

CHRISTOF MANDRY

Zwischen Mobilisierungsinstrument und Verständigungsbrücke - Religion und Werte im Reformprozess der Europäischen Union

Nicht nur die muslimische Einwanderung hat dazu geführt, dass Religion in vielfältiger Hinsicht wieder auf der Tagesordnung öffentlicher Debatten steht. Über die einzelnen europäischen Gesellschaften hinaus gilt dies auch für die europäische Ebene selbst und betrifft nicht nur Einzelthemen der politischen Gestaltung, sondern auch die grundsätzliche Frage nach dem säkularen Grundverständnis des politischen Gemeinwesens. Seit geraumer Zeit wird die zentrale Bedeutung des Säkularisierungsparadigmas zur Beschreibung der religiösen Dynamik in Europa in Frage gestellt (Casanova 1994; Davie 2007, 46–66). Die breiten öffentlichen Diskussionen über die Präambeln der Europäischen Grundrechtecharta und des Verfassungsvertrags für die Europäische Union sind ein Indikator dafür, dass das Verhältnis von Religion und Politik sich nicht erledigt hat. Es kann vielmehr wieder virulent werden, wenn vermeintlich selbstverständliche Auffassungen über das Religion-Politik-Verhältnis in veränderten politischen Konstellationen in Frage gestellt werden und ihre innere Pluralität zu Tage tritt. Genau dies war die Situation, in der der Prozess der institutionellen Reform der Europäischen Union – der „Verfassungsprozess“ – stattfand. Das Selbstverständnis der Europäer hat seit 1989 seine tiefgreifende Fraglichkeit erfahren: Es ist weder evident, worin „Europäisch-sein“ besteht, noch wie weit „Europa“ reicht, noch welche Bedeutung europäische Nationalstaaten und nationale Identitäten zukünftig haben werden. Im Verfassungsprozess sah „Europa“ sich vor der Aufgabe, sich neu zu beschreiben. In diesem Kontext erhielt die Auseinandersetzung über die Bedeutung des religiösen Erbes eine Schlüsselstellung im Diskurs, als dessen - vielleicht nur vorläufiges - Ergebnis sich die Selbstbeschreibung der Europäischen Union als „Wertegemeinschaft“ erwies.

Im Folgenden werden die Debatten über einen Verweis auf Religion und Werte in der EU-Verfassungspräambel in vier Schritten untersucht und ausgewertet. Das unterliegende Thema ist dabei der Zusammenhang zwischen Religion, Werten und europäischer (politischer) Identität, wie er in diesem Zusammenhang diskutiert wurde.¹ Nach einer historischen Hinführung (1) werden die Vorgänge während der beiden europäischen Konvente, die Debatten, ihre Konfliktlinien sowie die Hauptakteure analysiert (2). Anschließend wird der eingesetzte Begriff der politischen Identität reflektiert (3), bevor im letzten Abschnitt

¹ Ich fasse im Folgenden einige Ergebnisse meiner Untersuchung (Mandry 2008) zusammen.

der Anschluss zur übergeordneten Thematik der Mobilisierung von Religion in Europa und ihrer theoretischen Rahmung (4) gesucht wird.

1. Historische Hinführung

Es ist aufschlussreich zu sehen, wann die politische Identität im europäischen Einigungsprozess zum Thema wird. Bestimmend war zunächst die Tatsache, dass die europäische Einigung nach 1945 erst als ein ökonomisches Projekt zu einem Erfolg wurde. Die drei europäischen Gemeinschaften Montanunion, Euratom und EWG hatten den Charakter von engen internationalen Wirtschaftskooperationen, die sich funktional über die Etablierung gemeinsamer Märkte - und bald eines gemeinsamen Marktes - definierten. In diesem Kontext bestand keine Notwendigkeit, sich auf politischer Ebene mit europäischer Identität oder Werten zu befassen, ganz im Gegenteil war ein funktionaler und technokratischer Ansatz der Systemintegration vorherrschend (vgl. Mandry 2009). Dies begann sich erst Anfang der 1970er Jahre zu ändern. Damals dehnte sich die EG stark aus, und zwar sowohl räumlich mit der raschen Aufnahme einer großen Zahl neuer Staaten, als auch politisch, als - zunächst auf dem Gebiet der Außenpolitik - erste Schritte für eine politische Koordination unternommen wurden (vgl. Brunn 2002, 191–197; Gasteyger 2001, 278–280). In diesem Zusammenhang gelangte das Identitätsthema auf die politische Agenda. Im Dezember 1973 verabschiedeten die Außenminister der EG-Mitgliedsstaaten in Kopenhagen das „Dokument über die europäische Identität“². Dieses Dokument behandelt vor allem die Beziehungen zu anderen Ländern und die außen- bzw. weltpolitische Rolle der EG. Das Verständnis von „europäischer Identität“ wird im Dokument selbst zwar nicht wirklich ausgeführt, aber es wird mit der Dynamik des europäischen Einigungswerks verknüpft und auf das damals noch in weiter Ferne liegende Ziel einer europäischen „Union“ ausgerichtet.

