sei letztlich gleichgültig, welchen Glauben

¹⁶ So z. B. Divry, Édouard (2003): *Sur les conséquences du droit à la liberté religieuse proclamé à Vatican II*. In: *Revue Thomiste* 103(2003), 249–290. Insgesamt zur heutigen katholischen Position einschlägig Kasper, Walter (1993): *Religionsfreiheit als theologisches Problem*. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, 210–229; Höver, Gerhard (2004): »Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen«; *Zur Grundlegung und Konkretisierung der Religionsfreiheit im Verständnis der katholischen Kirche*. In: Kreß, Hartmut (Hrsg.): *Religionsfreiheit als Leitbild: Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozeß der Reform*. Münster u. a., 59–77.

man habe, oder der Agnostizismus, der davon ausgeht, man könne ohnehin nicht wissen, welche Religion oder Weltanschauung die wahre sei. Auch die vielfach vorgeschlagenen Wege der reduktiven Einheit, also der Verweis auf einen allen Religionen gemeinsamen Kern, verbunden mit der Ansicht, alles andere außerhalb dieses Kerns sei unwichtig, helfen dann nicht weiter. Sogar der Weg der Einheit durch Verschmelzung ist für Religionen, die wirklich einen Wahrheitsanspruch für ihre eigene Position erheben, nicht akzeptierbar, denn er geht davon aus, alle bisherige Religion sei nur teilweise wahr, und nur durch einen Entwicklungsprozeß der allmählichen Verschmelzung könne eine wahre Religion entstehen. Schließlich scheidet ebenso ein individualistisches Glaubensverständnis aus, das den Glauben zur Sache eines rein individuellen Gottesverhältnisses und zur Privatsache macht. Alle diese Begründungsformen waren in der europäischen Geschichte sehr wirkmächtig – zugleich aber ebenfalls sehr ambivalent und keineswegs unschuldig, denn auch sie schlugen häufig in Intoleranz gegenüber Religionen um, die eben an ihrem Wahrheitsanspruch festhielten, auf der öffentlichen Bedeutung ihrer Religion beharrten und die rational-aufklärerischen Ansprüche um ihrer Religion willen zumindest relativierten. Die katholische Kirche war deshalb nicht nur eine Institution, die selbst über lange Zeiten intolerant war und das Recht auf Religionsfreiheit in der Geschichte oft und massiv verletzt hat; sie war später, nach der Reformation und in Zeiten der Aufklärung oft auch Opfer von Intoleranz. Insofern aufgeklärte und liberale Positionen die oben angedeuteten Toleranzbegründungen favorisierten, waren sie einem katholischen Glaubensverständnis gegenüber häufig sehr intolerant, beispielsweise während des »Kulturkampfes« im von Preußen dominierten Deutschland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die Vereinbarkeit von Religionsfreiheit und religiösem Wahrheitsanspruch ist noch mit einer weiteren Schwierigkeit verbunden, die das Verhältnis von Religion und Moral betrifft. Denn Gottes Gebote werden im religiösen Verständnis immer höher veranschlagt als menschliche Gesetze oder eine als autonom verstandene Vernunftmoral. Dies kann sehr gefährlich sein, denn als Gottes Gebot kann alles und jedes behauptet werden, wenn es keine Mög-

lichkeit der vernünftigen Kritik mehr gibt. Deshalb muß es in allen Religionen, insbesondere den Offenbarungsreligionen, einen Lernprozeß geben, der zu der Erkenntnis führt, das keine moralische Norm, die reziprok und allgemein gerechtfertigt werden kann, Gottes Willen widersprechen kann. Im christlichen Kontext wird dies über den Begriff der Würde des Menschen und im moraltheologischen Ansatz der »autonomen Moral«¹⁷ geleistet, der aber nach wie vor umstritten ist und sich ebenfalls erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entfalten konnte.¹⁸

Zwar plädierten die Christen vor der konstantinischen Wende, als das Christentum im römischen Reich zuerst toleriert, dann sogar Staatsreligion wurde, sehr eindeutig für die Freiheit des Gewissens in Fragen der Religion. Aber danach gab es eine wechselvolle Geschichte, in der immer wieder die alten oder neu entwickelten Toleranzargumente in Argumente für Intoleranz umschlugen, und die Praxis der Machtausübung allenfalls aus Kosten-Nutzen-Erwägungen eine gewisse »Erlaubnis-Toleranz« ermöglichte, nicht aber sich zu einer wirklichen Anerkennung eines Menschenrechts auf Religionsfreiheit bewegen ließ.¹⁹

Ich versuche, diese Dynamik des Umschlags von Toleranz in Intoleranz, wie sie auch Rainer Forst herausgearbeitet hat²⁰, an zentralen Toleranzargumenten in der christlichen Tradition aufzuzeigen.

Schon im Neuen Testament gibt es eine hohe Wertschätzung des Gewissens und der Gewissensfreiheit. Glaube macht eigentlich nur Sinn, wenn er ein eigener Glaube mit reinem Gewissen ist. Dies

¹⁷ Klassisch hierzu Auer, Alfons (1971): *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf.

¹⁸ Vgl. insgesamt Merks, Karl-Wilhelm (1998): *Gott und die Moral: Theologische Ethik heute*. Münster.

¹⁹ Zum folgenden die sehr aufschlußreiche Studie von Rainer Forst, in der der Gang des abendländischen Toleranzdiskurses aus systematischem Interesse rekonstruiert wird: Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main. Aus diesem Werk habe ich für diesen Beitrag besonders viel profitiert. Dort finden sich auch Hinweise zu weiterführender Literatur.

²⁰ Hier besonders Forst, *Toleranz*, a. a. O., 69–96.

bekräftigen die Seligpreisungen (Mt 5,8), dies spielt als Argument aber auch eine Rolle in der Auseinandersetzung um jüdische Speisevorschriften (Röm 14,1–23) und die Frage der Erlaubtheit des Genusses von Götzenopferfleisch (1 Kor 8,1–12). Es kommt in religiösen Dingen auf das Gewissen an; deshalb darf man niemanden zu einem Bekenntnis zwingen, das er nicht vom Gewissen her teilt; umgekehrt aber auch niemanden zu einer Freiheit zwingen, die ihm sein Gewissen nicht erlaubt. Ein geheuchelter Glaube hat keinen Wert, Zwang in religiösen Dingen ist deshalb nutzlos.

Ein zweiter Argumentationsstrang findet sich in der Vorstellung von »zwei Reichen«. Wenn es in Mt 10,34 heißt: »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.«, dann schließt sich schnell die Frage an: Welches Schwert? So kommt es zu dem Gedanken, daß es offenbar neben dem »weltlichen« auch ein »geistliches« Schwert gibt. »Das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes.« (Eph 6,17). Dies kann in Verbindung gebracht werden mit Mt 22,21: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist.« Oder mit dem Wort Jesu zu Pilatus: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt.« (Joh 18,36) Die daraus sich allmählich entwickelnde »Zwei-Reiche-Lehre«, besonders dann in der Reformation von Martin Luther ausformuliert, bekräftigt, daß der Staat kein religiöses Zwangsrecht besitze.

Ein dritter Argumentationsstrang läßt sich mit dem Begriff des »eschatologischen Vorbehalts« bezeichnen. Für ihn hat das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) das anschaulichste Material geliefert. Es handelt von einem Bauern, auf dessen Weizenfeld der Satan nachts Unkraut säte. Als die Knechte das Unkraut wachsen sehen und vorschlagen, es auszureißen, sagt der Bauer, sie sollten damit bis zur Ernte warten, denn vorher bestehe die Gefahr, mit dem Unkraut auch den Weizen zu zerstören. Aber natürlich wird bei der Ernte, die in der Deutung mit dem »jüngsten Tag« verbunden wird, das Unkraut vom Weizen getrennt: »Wie nun das Unkraut gesammelt und im Feuer verbrannt wird, so wird es am Ende der Welt sein: der Menschensohn wird seine Engel senden, und sie werden aus seinem Reiche alle Ärgernisse und Übeltäter sammeln und sie in den Feuerofen werden. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.« (Mt 13, 40–42). Nach

diesem Gleichnis ist die Toleranz vor dem Ende der Welt nur eine prudentielle; am Ende der Welt wird sie von brutaler Intoleranz abgelöst. Aus der Sicht der damals verfolgten Christen ist es in gewisser Weise verständlich, daß sie, wie beispielsweise der Märtyrer Cyprian, Bischof von Karthago (200/210–258), auf diesen Tag der Rache hofften.

Eine wichtige Schlüsselfigur für den christlichen Toleranzdiskurs, auch für dessen Anfälligkeit zum Umschlagen in Rechtfertigungen für Intoleranz ist Augustinus (354–430). Seine Argumente wurden im Mittelalter immer wieder benutzt. Auch Augustinus war ein Verfechter der Gewissensfreiheit. Aber als Bischof des nordafrikanischen Hippo mußte er den Konflikt mit den Donatisten bestehen, einer nordafrikanischen Glaubensabspaltung unter Führung des Bischofs Donatus, die einen gewissen Märtyrerenthusiasmus pflegten und diejenigen hart kritisierten, die zu Verfolgungszeiten kompromißbereit gewesen waren, um dem Martyrium zu entgehen. Diese Gruppe lehnte die Pax Constantiniana ab, stellte die Gültigkeit der Sakramentenspendung in Frage, insbesondere die Weihen durch nicht standhaft gebliebene Bischöfe oder Priester. Die Auseinandersetzungen waren vermengt mit sozialen Konflikten. Augustinus wurde zum entschiedenen Gegner der Donatisten, rechtfertigte schließlich auch staatlichen Zwang. Er berief sich auf die Erfahrung, daß viele, die unter Zwang zur Kirche zurückgekehrt waren, dies im Nachhinein als Befreiung von anderen Zwängen oder einer Verblendung deuteten. So ließ sich das Argument gewinnen, daß unter bestimmten Bedingungen ein fürsorglicher Zwang notwendig sei, um die Gewissen überhaupt erst zu einer echten Gewissensentscheidung zu verhelfen. Väterliche Fürsorge verpflichtet dann zu einem Kampf gegen den Irrtum. Diese Lehre vom »guten Zwang« setzt eine sehr problematische Unterscheidung voraus zwischen dem, was ein Mensch selbst will und dem, was man von außen als für ihn gut betrachtet, also einen paternalistischen ethischen Perfektionismus, einschließlich des Anspruchs der Rettung der Seele eines Menschen gegen dessen ausdrücklichen Willen, beispielsweise bei »Ketzer«, also bei Menschen, die den »rechten Glauben« schon einmal bekannt haben. Bei dieser Gruppe wurde der Abfall davon als schwere Sünde angesehen; anders als der

Unglaube derer, die den rechten Glauben nie gekannt hatten und ihn deshalb auch nicht bekennen konnten, also nicht schuldhaft nicht glaubten.

Auch die Zwei-Reiche-Lehre war nicht sicher vor einem Umschlag in Intoleranz. Denn im mittelalterlich-christlichen Verständnis kam auch die Macht des Kaisers von Gott, der auch die weltlichen Herrscher zur Wahrheit verpflichtete. Die Häresie wurde zugleich als ein weltliches Verbrechen betrachtet, da sie weltlichen Unfrieden hervorbringe und eine Heilsgefährdung für alle darstelle. Bei aller Spannung zwischen *regnum* und *sacerdotium* im Mittelalter zählte in bezug auf diejenigen, die beide bedrohten, die Synergie in der Erhaltung der Einheit der christlichen Gesellschaft.

Der eschatologische Vorbehalt wird ebenfalls relativiert. Wenn nämlich das Unkraut unter dem Weizen leicht erkennbar ist, den guten Samen stark beeinträchtigt und überdies ohne großen weiteren Schaden beseitigt werden kann, dann wartet ein verantwortlicher Bauer nicht bis zum Tag der Ernte.

An diesen drei Beispielen zeigt sich die ganze Janusköpfigkeit des christlichen Toleranzdiskurses. Religionsfreiheit wurde deshalb Jahrhunderte lang im christlichen Mittelalter entsprechend der Güterabwägung »minus malum toleratur ut maius tollatur« allenfalls als Erlaubnis-Konzeption von Toleranz praktiziert. Aber eigentlich hatte der Irrtum kein Recht. Zur Rechtfertigung eines entsprechenden Zwangs spielte dann eine andere Textstelle aus dem Neuen Testament eine verhängnisvolle Rolle: das Gleichnis vom großen Gastmahl in Lk 14,15–24. Hier wird das Himmelreich mit einem Gastmahl verglichen, zu dem aber die geladenen Gäste nicht kommen, so daß der Gastgeber schließlich zornig wird und zu seinem Knecht sagt: »So geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie, hereinzukommen, damit mein Haus voll werde!« (Lk 14,23) Ursprünglich hatte der Text seinen »Sitz im Leben« wahrscheinlich in den frühchristlichen Diskussionen um den Übergang zur Heidenmission. Später diente die lateinische Formulierung der »Nötigung« in der Vulgata, nämlich »*compelle intrare*« zur Rechtfertigung auch massiver Formen von Gewalt im »Dienste des Heiles«.

Erst im 12. Jahrhundert wird diese Konstruktion allmählich in

Frage gestellt.²¹ Pierre Abailard wirft das Problem des »irrenden Gewissens« auf. Ihm komme eine Würde zu, auch wenn es irre. Damit öffnet sich vorsichtig ein Weg zu einer Moralbegründung aus Vernunft und ersten Anzeichen eines Übergangs zur Konzeption von Toleranz als Respekt vor der Würde des Anderen und von Religionsfreiheit als einem Recht des Anderen. Abailard wird von der Kirche damals für seine Thesen noch verurteilt, trotzdem wird er teilweise bei Thomas von Aquin rezipiert, der sich bereits in mancher Hinsicht auf ein neuzeitliches Freiheitsverständnis zubewegt.²²

Der nächste große Schritt ist sicherlich die Reformation.²³ Für Luther ist klar: das Gewissen kann und darf nicht gezwungen werden. Seine Begründung dafür geht aber nicht auf die Vorstellung der Autonomie des Menschen zurück, sondern darauf, daß das Gewissen als ein Werk Gottes betrachtet wird, in das der Mensch kein Recht habe einzugreifen. Deshalb impliziert die Gewissensfreiheit auch keine Kultfreiheit. Man darf deshalb die Reformation nicht zu schnell als Geburtsstunde der Moderne und moderner Vorstellungen von Religionsfreiheit erheben. Diese findet sich eher im Humanismus der Renaissance, die hinsichtlich ihrer Vorstellung von der Würde des Menschen in einem scharfen Gegensatz zur Reformation stand, für den der Mensch ein durch den Sündenfall verderbtes, sündhaftes, letztlich unfreies Wesen war. Überdies gibt es auch bei Luther das Phänomen des Umschlags von Toleranz in Intoleranz²⁴, z. B. im Fall der Wiedertäufer. Luther selbst schloss sich den Forderungen an, die Ketzer mit dem Tod zu bestrafen, und trat für die Diskriminierung von Juden ein. Forst resümiert: »Auch hier bietet sich das von den Kirchenvätern, besonders Augustinus, bekannte Bild: Sobald die eigene Doktrin dominant wird, wird ernsthaften Herausforderungen nicht mehr mit der Toleranz begegnet, die

²¹ Ich kann die Entwicklung hier wirklich nur holzschnittartig nachzeichnen. Zu den Details siehe Forst, *Toleranz a. a. O.*, 94 ff.

²² Vgl. Mensching, Günther (2004): Thomas von Aquin über Freiheit und Abhängigkeit. In: *fiph-journal* (Forschungsinstitut für Philosophie Hannover) Nr. 4, September 2004, 1, 3–5.

²³ Ebd., 128 ff.

²⁴ Ebd., 160 ff.

zuvor aus der Minderheitenposition heraus für geboten gehalten wurde.«²⁵

Noch bis weit in die Zeit der Aufklärung hinein gingen die meisten Philosophen davon aus, daß man ein gewisses Minimum an religiöser Übereinstimmung brauche, um die moralischen Grundlagen des Zusammenlebens zu sichern. Kein Gemeinwesen könne ohne Moral funktionieren, aber auch könne keine Moral ohne Religion auskommen. Noch John Locke (1632–1704) will keine Toleranz gegenüber Atheisten praktiziert sehen, denn ohne Gott gebe es keine moralischen Pflichten²⁶. Offenbar überwindet erst Pierre Bayle (1647–1706) diese von Forst als »Lockes Furcht«²⁷ bezeichnete Auffassung. Bayles These lautet, auch Atheisten seien zu moralischem Handeln fähig (1682).²⁸ In seiner späteren Toleranzschrift von 1686, in der er sich kritisch mit dem »Compelle intrare« auseinandersetzt, tritt er für die Autonomie des Moralischen ein und dafür, den Geltungsanspruch des Moralischen vom Wahrheitsanspruch des Glaubens zu unterscheiden. Dadurch wird es möglich, die Forderung nach Religionsfreiheit als einer moralischen Forderung aus dem Bereich religiöser Geltungsansprüche zu lösen und auf allgemein gültige moralische Gründe zurückzuführen, die letztlich auf die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit zurückgehen. Entscheidend war dann der Durchbruch der Respektkonzeption der Toleranz bei Kant und dessen autonomer Moralbegründung im kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. Ich vermute, daß sich jede andere Form von Moralbegründung, die nicht dieser kantischen Linie in irgend einer Weise folgt, mit der Begründung von Religionsfreiheit schwer tun wird.²⁹ So wird man sagen müssen: die Genese der Geltung eines Rechts auf Religionsfreiheit (und ähnlich der übrigen Menschenrechte) kann ohne die komplexe Geistesgeschichte Europas nicht verstanden werden, in der wiederum christliches Denken eine wichtige Rolle gespielt hat,

²⁵ Ebd., 161.

²⁶ Ebd., 294.

²⁷ Ebd., 294.

²⁸ Zu Bayle siehe ebd., 314–315.

²⁹ Siehe die Ausführungen zu einer »Theorie der Toleranz« ebd., 588 ff.

zusammen mit den griechischen philosophischen und den römischen rechtlichen Traditionen. Trotzdem wäre es einseitig und vermessen, wollte man im Angesicht dieser Genese behaupten, die Religionsfreiheit habe sich gewissermaßen als notwendiges Ergebnis einer Geschichte christlichen Denkens logisch ergeben. Offenbar war das christliche Denken, das selbst im Laufe der Geschichte eine wachsende Pluralität aufwies, auf Kritik und Infragestellung durch das im Verhältnis zu ihr Andere angewiesen, um sich für einen solchen Gedanken wie den der Religionsfreiheit konsequent öffnen zu können.

Heute gehört das Prinzip der Religionsfreiheit zu den für unverzichtbar gehaltenen Grundsätzen menschlichen Zusammenlebens in Europa und hat in allen Ländern der Europäischen Union zu entsprechenden rechtlichen Regelungen geführt. Die gemeinsamen Überzeugungen in dieser Frage finden auch ihren Niederschlag in den Formulierungen des Europäischen Konvents für einen Vorschlag für einen Verfassungsvertrag, der ja inzwischen vom Europäischen Rat ebenso wie vom Europäischen Parlament gebilligt wurde und nun von allen Mitgliedsstaaten ratifiziert werden muß.