Im selben Zeitraum trägt die vom Europaparlament selbst lange und zäh betriebene Umstellung der Wahlen des Straßburger Parlaments auf Direktwahl durch die Bürger dem zunehmend politischen Charakter der EG Rechnung. Die Direktwahl zum Europaparlament wurde 1976 beschlossen und fand 1979 zum ersten Mal statt. Für das Bewusstwerden des politischen, über das Ökonomische hinausgehenden Charakters der europäischen Einigung darf zudem die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs nicht unterschätzt werden. Zunächst ausgehend von der Gleichbehandlung und von den Grundsätzen der liberalen (Markt-)Freiheit entwickelte sie zunehmend die Eckpfeiler des europäischen Grundrechtsschutzes, indem sie auf die anerkannten Rechtsgrundsätze europäischer Rechtssysteme und Rechtstraditionen rekurrierte.

2 Gekürzt abgedruckt in Gasteyger 2001, 284–286.

Mit der Gründung der Europäischen Union 1992 und der Wirtschafts- und Währungsunion, die in der Einführung des Euro ihren sichtbarsten Ausdruck fand, wurde eine neue Stufe in der politischen Einigung Europas erreicht. Allerdings erwies sich die Identifikation der Bürgerinnen mit der Union als schwankend, nicht sehr belastbar und ging aus verschiedenen Gründen seit Ende der 1990er Jahre stetig zurück (Delhey 2004). Weil zeitgleich die ökonomische und politische Europäisierung im Sinne des Ausbaus von EU-Zuständigkeiten voranschritt und der Kreis der Mitgliedsstaaten erheblich ausgeweitet wurde, und zwar nun auch über den Kreis der westeuropäischen „alten Bekannten“ hinaus, fand das Identitätsthema neue Aufmerksamkeit bei den politischen Verantwortlichen. Angesichts der Erweiterung und Vertiefung der EU wurden das seit langem beklagte Demokratiedefizit der EU und der zweifelhafte Rückhalt in der Bevölkerung zum Problem. Bereits 1992 vollzog Jacques Delors unter dem Slogan „Europa eine Seele geben“ daher insofern eine Wende, als er damit die Notwendigkeit offiziell anerkannte, die Identifikation mit der Union zu einem politischen Thema zu machen.³ In diesem Zusammenhang wurde seitens der Kommission der Dialog besonders auch mit Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften gesucht (vgl. Mehdi 2003, 230; Kalinowski 2002). Mit dem Beitritt von mittel- und osteuropäischen Staaten mit ihren andersartigen historischen Erfahrungen und ihren eigenen kulturellen und religiösen Traditionen erschien es sowohl dringlicher, sich über „Europäischsein“ und den Zusammenhalt in Europa zu verständigen, als auch schwieriger, das Verbindende zu benennen. An diesem Identitätsdiskurs, der in der Europäischen Union und mit Bezug zu ihr entfaltet wurde, ist seither eine diskursive Dynamik zu beobachten, in deren Sog „Europa“ semantisch immer mehr mit der Europäischen Union identifiziert wird. Die Attraktivität des Projekts Europa und die Dynamik der in seinem Windschatten stattfindenden Identitäts- und Kulturdebatten haben zur Folge, dass ein Diskurs über „Europa“ nicht mehr abgelöst von der Europäischen Union zu haben ist.

Im Zusammenhang mit dem institutionellen Reformbedarf der Union, mit ihrer fraglichen politischen Legitimation und mit dem Identitätsdiskurs situiert sich die „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“. Über ihren direkten Zweck hinaus, die Grundrechte der Bürger zu stärken, sollte die Proklamation eines EU-Grundrechtsschutzes explizit auch die EU-Identität festigen. Es bestand die Erwartung, dass ein Dokument entstehen würde, auf das sich eine europäische politische Identität beziehen könnte.

³ Das Interesse an empirischer europäischer Werteforschung ist auch in diesem Kontext zu sehen, vgl. Zulehner/Denz 1994, Denz 2002, Halman/Luijckx/van Zundert 2005.

2. Die beiden Präambelkontroversen und ihre Akteure

Die Kontroverse über einen „Gottesbezug“ und die Erwähnung des Christentums in der Präambel des EU-Verfassungsvertrags ist nicht zu verstehen, wenn nicht die ähnlich gelagerten Auseinandersetzungen des Vorgängerkonvents zur europäischen Grundrechtecharta in die Überlegungen miteinbezogen werden. Beide gehören in den Zusammenhang des Verfassungsprozesses der EU, da die Notwendigkeit einer institutionellen Reform der EU bereits die Planung der Grundrechtecharta bestimmte und auch die Idee zu einer „Verfassung“ für die Union im Raum stand.