Obwohl in dieser Verfassung ein Gottesbezug nach dem Vorbild der deutschen Grundgesetzes oder der in diesem Zusammenhang häufig erwähnten polnischen Verfassung fehlt³⁰, sind die meisten Religionsgemeinschaften mit dem Erreichten sehr zufrieden. Denn tatsächlich wird dort die Religionsfreiheit als individuelles Menschenrecht ebenso gestärkt wie zugleich die Rechte der Kirchen und Religionsgemeinschaften als gesellschaftliche Einrichtungen

³⁰ Diese Formulierung eines solchen Gottesbezugs hätte sich an den Text der Präambel der Polnischen Verfassung vom 2. April 1997 anlehnen können: Dort sind »alle Staatsbürger der Republik« angesprochen, »sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten«. Sie haben sich gemeinsam »im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott oder vor dem eigenen Gewissen« die Verfassung der Republik Polen gegeben. Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken (2002): Für eine wertgebundene europäische Verfassungsordnung Erklärung des ... zur Arbeit des Europäischen Konvents für die Zukunft Europas, 22.11.2002. Bonn. – Auf: www.zdk.de.

und Organisationen anerkannt werden. In der Präambel wird das »kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas« genannt, »aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen, Demokratie, Gleichheit, Freiheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben«³¹. In Artikel II-10 wird dann explizit formuliert: »Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.« Der Artikel II-21 verbietet dann »Diskriminierungen insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache, der Religion oder der Weltanschauung [...]. Der Artikel I-51 zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften legt fest, daß die Union den Status respektiert, den »Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen«, und ihn nicht beeinträchtigt. In Abschnitt 3 dieses Artikels heißt es dort sogar: »Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen.«

In vielen der aktuellen Auseinandersetzungen – ich habe hier vor allem die deutsche Situation vor Augen – zu Fragen der Religionsfreiheit, vom Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts³² über dessen Schächtentscheidung³³ bis zum aktuellen »Kopftuchstreit«³⁴ spielt die Frage eine Rolle, was »Neutralität des

³¹ Der Text der Verfassung findet sich z. B. in <http://european-convention.eu.int/docs/Treaty/cv00850.de03.pdf>.

³² Vgl. hierzu z. B. Hollerbach, Alexander/Maier, Hans (Hrsg.) (1996): Das Kreuz im Widerspruch: der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse. Freiburg i. Br.: (Quaestiones disputatae 162).

³³ Hierzu Wittreck, Fabian (2003): Religionsfreiheit als Rationalisierungsverbot: Anmerkungen aus Anlaß der Schächtentscheidung des Bundesverfassungsgerichts. In: Der Staat 42(2003)4, 519–555.

³⁴ Hierzu besonders hilfreich Bielefeldt, Heiner (2004): Zur aktuellen Kopftuchdebatte in Deutschland: Anmerkungen aus der Perspektive der Menschenrechte.

Staates« zu bedeuten habe. Wenn es stimmt, was Ernst Wolfgang Böckenförde in seinem berühmten Zitat behauptete, daß nämlich der demokratische Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne, und wenn weiterhin stimmt, daß die Kirchen und Religionsgemeinschaften mit zu denjenigen Instanzen gehören, durch die diese Voraussetzungen immer wieder erneuert würden, dann muß auch der Staat zum Wohle seiner Bürger/innen ein Interesse an der positiven Entwicklung von Religionen haben. Dann lassen sich gute Gründe dafür anbringen, daß die »Neutralität des Staates« zwar sicherlich eine Fairneß gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen beinhalten müsse, aber nicht so zu verstehen sei, daß der Staat eine »Privatisierung« des Religiösen zu fördern habe, sich jeglicher Kooperation mit Kirchen und Religionsgemeinschaften enthalten müsse und dafür sorgen müsse, daß Religion in staatlichen Bereichen möglichst wenig in Erscheinung trete. Der Staat muß vielmehr offen sein für eine breite zivilgesellschaftliche Präsenz von Kirchen und nicht-christlichen Religionsgemeinschaften. Von theologischer Seite wird dies auch damit begründet, alle Menschen hätten das Recht, nach religiöser Wahrheit zu suchen.³⁵ Daraus folge eine Pflicht des Gemeinwesens, näherhin des Staates und seiner Institutionen, die Voraussetzungen für diese religiöse Wahrheitssuche oder sogar letztere selbst zu unterstützen und zu fördern, z. B. durch den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten etc. Dies impliziert jedoch, daß alle Kirchen und Religionsgemeinschaften dann in gleicher Weise davon profitieren können müßten.

Dieses Verständnis von staatlicher Neutralität findet sich auch vielfach bei denjenigen, die im Kopftuchstreit dafür plädiert haben, eine weniger strikte Lösung zu finden. So argumentierte beispielsweise der damalige Bundespräsident Johannes Rau, der ein pauschales Kopftuchverbot als ersten Schritt in einen laizistischen Staat betrachtete.³⁶ Wenn das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin ein

Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte. – Auch auf: <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de>.

³⁵ Höver, *Recht der Person*, a. a. O., 67–72.

³⁶ In einer Rede am 22.01.2004 in Wolfenbüttel. Zu finden unter <http://www>.

Zeichen für eine verfassungsfeindliche Position ist, dann ist dies schon jetzt ein Hinderungsgrund für die Ausübung des Lehrerberufs. Dafür bräuchte es keine neue Regelung. Wenn es aber vorwiegend ein religiöses Zeichen ist, also der Selbstaussdruck eines religiösen Menschen im öffentlichen Raum, dann muß es als Kleidungsstück einer Lehrerin nicht zwingend als ein offizielles religiöses Zeichen des Staates verstanden werden (wie das Kreuz im Klassenzimmer). Dann handelt es sich um das religiöse Bekenntnis einer Person, die außerdem noch ein staatliches Amt innehat. Dies kann auch von Schülern so verstanden werden, ähnlich wie der Auftritt von katholischen Lehrern im Rahmen einer Fronleichnamprozession oder das kleine Kreuz am Revers des Anzugs eines katholischen Priesters, der neben Religion möglicherweise noch ein anderes Fach unterrichtet. Öffentliche Schulen können und müßten dieses Maß an öffentlich sichtbarer religiöser Pluralität aushalten können, vielleicht läge darin sogar eine Lernchance in Richtung stärkeren interreligiösen Verständnisses.³⁷ In jedem Fall kann die Forderung nach Achtung des Rechts auf Religionsfreiheit von Seiten von Europäern in anderen Kontinenten³⁸ nur dann glaubwürdig vertreten werden, wenn innerhalb Europas jeder Anschein einer Relativierung dieses Rechts konsequent vermieden wird.

III. Die soziale Dimension der Europäischen Union³⁹

In vielen europäischen Staaten gibt es – je nach den konkreten sozialstaatlichen Arrangements unterschiedlich konturierte – kontroverse Debatten um notwendige Reformen des Sozialstaats.

bundespraesident.de/Die-deutschen-Bundespraesident/Johannes-Rau/Reden-, 11070.94041/Religionsfreiheit-heute-zum-Ve.htm.

³⁷ Ähnlich Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): »Religionsfreiheit ist nicht teilbar«: Ein Gespräch mit ... In: Herder Korrespondenz 58(2004)6, 286–291.

³⁸ Ein solches Eintreten, häufig für christliche Minderheiten, wird zweifelsohne auch weiterhin notwendig sein. Vgl. nur Dossier: Christen in Bedrängnis (2003). In: Welt-Report. Berichte aus den Auslandsbüros der Konrad-Adenauer-Stiftung, Mai/Juni 2003.

³⁹ Dieser Teil des Beitrags ist zeitgleich mit einem Paper für die Jahrestagung 2004

Viele Menschen spüren, daß die Entwicklung an einem Wendepunkt steht. Dieses diffuse Gefühl, daß »sich etwas ändern muß«, ist jedoch mit möglichst genauen Analysen derjenigen komplexen Herausforderungen zu unterlegen, denen sich der Sozialstaat heute gegenüber sieht. Nur die richtige Diagnose kann Grundlage für eine problemlösende Therapie sein.⁴⁰ Dabei wird immer klarer daß über viele Jahre hinweg notwendige Reformen aufgeschoben, ja teilweise sogar wieder rückgängig gemacht wurden und sich dadurch mittlerweile ein großer Problemstau angesammelt hat.

Dabei ist es nicht nur die Globalisierung, die vor allem niedrig qualifizierte Arbeitskräfte unter Druck setzt. Dies erfordert eine Strategie der Qualifizierung von Arbeitskräften, der Stärkung der Innovationskraft und der Sicherung der Konkurrenzfähigkeit europäischer Standorte, die die EU mit ihrer Lissabon-Strategie in Angriff genommen hat. Viel massiver als der Druck durch die Globalisierung ist aber wahrscheinlich derzeit die innereuropäische Konkurrenzsituation, da auch innerhalb der erweiterten EU die Arbeitskosten sehr unterschiedlich sind, sich wahrscheinlich sehr viel langsamer angleichen werden als Rechtssicherheit, Bildungsstand und Arbeitsproduktivität. Weil notwendige Rahmenbedingungen kaum mehr auf nationaler Ebene aufrecht erhalten oder geschaffen werden können, muß versucht werden, einen Ausgleich auf euro-

der Societas Ethica in Ljubljana entstanden, weshalb es eine Reihe textlicher Überschneidungen gibt. Das Paper zum Thema »Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen?« wird voraussichtlich im Jahresbericht der Societas Ethica veröffentlicht werden.