2.1. Der Konvent zur Grundrechtecharta

Der Europäische Konvent für die Grundrechtecharta (1999-2000) war chronologisch der Vorläufer und methodisch das Vorbild für den Verfassungskonvent (vgl. Schachtschneider 2000; Bernsdorff/Borowsky 2005). Im Unterschied zur gewohnten Vorgehensweise der intergouvernementalen Verhandlungen sollte der Konvent die Grundrechtecharta mittels eines transparenteren, am demokratischen Ideal der Deliberation orientierten Vorgehens erstellen.⁴ Sowohl die Charta als auch die Konventsmethode wurden als ein essentieller Beitrag zur Legitimation der Europäischen Union aufgefasst. Entsprechend dienten die Konventsdebatten als Plattform für eine Diskussion über Europa und die Grundlagen und Fundamente der europäischen Zusammengehörigkeit. Zur großen Überraschung vieler Beobachter stellte sich dabei die Frage nach der Bedeutung von Religion, vor allem des Christentums, als der Gegenstand heraus, an dem die unterschiedlichen Meinungen besonders heftig auf einander prallten. Gehören zu den Grundlagen der europäischen Werte, des europäischen kulturellen und politischen Bewusstseins auch die religiösen Überzeugungen und Traditionen? Eine Grundspannung, die nicht nur das Religionsthema betrifft, besteht dabei zwischen dem Verbindenden gemeinsamer (universeller) Werte und der Vielfalt der (nationalen) Kulturen und Traditionen, die als schützenswert festgehalten werden (vgl. Art. 6 Abs. 3 EUV).

Die Kontroverse entzündete sich am Wörtchen „religiös“, das in einer fortgeschrittenen Vorlage zur Präambel enthalten war: „Taking inspiration from its cultural, humanist and religious heritage, the Union is founded on [...]“ (vgl. dazu Schönlau 2003, 125–128). Vor allem die Vertreter Frankreichs und einige italienische Sozialisten wandten sich vehement gegen jegliches Vorkommen des Wortfelds „religiös“. Frankreich ging so weit zu drohen, die ganze Charta nicht

4 Zur Konventsmethode vgl. Schönlau 2005; zur Beurteilung der Konventsmethode im Fall des Verfassungskonvents vgl. z. B. Göler 2006. Bei beiden Konventen gilt das Ideal der Deliberation als grundsätzlich erreicht, es wird jedoch in der jeweiligen Schlussphase vom traditionelleren „bargaining“ und vom Außendruck durch die Regierungen überlagert.

mittragen zu wollen, wenn in der Präambel „religiös“ vorkäme. Der schließlich erreichte Kompromiss umgeht das Problem, indem er „religieux“ durch „spirituel“ ersetzt (sowie „culturel“ durch „moral“).⁵ Der fragliche Passus der Charta-Präambel lautet in der verabschiedeten Version:

„In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen,...“ (Hervorhebung durch den Autor).

Allerdings findet sich die Wendung „geistig-religiös“ nur im deutschen Text. In den anderen Textfassungen ist nur vom „geistigen und sittlichen Erbe“ die Rede, so etwa im französischen „patrimoine spirituel et moral“. Nun ist „spirituel“ semantisch uneindeutig und schließt der Bedeutung nach „religiös“ weder explizit ein noch implizit aus. Die religionsfreundliche, interpretierende Übersetzung gibt es aber nur in der deutschen Fassung (vgl. Borowsky 2001, 285f.). Hinzuweisen ist außerdem auf den Kontext dieser Formulierung. Bereits in der Grundrechtecharta ist das geistig-sittliche(-religiöse) Erbe Europas selbst nicht der unmittelbare Bezugspunkt der Union, sondern es sind die „unteilbaren und universellen Werte“, die dann im Einzelnen noch benannt werden. Die Relation zwischen den europäischen Werten und dem kulturellen Erbe sollte im Verfassungsvertrag eine noch größere Rolle spielen.

2.2. Der EU-Reformkonvent und die Präambel des EU-Verfassungsvertrags

Zunächst einmal war es nach dieser Vorgeschichte nicht verwunderlich, dass die Debatte während des EU-Reformkonvents (2002-2003) eine Neuauflage erlebte. Die Bezeichnung des zu erzielenden Reformwerks als „Verfassung“ bedeutete zudem eine erhebliche symbolische Aufwertung. Die Beratungen über das Selbstverständnis der Union, die sich schließlich, aber nicht ausschließlich an der Präambel festmachten, standen noch deutlicher im Zeichen einer Suche nach einem europäischen Narrativ, das sowohl einigend als auch grundsätzlich-programmatisch wirken konnte. Daher fanden auch die Bezugnahmen auf die Werte der Union gesteigerte Aufmerksamkeit und einen systematisch höheren Rang: Das Label „Wertegemeinschaft“ wurde zu einer zentralen Selbstbestimmung der Union.