⁴⁰ Selbstverständlich ist es nicht möglich, eine solche Diagnose in wenigen Seiten befriedigend darzustellen, deshalb kann ich hier nur die wichtigsten Probleme stichpunktartig auflisten und ansonsten auf die wichtigste Literatur verweisen. Ganz besonders hilfreich ist immer noch Kaufmann, Franz-Xaver (1997): Herausforderungen des Sozialstaats. Frankfurt am Main; vgl. aber auch Butterwegge, Christoph (2001): Wohlfahrtsstaat im Wandel: Probleme und Perspektiven der Sozialpolitik. Opladen-Leverkusen; Leibfried, Stephan/Wagschal, Uwe (Hrsg.) (2000): Der deutsche Sozialstaat: Bilanzen – Reformen – Perspektiven. Frankfurt am Main; New York; Zacher, Hans F. (2002): Zur Lage des deutschen Sozialstaates. / Festschrift für Winfried Brohm. In: Eberle, Carl Eugen/Ibler, Martin/Lorenz, Dieter (Hrsg.): Der Wandel des Staates vor den Herausforderungen der Gegenwart. München, 645–657.

päischer Ebene zu schaffen, sonst droht ein Rückfall hinter die Errungenschaften sozialer und ökologischer Marktwirtschaft. Hinzu kommen aber noch in fast allen Ländern der EU diejenigen Probleme, die durch den demographischen Wandel hervorgerufen werden, der bedingt ist durch eine erfreuliche Steigerung der Lebenserwartung und den weniger erfreulichen Geburtenrückgang, durch Zuwanderung auch keinesfalls ausgeglichen werden kann. Er führt dazu, daß die Bevölkerung insgesamt und auch der Anteil der Erwerbstätigen an der Gesamtbevölkerung stark zurückgehen werden.⁴¹ Die wirtschaftlichen Konsequenzen einer schrumpfenden Bevölkerung sind noch nicht absehbar, die Annahme ist aber wenig plausibel, daß bei abnehmender Zahl insbesondere der jüngeren Mitglieder der Gesellschaft anhaltend hohes Wachstum, standortsichernde Innovationen und erhebliche Produktivitätsfortschritte möglich sein könnten. In einigen Ländern entstehen erhebliche Probleme dadurch, daß wichtige Teile der Sozialversicherungen nach dem Umlageverfahren funktionieren. Eine weitere Erhöhung der Belastung der Arbeitskosten hätte nicht nur ökonomisch nachteilige Wirkungen, sondern müßte auch die Legitimität eines solchen Abgabensystems im allgemeinen Bewußtsein der Menschen und damit die Bereitschaft zur Integration in ein solches System institutionalisierter Solidarität untergraben. Im Vergleich zu anderen Regionen, insbesondere zur USA, haben viele der europäischen Länder mit einer anhaltend hohen strukturelle Arbeitslosigkeit zu kämpfen. Teilweise ist der Sozialstaat mit schuld daran, daß die Arbeitslosigkeit seit Jahrzehnten mit jedem konjunkturellen Einbruch weiter angestiegen ist, ohne in Phasen wirtschaftlicher Erholung deutlich zurückzugehen. Denn ein großer Teil des Sozialstaates wird über Abgaben auf Erwerbseinkommen finanziert. Dadurch kommt es zu einem Teufelskreis. Je höher die Arbeitslosigkeit, um

⁴¹ Vgl. für Deutschland den immer noch lesenswerten Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages »Demographischer Wandel«, Berlin 1994 sowie v. a. Birg, Herwig (2001): Die demographische Zeitenwende: Der Bevölkerungsrückgang in Deutschland und Europa. München. Dadurch erhält die Familienpolitik eine wachsende Bedeutung, die allerdings von der Politik und der Bevölkerung noch zu wenig wahrgenommen wird. Vgl. Leipert, Christian (Hrsg.) (2003): Demographie und Wohlstand. Opladen.

so mehr müssen die Beiträge steigen, um so teurer wird der Faktor Arbeit und um so größer wird der Anreiz für Rationalisierung und Schwarzarbeit. Aus der vergleichenden Arbeitsmarktforschung läßt sich mit hoher empirischer Evidenz ableiten, daß hohe Lohnnebenkosten, geringe Lohnunterschiede, unflexible Regelungen des Arbeitsmarktes und des Tarifrechts das Beschäftigungswachstum stark bremsen.⁴²

Hinzu kommen erhebliche und teilweise wachsende Probleme sozialer Ungleichheit: Im internationalen Vergleich gehören die Mitgliedsstaaten der EU zwar zu den Ländern mit relativ geringer interner sozialer Ungleichheit. Vergleicht man jedoch die individuellen Einkünfte oder die Einkünfte der Haushalte nicht innerhalb der einzelnen Nationalstaaten, sondern EU-weit, so ist vor allem nach den Beitritten des Jahres 2004 innerhalb der EU die Ungleichheit größer als beispielsweise in den USA.⁴³ Aber auch das Ausmaß der Ungleichheit innerhalb der Länder ist über Europa sehr ungleich verteilt. Das Verhältnis des Gesamteinkommens von 20 % der Bevölkerung mit dem höchsten Einkommen (oberstes Quintil) zum Gesamteinkommen der 20 % der Bevölkerung mit dem niedrigsten Einkommen (unterstes Quintil) schwankt zwischen 3,0 (Dänemark) oder 3,4 (Tschechische Republik, Ungarn, Schweden) und 6,1 (Estland) oder 6,5 (Portugal). Für Deutschland beträgt der Faktor 3,6.⁴⁴ Das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf schwankt zwischen 47,3 % (Polen) des EU-Durchschnitts und 208 % (Luxemburg). Im Europa der 15 reicht die Spanne immerhin noch von 73,9 % (Portugal) und dem Extremwert von Luxemburg, dem mit weitem Abstand das bis vor wenigen Jahren noch sehr arme Irland

⁴² Vgl. Föste, Wilga/Haarland, Hans P./Janßen, Peter (2001): *Flexibilität und Sicherheit am Arbeitsmarkt*. Frankfurt am Main; New York; Ganßmann, Heiner/Haas, Michael (1999 und 2001): *Arbeitsmärkte im Vergleich*. 2 Bde. Schüren; Apolte, Thomas/Vollmer, Uwe (2002): *Arbeitsmärkte und soziale Sicherungssysteme unter Reformdruck*. Stuttgart.

⁴³ Mau, Steffen (2004): *Soziale Ungleichheit in der Europäischen Union*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/2004*, 38–46, hier 40.

⁴⁴ Diese und die folgenden Zahlen können über die Internet-Seiten des Europäischen Statistikamtes abgefragt werden: <http://europa.eu.int/comm/eurostat>. Vgl. auch die Angaben bei Mau a. a. O. und die dort aufgeführte weitere Literatur.

folgt (mit 130,8%). Deutschland steht mit 108,0% nur noch an 11. Stelle. Besonders deutlich werden die Unterschiede, wenn man nicht Staaten, sondern einzelne Regionen, z. B. europäische Metropolen wie Hamburg oder Brüssel mit sehr armen Regionen wie Ipeiros in Griechenland, dem Mezzogiorno in Italien oder Mecklenburg-Vorpommern in Deutschland vergleicht.⁴⁵ Was die Langzeitarbeitslosigkeit angeht, reihen sich Deutschland und Italien unter die ärmsten Länder Europas ein: nur Estland, Griechenland, Lettland, Litauen, Polen und Portugal sowie die Slowakei haben schlechtere Werte. Freilich ist dies nicht der einzig relevante Indikator. Die »Quote der dauerhaften Armutsgefährdung«⁴⁶ liegt beispielsweise in Irland und im Vereinigten Königreich deutlich höher als in Deutschland. Die Tatsache, daß bis auf Portugal vor allem die ärmeren Länder die höchsten Wachstumsraten aufweisen, läßt auf einen gewissen Aufholprozeß hoffen, wie ja auch in der bisherigen Entwicklung zu beobachten war, daß ärmere Länder (vor allem Italien, später Spanien und jüngst vor allem Irland) ihren Rückstand inzwischen deutlich verringert haben oder inzwischen sogar eine überdurchschnittliche Entwicklung eingeschlagen haben. Was für die Länder als Ganze gilt, muß jedoch nicht unbedingt für die Regionen gelten. Im regionalen Vergleich sind die Unterschiede weniger stark zurückgegangen.⁴⁷

Aus diesen wenigen Zahlen wird bereits deutlich, daß Indikatoren wie Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, dessen Wachstumsrate, die Ungleichheit der Einkommen, die Langzeitarbeitslosigkeit und die Armutsgefährdung durchaus nicht korrelieren müssen. Es gibt reiche Länder mit hoher Ungleichheit der Verteilung (Vereinigtes Königreich) und arme mit geringer Ungleichheit (Ungarn), aber es gibt auch Beispiele für das umgekehrte Verhältnis (Schweden vs.

⁴⁵ Zu einem Vergleich der Regionen siehe Ott, Thomas (o.J.): Das Europa der Regionen: Disparitäten – Potentiale – Perspektiven. In: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/verlag/reports/otteu/otteuro.htm>.

⁴⁶ Definiert als Anteil von Personen mit einem verfügbaren Äquivalenzeinkommen unter der Armutsgefährdungsschwelle von 60% des nationalen durchschnittlichen verfügbaren Äquivalenzeinkommens nach Sozialtransfers, und dies über mindestens drei Jahre hinweg.

⁴⁷ Ebd., 30.

Portugal). Manche Länder mit hoher Armutsrate (Irland) haben eine sehr niedrige Langzeitarbeitslosigkeit, andere haben mit hoher Langzeitarbeitslosigkeit eine vergleichsweise niedrige Armutsrate (Deutschland). Diese Unterschiede hängen mit verschiedenen Entwicklungspfaden, aber auch mit sehr unterschiedlichen sozialstaatlichen Arrangements zusammen, die wiederum wahrscheinlich nicht unabhängig davon sind, welche Gerechtigkeitsvorstellung in einem Land vorherrschend ist. Schließlich ist nicht ohne Weiteres klar, wie Ungerechtigkeit in Ungleichheit der Einkommen, Langzeitarbeitslosigkeit oder Armutsgefährdung zu messen ist. Dies hängt ja davon ab, ob man Gerechtigkeit stärker egalitaristisch, partizipatorisch oder suffizienzorientiert auslegt.

Franz-Xaver Kaufmann unterscheidet drei unterschiedliche Typen des Wohlfahrtsstaates, den britischen, den skandinavischen und den kontinentaleuropäischen Typ, den es in zwei Varianten gibt, für die Frankreich und Deutschland stehen.⁴⁸ In Großbritannien gibt es eine eindeutige Akzentuierung der staatlichen Armutsbekämpfung und ein relativ hohes Maß an steuerfinanzierten sozialen Diensten, zu denen vor allem der National Health Service gehört. Hohe Lohnspreizung und Flexibilität auf dem Arbeitsmarkt gewährleisten eine hohe Beschäftigung, ohne daß dadurch die soziale Ungleichheit zurückgefahren würde. Auch ist die Sozialleistungsquote niedrig. Dahinter liegende Werttraditionen sind der Utilitarismus, der Liberalismus und auch eine in der Arbeiterbewegung verankerte Zurückhaltung gegenüber allzu viel staatlicher Intervention und Regulierung. In den Ländern Skandinaviens gibt es dank einer staatlichen aktiven Beschäftigungspolitik eine hohe Beschäftigungsquote, jedoch auch eine hohe Sozialleistungsquote. Die soziale Ungleichheit ist gering, allerdings gleichzeitig die Steuerbelastung hoch. Obwohl es in diesen relativ homogenen skandinavischen Gesellschaften einen breiten sozialpolitischen Konsens und eine kontinuierliche staatliche Sozialpolitik gibt, kam das auf

⁴⁸ Kaufmann, Franz-Xaver (2003): Varianten des Wohlfahrtsstaates. Frankfurt am Main, v.a. 125–308. Zur Problematik der Typenbildung vgl. ebd., 16–24, und Esping-Andersen, Gösta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge.

breiten korporatistischen Interessenausgleich ausgerichtete System Anfang der 90er Jahre an seine Grenzen, so daß einschneidende Reformen notwendig wurden, die auch zu einer Reduktion von Sozialleistungen führten. Auch im kontinentaleuropäischen Modell gibt es eine hohe Sozialleistungsquote, allerdings ist es dort nicht gelungen, die Arbeitslosigkeit niedrig zu halten. In Deutschland ist der Hauptgrund dafür, daß ein erheblicher Teil der Sozialleistungen und sogar vereinigungsbedingte Lasten über erwerbseinkommensbezogene Abgaben finanziert werden, die die Kosten des Faktors Arbeit in die Höhe treiben. Außerdem gibt es ein vergleichsweise wenig flexibles Arbeitsrecht und es fehlen Anreize für mehr Eigeninitiative und Eigenverantwortung, was u. a. mit den paternalistischen Traditionen des Sozialstaats in Deutschland zusammenhängen dürfte.

Der internationale Vergleich zeigt, daß es für die Qualität des sozialstaatlichen Arrangements offenbar weniger auf die Höhe der Sozialleistungsquote ankommt als vielmehr darauf, wie genau der soziale Sektor organisiert ist, insbesondere, wie er finanziert wird und welche Anreizwirkungen auf das Verhalten der Menschen und die Entwicklung der Ökonomie von ihm ausgehen. Die einzelnen Typen des sozialstaatlichen Arrangements haben weit in die Vergangenheit zurückreichende Wurzeln, die einerseits als unterschiedliche kontingente Faktoren der jeweiligen Nationalgeschichten, insbesondere der die Entwicklung vorantreibenden Konfliktszenarien zu verstehen sind, andererseits unterschiedliche Rechtsverständnisse und unterschiedliche Verhältnisse von Staat und Gesellschaft widerspiegeln. Einmal gefundene Lösungen schlossen zudem bestimmte andere Lösungen mittel- und langfristig für die Zukunft aus, es ergab sich eine starke Pfadabhängigkeit in der Entwicklung der sozialstaatlichen Arrangements. Die auf einzelne Regelungen und die unterschiedlichen institutionellen Arrangements bezogenen Unterschiede sind zu groß, als daß die Kosten für eine schnelle Vereinheitlichung der Systeme nicht unangemessen hoch wären, ein weiterer Grund dafür, daß die Integration Europas zunächst über die Ökonomie und nicht über die Homogenisierung im sozialen Bereich erfolgen mußte.

Wie bereits angedeutet spielten sozialpolitische Fragen auf euro-

päischer Ebene zunächst kaum eine Rolle.⁴⁹ Im EWG-Vertrag von 1957 gab es diesbezüglich nur wenige Handlungsermächtigungen der Gemeinschaft, sie betrafen Fragen der Freizügigkeit der Arbeitnehmer/innen, der Gleichheit von Frauen und Männern beim Arbeitsentgelt und die Errichtung eines Europäischen Sozialfonds. Erst in den Jahren der Vorbereitung auf den zum 1. 1. 1993 in Kraft getretenen Europäischen Binnenmarkt und den dadurch ausgelösten Ängsten vor einem »Sozialdumping« wuchs das Interesse an der sozialen Dimension, die daraufhin auch verstärkt Thema in den öffentlichen Debatten zu Europa wurde. Die Einheitliche Europäische Akte von 1986 erlaubte der Gemeinschaft gewisse Kompetenzen zum Erlass von Mindeststandards im Bereich des Arbeitsschutzes. Die soziale Dimension des Binnenmarktes wurde dann zu einem zentralen Thema des Europäischen Rates, der 1988 in Hannover tagte. Ohne die Beteiligung von Großbritannien wurde auf der Basis dieser Beratungen 1989 in Straßburg die »Sozialcharta« verabschiedet, durch die grundlegende Arbeitnehmerrechte festgelegt wurden. Während diese Sozialcharta jedoch nur eine politische Absichtserklärung darstellte, verabschiedeten 11 Mitgliedsstaaten (ohne Großbritannien) 1991 in Maastricht ein rechtlich verbindliches »Sozialabkommen« mit einer Ermächtigung für eine Vielzahl sozialpolitischer Maßnahmen, v. a. im Bereich des Arbeitsschutzes, des Arbeitsrechts, der Mitbestimmung und der sozialen Mindestrechte. Dabei stand im Vordergrund einerseits die Vermeidung von Mobilitätshindernissen durch den Verlust sozialer Rechte oder Standards durch den Wechsel des Arbeitsplatzes über nationa-

⁴⁹ Zum folgenden vgl. die aussagekräftigen Kurztexpte auf http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/eu_politik/politikfelder sowie Däubler, Wolfgang (2002): Die Europäische Union als Wirtschafts- und Sozialgemeinschaft. In: Weidenfeld, Werner (Hrsg.): Europa-Handbuch. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 477–489; Rische, Herbert/Schmähl, Winfried (Hrsg.) (1997): Europäische Sozialpolitik. Baden-Baden; L'Hoest, Raphael (1996): Zur Bedeutung der »Sozialen Dimension« des europäischen Binnenmarktes. In: Schönig, Werner/L'Hoest, Raphael (Hrsg.): Sozialstaat wohin?: Umbau, Abbau oder Ausbau der Sozialen Sicherung. Darmstadt, 191–216; Leibfried, Stephan/Pierson, Paul (Hrsg.) (1998): Standort Europa: Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main.

le Grenzen hinweg und andererseits die Vermeidung von Anreizen zu einer durch höhere soziale Standards und Transferzahlungen induzierten Mobilität, die einem »Sozialtourismus« gleich käme.⁵⁰ Im »Sozialpolitischen Weißbuch« der Kommission von 1994 wird dabei weniger auf eine Harmonisierung von oben als auf freiwillige Annäherungen und Koordinationen unter Beibehaltung der unterschiedlichen sozialstaatlichen Arrangements der Nationalstaaten gesetzt. Erst im Abkommen von Amsterdam 1997 trat auch Großbritannien dem Sozialabkommen bei, so daß von da an wieder eine koordinierte Sozialpolitik auf gemeinsamer EU-Ebene möglich war, v. a. auf dem Gebiet der Beschäftigungspolitik, weil mit dem Vertrag von Amsterdam auch die Koordinierung der nationalen Beschäftigungspolitiken zur Gemeinschaftsaufgabe wurde. Dieser Prozeß mündete beim Europäischen Rat von Köln 1999 in einen Europäischen Beschäftigungspakt und im März 2000 in die »Lissabon-Strategie«, in der sich die Mitgliedsstaaten das strategische Ziel gesetzt haben, die EU bis zum Jahr 2010 zum weltweit dynamischsten und wettbewerbsfähigsten Wirtschaftsraum zu machen.

Die Darstellung wäre unvollständig, würden nicht auch die verschiedenen Fonds auf EU-Ebene wenigstens erwähnt, die der »Kohäsion« der EU dienen sollen, wobei auch hier die Vorstellung im Hintergrund steht, daß durch weniger Ungleichheit alle profitieren können. Es sind vor allem vier Strukturfonds, die die Basis für den Abbau regionaler Disparitäten bilden: der Europäische Fond für regionale Entwicklung, der Europäische Sozialfond, der europäische Ausrichtungs- und Garantiefond für die Landwirtschaft und die Gemeinsame Fischereipolitik. Zwischen 2000 und 2006 werden aus Mitteln dieser Fonds rund 213 Milliarden Euro bereitgestellt.⁵¹ Zusätzliche Programme sollen den in 2004 neu beigetretenen Ländern die Integration erleichtern. Nicht unwichtig ist

⁵⁰ Welche Probleme und Homogenisierungsnotwendigkeiten sich allein aus der Forderung der Freizügigkeit für Arbeitnehmer/innen ergeben, zeigt eindrucksvoll ein Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats des Bundesfinanzministeriums (2000): Freizügigkeit und soziale Sicherung. Berlin (BMF-Schriftenreihe Heft 69). – Auch in: www.bundesfinanzministerium.de/fach/abteilungen/beirat/gutfreizueg.pdf.

⁵¹ Angaben unter http://europa.eu.int/pol/reg/print_overview_de.htm.

schließlich auch die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs, durch dessen Urteile gerade auch in Deutschland Fortschritte in der Gleichstellung von Frauen und Männern sowie bei den Arbeitszeitrichtlinien erreicht wurden.

Auch der Entwurf für eine europäische Verfassung⁵² enthält ausgesprochen bemerkenswerte und sehr viel weitergehende Formulierungen als etwa das deutsche Grundgesetz, das sich zu den Themen soziale Gerechtigkeit und Sozialstaat ja nur spärlich äußert. Man kann wohl die nachfolgend kurz zusammen gestellten Aussagen des Verfassungsentwurfs als die »offizielle« Liste der gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellungen innerhalb der EU auffassen. Schon in der Präambel werden eigens die »Schwächsten« und die »Ärmsten« betont, denen der soziale Fortschritt auch zugute kommen müsse. Zu den Werten, auf denen sich die Union gründet, zählen nach Artikel I-2 u. a. Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern. Zu den Zielen gehört auch die »soziale Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt abzielt« (Artikel I-3). Die Union »bekämpft soziale Ausgrenzung und Diskriminierungen und fördert soziale Gerechtigkeit und sozialen Schutz, die Gleichstellung von Frauen und Männern, die Solidarität zwischen den Generationen und den Schutz der Rechte des Kindes. Sie fördert den wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalt und die Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten.« Sehr detailliert werden in den Artikeln II-27 bis 34 soziale Rechte aufgezählt: das Recht auf Unterrichtung und Anhörung der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, das Recht auf Kollektivverhandlungen und Kollektivmaßnahmen, das Recht auf Zugang zu einem Arbeitsvermittlungsdienst, das Recht auf Schutz bei ungerechtfertigter Entlassung, auf gerechte und angemessene Arbeitsbedingungen, das Verbot der Kinderarbeit und Schutz der Jugendlichen am Arbeitsplatz sowie der rechtliche, wirtschaftliche und soziale Schutz der Familie. Außerdem bleiben die sozialen Rechte, wie sie in den Mitgliedsstaaten bestehen, unangetastet, denn »die Union anerkennt und achtet das Recht auf Zugang zu

⁵² Im Internet unter <http://european-convention.eu.int/docs/Treaty/cv00850.de03.pdf>.

den Leistungen der sozialen Sicherheit und zu den sozialen Diensten, die in Fällen wie Mutterschaft, Krankheit, Arbeitsunfall, Pflegebedürftigkeit oder im Alter sowie bei Verlust des Arbeitsplatzes Schutz gewährleisten, nach Maßgabe des Unionsrechts und der einzelstaatlichen Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten.« (Art. II-34) Schließlich ist in Artikel II-35 auch noch der Gesundheitsschutz explizit erwähnt. In Artikel III-103 werden als Ziele der gemeinsamen Sozialpolitik »die Förderung der Beschäftigung, die Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen, um dadurch auf dem Wege des Fortschritts ihre Angleichung zu ermöglichen, einen angemessenen sozialen Schutz, den sozialen Dialog, die Entwicklung des Arbeitskräftepotenzials im Hinblick auf ein dauerhaft hohes Beschäftigungsniveau und die Bekämpfung von Ausgrenzungen« genannt. Außerdem proklamiert die Union in Art. III-116 ihren Willen, die »Politik zur Stärkung ihres wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalts« fortsetzen zu wollen.

Freilich ist trotz all dieser bemerkenswerten Erklärungen, Programme und Regelungen weiterhin klar, daß es auf EU-Ebene kein System einer europäischen Sozialversicherung mit einer EU-weiten interpersonellen Einkommensverteilung gibt oder wahrscheinlich geben wird.

Nach Kaufmann können die zur Erklärung solcher wohlfahrtsstaatlicher Entwicklungen herangezogenen Theorien in »funktionalistische«, »konflikttheoretische«, »institutionalistische« und »normative« unterteilt werden.⁵³ In einem funktionalistischen Ansatz erzwingt der Prozeß der kapitalistischen Industrialisierung um seiner selbst willen bestimmte sozialstaatliche Lösungen, er bringt sowohl soziale Probleme wie die Möglichkeiten zu ihrer Bewältigung hervor. Die konflikttheoretischen Ansätze erklären die Sozialstaatsentwicklung aus den sozialen Konflikten und den Machtverhältnissen, die bestimmte Entscheidungen ermöglicht bzw. herbeigeführt haben. Institutionalistische Ansätze betonen die Eigendynamik institutioneller Strukturen und die Pfadabhängigkeit durch einmal gefundene Lösungen. Normative Ansätze heben darauf ab, daß in

⁵³ Kaufmann, Varianten, a. a. O., 27–30.

all diesen Prozessen die Akteure in der Regel auch mit Gerechtigkeitsvorstellungen argumentieren und bestimmte Lösungen vor anderen moralisch auszuzeichnen versuchen. Generell sollten sich diese Ansätze nicht ausschließen, sondern stehen in einem Ergänzungsverhältnis zueinander. Der Sozialstaat hat tatsächlich auch eine Funktion im ökonomischen System. Aber welche Lösungen konkret gefunden werden, hat zweifelsohne mit Machtverhältnissen zu tun, so daß politische und kulturelle Faktoren nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Auch werden künftige Entwicklungen sicherlich durch institutionelle Vorgaben beeinflusst. Und die Frage, für wie »gerecht« die Menschen die Verhältnisse halten, hat schließlich innerhalb des politischen Systems für die Gewinnung von Legitimation erhebliche Bedeutung, auch wenn die zunächst genannten drei Dimensionen im Prozeß ebenfalls eine wichtige Rolle spielen.

Obwohl diese Theorieansätze an nationalstaatlichen Entwicklungen erdacht und erprobt wurden, lassen sie sich wohl auch auf die Entwicklung einer »sozialen Dimension« Europas beziehen. Tut man dies, so wird deutlich, daß für die EU vor allem die »funktionalistische« Erklärungsvariante plausibel erscheint. Denn innerhalb des europäischen Integrationsprozesses haben massive soziale Konflikte für die Entwicklung der sozialen Dimension kaum eine Rolle spielen können, da solche Konflikte – auch im Verständnis der Konfliktbeteiligten – überwiegend auf nationalstaatlicher Ebene angesiedelt waren. Weiterhin ist offenbar der Nationalstaat der Hauptadressat von Gerechtigkeitsforderungen geblieben. Allenfalls spielten Ängste vor Besitzstandsverlusten und entsprechende moralische Empörung im Vorfeld der Einführung des EU-Binnenmarktes eine gewisse Rolle. Einer hohen Plausibilität des institutionalistischen Ansatzes steht auf europäischer Ebene die Diversität der institutionellen Regelungen entgegen, so daß sich aus ihnen kaum eine »europäische« Dynamik entwickeln konnte. Normative Perspektiven entsprechend dem normativen Ansatz konnten in Einzelfällen dort zum Zuge kommen, wo etwa durch den Europäischen Gerichtshof entsprechende Entscheidungen normativ begründet wurden. Ansonsten aber sind moralische Überlegungen eher im Hintergrund geblieben. Diese Beobachtungen sprechen dafür, die

Entwicklung der sozialen Dimension Europas eher funktionalistisch zu interpretieren.⁵⁴

Die bekannten Argumente gegen eine Anwendung egalitaristischer Prinzipien, wie etwa des Differenzprinzips von John Rawls⁵⁵, auf transnationale Verteilungsprobleme greifen im Falle der EU nicht.⁵⁶ Denn im Bereich des EU-Binnenmarktes haben wir es – anders als vielleicht auf globaler Ebene – sicherlich mit einer so dichten Kooperation unter den Beteiligten zu tun, daß das gemeinsame Ergebnis der Kooperation nicht mehr eindeutig bestimmten einzelnen oder kollektiven Kooperationspartnern zugeschrieben werden kann, so daß das Differenzprinzip anwendbar wird. Daraus folgt aber nicht, ein für die gesamte EU einheitliches System sozialer Sicherung errichten zu müssen. Dies würde ja verlangen, sich auf einen Typus sozialstaatlichen Arrangements zu einigen und bereit zu sein, in denjenigen Ländern, die bisher dem dann gewählten Typus nicht entsprechen, die enormen Lasten und Probleme der notwendigen Veränderungen zu akzeptieren. Mit dem in der EU breit akzeptierten Subsidiaritätsprinzip läßt sich zudem leicht begründen, daß ohnehin für die Lösung vieler sozialer Probleme der Nationalstaat oder sogar noch kleinere Einheiten wie Regionen oder Kommunen die geeigneten Adressanten sind, sofern sie sub-

⁵⁴ Selbstverständlich, aber darauf kann hier nicht eingegangen werden, sind die Entwicklungen sehr viel komplexer. Vgl. analytisch scharf und detailreich die Analysen in Leibfried, Stephan/Pierson, Paul (Hrsg.): Standort Europa: Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main.

⁵⁵ Rawls, John (1993): Eine Theorie der Gerechtigkeit. 7. Aufl. Frankfurt am Main. Ich bevorzuge die Formulierung und Begründung des Differenzprinzips, wie sie von Wilfried Hinsch (2002): Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Berlin; New York: de Gruyter, vorgelegt wurden, weil dort die methodischen Probleme des Rawls'schen Gedankenexperiments umgangen werden.

⁵⁶ Zu den Argumenten von »Etatisten«, die Fragen der Verteilungsgerechtigkeit auf den nationalen Gerechtigkeitskontext einschränken wollen, und »Globalisten«, die sie auf globaler Ebene lösen wollen, vgl. die gute Übersicht in Horn, Christoph (2003): Einführung in die politische Philosophie. Darmstadt, 154–159. Einen interessanten Vermittlungsvorschlag macht Forst, Rainer (2002): Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit. In: Schmücker, Reinold/Steinvorth, Ulrich (Hrsg.): Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven. Berlin (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 3), 215–232.

sidiär unterstützt werden, um tatsächlich helfen zu können, auch wenn dies dann mannigfaltige problematische Konsequenzen einer solchen »Mehrebenen-Politik«⁵⁷ hervorruft. Sicherlich nicht notwendig auf EU-Ebene ist ein einheitliches System interpersoneller Umverteilung. So ist innerhalb der EU die Beibehaltung bzw. nur sehr allmähliche Angleichung der unterschiedlichen, historisch gewachsenen Sicherungssysteme und der jeweiligen sozialen Standards sinnvoll, sofern (wie bisher relativ erfolgreich) durch geeignete Programme eine Förderung schwächerer Länder und Regionen erfolgt. Dies hat auch den Vorteil, daß bis zu einem gewissen Grad ein Wettbewerb der unterschiedlichen Lösungen für ähnliche soziale Probleme möglich bleibt und die verschiedenen Länder voneinander lernen können. Dieser Diversität entsprechend bedarf es dann auch nicht einheitlicher substanzieller Überzeugungen zu Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, sofern diese über die in den gemeinsamen Dokumenten bereits festgelegten hinausgehen. Vor diesem Hintergrund braucht dann das allmähliche Nachhinken der Entwicklung einer sozialen Dimension des europäischen Integration auch nicht als soziales Defizit aufgefasst zu werden.

Trotz der Bemühungen um einen Ausgleich sozialer Ungleichheiten zwischen Staaten und Regionen erscheinen also bislang Mechanismen einer direkten interpersonellen Einkommensverteilung in der EU nicht am Horizont.⁵⁸ Ein EU-weit einheitliches sozialstaatliches Arrangement, eine »Sozialunion« in diesem Sinne, wird es voraussichtlich nie geben. Es ist auch die Frage, ob es wünschenswert wäre. Aber der gemeinsame Markt und vor allem die gemein-

⁵⁷ Leibfried, Stephan/Pierson, Paul (1998): Mehrebenen-Politik und die Entwicklung des »Sozialen Europa«. In: Leibfried, Stephan/Pierson, Paul (Hrsg.): Standort Europa: Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main, 11–57.

⁵⁸ So die Einschätzung der meisten Experten, z. B. auch Jacob, Ralf (2001): Sozialunion Europa? In: Krause, Barbara/Krockauer, Rainer/Reiners, Andreas (Hrsg.): Soziales und gerechtes Europa: Von der Wirtschafts- zur Sozialunion? Freiburg i. Br., 209–213.; Kaufmann, Varianten, a. a. O. 2003, 317–324; Leibfried, Stephan/Pierson, Paul (1998): Zur Dynamik sozialpolitischer Integration: Der Wohlfahrtsstaat in der europäischen Mehrebenen-Politik. In: Leibfried, Stephan/Pierson, Paul (Hrsg.): Standort Europa: Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main, 422–463.

same Währung werden mehr und mehr ein gemeinsames wirtschaftspolitisches Handeln auf EU-Ebene erforderlich machen und allein dadurch auch gewisse Konvergenzen im Bereich der Sozialpolitik erzwingen. Entscheidungen auf EU-Ebene werden mehr und mehr in nationalstaatliche Regelungen eingreifen, dabei wird es einen höheren Anteil an Mehrheitsentscheidungen im Ministerrat geben, was zu einer stärkeren öffentlichen Wahrnehmung und Politisierung der Europapolitik führen dürfte. Die EU-Länder stehen außerdem vor einer Reihe gemeinsamer Probleme, von den Rückwirkungen des Globalisierungsprozesses, auf die die Europäisierung ja bereits eine Antwort darstellt, bis hin zum demografischen Wandel. Die europäischen Länder werden, verstärkt durch eine allmählich entstehende europäische Öffentlichkeit⁵⁹, die unterschiedlichen Erfahrungen, die sie mit verschiedenen Lösungen, etwa hinsichtlich der Art und des Grades an Regulierung, sammeln konnten, untereinander austauschen und voneinander zu lernen versuchen⁶⁰, was ebenfalls Anpassungsprozesse zur Folge haben dürfte. Dies läßt sich in verschiedenen Bereichen bereits beobachten: so entwickelt sich in den skandinavischen Ländern und dem Vereinigten Königreich ein stärkerer Wohlfahrtspluralismus, den es in Deutschland schon lange gibt. Umgekehrt findet in Deutschland eine stärkere Konzentration auf Fragen der Armutsbekämpfung zu Lasten der Lebensstandardsicherung statt.⁶¹ In allen Ländern wird sich vermutlich die Grenze zwischen staatlicher Regulierung und

⁵⁹ Für Jürgen Kocka stellen die Debatten um die Reform des Sozialstaats einen Katalysator für die Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit dar: Kocka, Jürgen (2003): Wege zur politischen Identität Europas: Europäische Öffentlichkeit und europäische Zivilgesellschaft. In: www.fes-online.akademie.de.

⁶⁰ Welche Möglichkeiten – aber auch welche enormen Schwierigkeiten – hinsichtlich der Beschäftigungspolitik in solchen Lernprozessen liegen könnten, zeigt u. a. die interessante Vergleichsstudie von Schmid, Josef/Rehm, Philipp (2001): Arbeitslosigkeit und Beschäftigungspolitik in Europa: Modelle und Möglichkeiten aus international vergleichender Sicht. In: Krause, Barbara/Krockauer, Rainer/Reiners, Andreas (Hrsg.): Soziales und gerechtes Europa: Von der Wirtschafts- zur Sozialunion? Freiburg i. Br., 46–74.

⁶¹ Insofern bin ich skeptisch gegenüber der These, daß einer wachsenden Konvergenz der Ziele eine wachsende Divergenz konkreter Problemlösungen gegenüber stehen werde, wie sie von Seeleib-Kaiser, Martin (1999): Wohlfahrtssysteme unter

Eigenverantwortung zu Gunsten der letzteren verschieben. All diese Prozesse benötigen die Bereitschaft, nach konkreten sachgemäßen Lösungen zu suchen und dort, wo es erforderlich ist, Kompromisse zu finden. Bei alledem wird sich das »Bedürfnis für eine stärkere europäische Identifikation einstellen«. ⁶² Aber es setzt nicht ein hohes Maß an gemeinsamen Vorstellungen über konkrete Gerechtigkeitsforderungen und konkrete institutionelle Ausgestaltungen zu deren Lösung voraus. Überhaupt wird man damit rechnen können und müssen, daß der Pluralismus von Gerechtigkeitsvorstellungen auch innerhalb der europäischen Staaten eher wachsen wird, was einen übernationalen, EU-weiten Konsens unwahrscheinlicher macht. Innerhalb des vereinigten Deutschlands sind jedenfalls die Gerechtigkeitsvorstellungen der Menschen in Ost und West so unterschiedlich, wie sie verschiedener auch EU-weit wahrscheinlich kaum sein können.

IV. Ausblick: Menschenrechte, Verteilungsgerechtigkeit und »europäische Identität«

Die hinter den unterschiedlichen Sozialstaatsmodellen und den verschiedenen Ausgestaltungen der Verhältnisse von Staat und Kirchen bzw. zwischen Gesellschaft und Religion liegenden Grundvorstellungen von Gerechtigkeit sind unter den Ländern der Europäischen Union zwar verschieden. Trotzdem sind die Ähnlichkeiten vergleichsweise groß, so daß das »europäische Sozialmodell« deutlich vom US-amerikanischen, aber auch vom sozialistischen oder vom ostasiatischen« unterschieden werden kann. ⁶³ Für das Verhältnis zu den Religionen wie für die sozialpolitische Entwicklung im gesamten Europa bilden die »in Christentum und Aufklärung wurzelnde Überzeugung vom Eigenwert jedes Menschen und die Per-

Bedingungen von Globalisierung: Divergenz, Konvergenz oder divergente Konvergenz? In: Zeitschrift für Sozialreform 45(1999), 3–23, vertreten wird.

⁶² Lepsius, Rainer M. (2004): Prozesse der europäischen Identitätsstiftung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/2004, 3–5, hier 5.

⁶³ Kaufmann, Varianten, a. a. O., 324.

spektive eines friedlichen Zusammenlebens in Freiheit und Gleichheit eine entscheidende normative Voraussetzung.«⁶⁴ Deshalb wird die europäische Union im weltweiten Vergleich weiterhin eine Staatengemeinschaft sein, in der die Menschenrechte, insbesondere die Religionsfreiheit, die Sorge um soziale Fragen, die Verhinderung von Armut und extremer Ungleichheit sowie das Eintreten für Chancengleichheit besonders stark ausgeprägt und institutionalisiert sein werden, so daß davon auszugehen ist, daß der innereuropäische Konsens zu diesen Fragen immerhin noch größer sein dürfte als ein bislang trotz des erreichten internationalen Stands an gemeinsamen Formulierungen nur rudimentärer globaler Konsens. Doch kann Europa solche Maximen auch in Zukunft als Merkmal seiner Identität für sich beanspruchen – oder muß es nicht vielmehr hoffen, daß solche Maximen weltweite Anerkennung finden, ohne das deshalb die ganze Welt »europäisch« würde? Und reicht es für eine europäische Identität, sich solcher grundlegender Gemeinsamkeiten bewußt zu sein, oder bedarf es darüber hinausgehender substantieller Gemeinsamkeiten, die dann nur den Europäern zu eigen wären?⁶⁵

Die vom Präsidenten der Europäischen Kommission Romani Prodi im Frühjahr 2002 ins Leben gerufene »Reflection Group on the Spiritual and Cultural Dimension of Europe« hat in ihren »Concluding Remarks« vom Oktober 2004 hervorgehoben, die ökonomische Integration sei nicht dazu fähig, die ursprünglich politische Motivation zur europäischen Integration aufrecht zu erhalten oder zu erneuern.⁶⁶ Auch die Ziele des Lissabon-Prozesses

⁶⁴ Ebd., 38 und 324.

⁶⁵ Grundsätzlich zur Problematik kollektiver Identitäten sehr hilfreich: Wieviorka, Michel (2003): *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*. Hamburg. In welch problematisches Fahrwasser man gerade bei dieser Frage geraten kann, zeigt das jüngste Buch von Huntington, Samuel P. (2004): *Who are we? Die Krise der amerikanischen Identität*. Hamburg.

⁶⁶ Biedenkopf, Kurt/Geremek, Bronislaw/Michalski, Krzysztof (2004): *The Spiritual and Cultural Dimension of Europe: Concluding Remarks by the Reflection Group initiated by the President of the European Commission and coordinated by the Institute of Human Sciences*. Wien: Institute for Human Sciences. – Auch auf: http://europa.eu.int/comm/archives/commission_1999_2004/prodi/pdf/michalski_281004_final_report_en.pdf, 6.

könnten nicht dazu führen, eine europäische Identität und die notwendige Kohäsion unter den Europäern zu erzeugen. »Markets cannot produce a politically resilient solidarity.«⁶⁷ In der darauf folgenden Begründung werden jedoch zunächst nur »funktionale Gesichtspunkte« genannt: daß der Markt eine Rahmenordnung brauche, daß diese politisch herzustellen sei, wofür politische Institutionen und Entscheidungen die notwendige Legitimation finden müßten, nicht zuletzt auch, um neue Herausforderungen wie den demografischen Wandel bewältigen zu können. Da aber die früheren, aus der ökonomischen Integration erwachsenden Kräfte – so behauptet die Reflection Group – dafür nicht mehr ausreichen, brauche es neue Quellen, weshalb der »spirituelle Faktor« – und zwar über eine Liste »europäischer Werte« und die im europäischen Verfassungsentwurf formulierten Grundrechte hinaus – für die europäische Integration eine stärkere Bedeutung bekommen müsse.⁶⁸ Letztlich geht es auch hier um eine »europäische Identität«, von der jedoch gesagt wird, sie sei eine Aufgabe und ein Prozeß, nicht einfach ein für alle Mal definierbar, schon gar nicht in Opposition zu einzelnen nationalen Identitäten oder in Opposition zu einer besonderen Religion wie dem Islam⁶⁹. Aber ist hier nicht Skepsis angebracht?⁷⁰ Sicherlich ist eine verständigungsorientierte Kommunikation über solche Fragen in der europäischen Öffentlichkeit sinnvoll und notwendig. Es gibt auch empirisch nachweisbar eine von vielen Menschen geteilte Identifikation mit Europa⁷¹, wobei zugleich offensichtlich ist, daß »die Erfahrung einer ›seelenlosen Eurokratie‹ [...] die ›Seelensuche‹ in der Form der spekulativen Reden zu Europa überhaupt erst nötig macht.«⁷² Ein Zwang zur Fest-

⁶⁷ Ebd., 6.

⁶⁸ Ebd., 8.

⁶⁹ Ebd., 9.

⁷⁰ Eine interessante kritische Analyse von Reden zur »europäischen Identität« oder zur »Seele Europas« bietet Weiss, Gilbert (2003): Die vielen Seelen Europas: Eine Analyse »neuer« Reden zu Europa. In: Bauböck, Rainer/Mokre, Monika/Weiss, Gilbert (Hrsg.): Europas Identitäten: Mythen, Konflikte, Konstruktionen. Frankfurt am Main; New York, 183–206.

⁷¹ Nissen, Sylke (2004): Europäische Identität und die Zukunft Europas. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/2004, 21–20.

⁷² Weiss, Die vielen Seelen, a. a. O., 201.

legung auf ganz bestimmte, gemeinsam zu vertretende »spirituelle« oder »kulturelle« Faktoren wäre aber doch wohl sehr schnell zum Scheitern verurteilt, ja könnte erreichte allmähliche Fortschritte der europäischen Integration sogar gefährden, weil wieder unnötige Gräben, z. B. zwischen den durch verschiedene Konfessionen geprägten Alltagskulturen aufgerissen würden oder die Integrationsprobleme besonders muslimischer Minderheiten verschärft würden.

Furio Cerutti hat dafür plädiert, streng zwischen der Diversität kultureller Identitäten innerhalb Europas und der notwendigen Suche nach einer gemeinsamen »politischen Identität«, die politisch handlungsfähig macht, zu unterscheiden.⁷³ Damit die EU-Institutionen die für politisches Handeln notwendige Legitimation gewinnen können, bedarf es sicher eines gewissen Zusammengehörigkeitsgefühls unter den Europäern/innen und einer Einigung auf minimale Regeln des Zusammenlebens und der demokratisch legitimierten politischen Selbststeuerung. Diese müssen aber von vornherein anders und in gewisser Weise »schwächer« als ein »nationales« Gefühl der Zusammengehörigkeit konstruiert werden, nämlich in Form einer »postnationalen« Demokratie⁷⁴, die die Motivation der Bürger/innen zur Beteiligung an ihrem übernationalen demokratischen Gemeinwesen und der Solidarität mit dessen Bürgern/innen nicht aus einer nationalen Identität bezieht, sondern aus der Überzeugung, daß es für alle Beteiligten sinnvoll und nützlich ist, sich an ihm zu beteiligen. Das kann nur gelingen, wenn die Menschen in Europa der Diversität unterschiedlicher Identitäten innerhalb Europas, ja sogar noch der Begegnung mit dem Anderen außerhalb Europas einen Platz im eigenen Selbstverständnis einräumen⁷⁵, das dann eine bewußt »konstruierte Identität« sein wird, die

⁷³ Cerutti, Furio (2003): Politische und kulturelle Identität Europas. In: www.fes-online.akademie.de.

⁷⁴ Somek, Alexander (2003): Europa als Rechtsgemeinschaft: Oder: Walter Hallstein ernst genommen. In: Bauböck, Rainer/Mokre, Monika/Weiss, Gilbert (Hrsg.): Europas Identitäten: Mythen, Konflikte, Konstruktionen. Frankfurt am Main; New York, 207–230, hier 210.

⁷⁵ Dies betonte im Anschluß an Jacques Derrida und Paul Ricoeur auch Greisch, Jean (1992): Europa weiterdenken. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): Europa imaginie-

sich über Prozesse der politischen Beteiligung am gemeinsamen Projekt Europa realisiert, weshalb der weiteren Demokratisierung der Europäischen Union ein großes Gewicht beizumessen ist.

Wie immer diese Identität aussehen wird, sie wird die Erinnerung an die europäische Genese der Menschenrechte und der Grundvorstellungen von Gerechtigkeit in Erinnerung behalten müssen. Sie wird aber nicht anderen Kontinenten und anderen Kulturen die Möglichkeit absprechen, selbst und mit Bezug zu eigenen Traditionen zu ganz ähnlichen Überzeugungen zu gelangen. Europa wird dann darauf verzichten müssen, den Ursprung solcher Lernprozesse allein für sich zu beanspruchen. Menschenrechte und Gerechtigkeit gehören zur europäischen Identität, aber sie sind ihr nicht exklusiv zu eigen. Wie Edgar Morin gezeigt hat, hat sich auf Grund der Geschichte von Kolonialismus und Imperialismus, zuletzt durch die weltweite Vormachtstellung der USA als des größten und wichtigsten Kindes Europas, europäisches bzw. »westliches« Denken und Kultur über die ganze Welt verbreitet. Das, was am meisten in historischer Perspektive europäische Identität ausmachte, Europas beste und attraktivste Errungenschaften, sie sind heute nicht nur weltweit verbreitet, sondern auch Weltgemeingut geworden. Dabei darf nicht vergessen werden, daß Europa immer wieder kritisch aus der Perspektive seiner Peripherie an diese Faktoren der eigenen Identität erinnert werden mußte. »Diese ›Dialogik‹ ist das entscheidende Charakteristikum der kulturellen Identität Europas, und nicht etwa dieser oder jener ihrer Bestandteile oder Augenblicke.«⁷⁶ Wenn eine solche Form der europäischen Identitätsbildung gelingt, dann vermag der »europäische Traum« von Jeremy Rifkin tatsächlich mehr zu sein als eine pure Illusion. »Wir fangen langsam an zu begreifen, daß die Weltkultur alles andere als eine Homo-

ren: Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe. Berlin u. a., 393–411, hier 404. Vgl. auch Reinhard, Wolfgang (1995): Der »Andere« als Teil der europäischen Identität: Vom »Barbaren« zum »edlen Wilden«. In: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München, 132–152. Mit anderen Akzentsetzungen, aber formal ähnlich argumentiert Brague, Remi (1993): Europa – eine exzentrische Identität. Frankfurt am Main; New York.

⁷⁶ Morin, Edgar (1991): Europa denken. Frankfurt am Main; New York, 128.

genisierung verlangt, daß sie im Gegenteil die freie Entfaltung der Kulturen durch komplexe Formen dialogischen Austauschs erfordert. Wenn Europa ein für allemal auf die Anmaßung verzichtet, als einzigartiger und rationalisierender Angelpunkt zu fungieren, kann Europa gegenüber den anderen Kulturen die Rolle des anderen und unerwarteten Gesichtspunktes spielen, der zur Selbsterkenntnis und zur Selbstentfaltung verhilft. Wenn es ein für allemal auf die Rolle des privilegierten Zentrums der Welt verzichtet, kann Europa für immer ein Zentrum der Reflexion und Innovation werden, dazu bestimmt, den Menschen zum Frieden zu verhelfen, Gastfreundschaft (wieder)herzustellen und unsere Heimat Erde zu zivilisieren.«⁷⁷

⁷⁷ Ebd., 221. Vgl. auch die ausgesprochen positive Würdigung der Gedanken Morins durch Schwan, Gesine (1995): Anerkennung ethnisch-kultureller Vielfalt als Herausforderung europäischer Gesellschaften. In: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München, 189–199.