Die Auseinandersetzung über das Verhältnis zur Religion verteilte sich auf mehrere Ansatzpunkte und folgte unterschiedlichen Konfliktlinien. Erstens sollten im Titel I der Verfassung die „Werte der Union“ festgeschrieben werden, und in diesem Zusammenhang standen auch erneut die Traditionen zur Verhandlung, in denen diese Werte zu sehen seien; zweitens stand im Raum, der Verfassung einen „Gottesbezug“, etwa nach dem Muster des deutschen Grundgesetzes

⁵ Damit folgt die Grundrechtecharta der Satzung des Europarats, die ebenfalls die Wendung „spiritual and moral“ enthält.

„In Verantwortung vor Gott und den Menschen“, in der Präambel voranzustellen; drittens ging es erneut um eine Erwähnung des Christentums (und evtl. weiterer religiöser Traditionen) als Bestandteil des europäischen kulturellen Erbes.

Aus strategischen Gründen hat das Konventspräsidium die heikle Präambel hinten gestellt und die Beratungen über den Verfassungstext vorgezogen. So kam es, dass zunächst die Werte der Union debattiert wurden. Die beiden Themen Werte und Religion kamen daher in engem diskursivem Zusammenhang auf die Tagesordnung, denn bei den Beratungen über die Werte ging es bald auch um jene Traditionen, in denen diese Werte stünden. Man konnte sich aber darauf einigen, beide Themen getrennt zu beraten, um den Verfassungstext von Ausführungen grundlegender Art über Werte- und historische Bezüge frei zu halten und diese in der Präambel zu behandeln. Als „Werte der Union“ wurden schließlich festgehalten:

„Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte; diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nichtdiskriminierung auszeichnet.“
(Verfassungsentwurf, Artikel I-2; Läufer 2004, 24)⁶

Auf die Werte der Union soll hier wenigstens kurz eingegangen werden. An der Werteliste fällt zum einen auf, dass im ersten Satz die Bindung an wesentliche Grundlagen einer modernen Demokratie nach westlichem Verständnis proklamiert wird und damit an Werte, die mindestens dem Anspruch nach als universelle Werte gelten.⁷ Im zweiten Satz tauchen in einer etwas gewundenen Formulierung vor allem solche Werte auf, die als „Differenzwerte“ verstanden werden können: Sie setzen nicht nur die Erfahrung eines gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralismus voraus, sondern bekennen sich zu Pluralismus als einem Wert. Anders gesagt, rechnen Differenzwerte wie Toleranz, Anerkennung von Pluralismus und Nichtdiskriminierung mit Konflikten über Wertüberzeugungen, für deren Bewältigung und produktive Bearbeitung sie die entscheidenden Werthaltungen formulieren. Sie können daher auch als „Metawerte“ bezeichnet werden, also als Werte für den Umgang mit Wertdifferenzen (vgl. auch Joas/Mandry 2005).

6 Im Endtext des Verfassungsvertrags wurde die Formulierung nur leicht geändert: Minderheitenrechte und die Gleichheit von Frauen und Männern wurden explizit eingefügt (vgl. Läufer 2007, 34).

7 Die Selbstbindung der Union an bestimmte Werte hat einen Vorgänger in Art. 6 Abs. 1 des Vertrags zur Gründung der Europäischen Union (EUV), in dem es heißt: „Die Union beruht auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit; diese Grundsätze sind allen Mitgliedstaaten gemeinsam.“ Neben der inhaltlichen Erweiterung ist vor allem der Übergang von „Grundsätzen“ zu „Werten“ bemerkenswert; vgl. dazu Mandry 2008, Kap.3.

Was die Präambel betrifft, so sah ein erster Entwurf zwar den bejahenden Rekurs auf Vernunft, Humanismus und Aufklärung vor, aber keinerlei Bezug auf religiöses Erbe oder gar bestimmte Religionen. Dass ein Gottesbezug der Präambel, wie ihn viele europäische Verfassungen kennen (vgl. Weiler 2004, 43–47; d' Onorio 2006), in welcher Form auch immer, nicht konsensfähig sein würde, wurde schnell deutlich. Die Diskussion konzentrierte sich folglich auf das Erwähnen oder Nichterwähnen des Christentums oder mehrerer Religionen unter den Traditionen, in denen die Werte der Union zu sehen sind. Da die einen sich davon provoziert fühlten, dass der Vorentwurf verschiedene Traditionen explizit nannte, aber jegliche Religionen mit Stillschweigen belegte, die anderen aber die Forderung nach Erwähnen einer bestimmten Religion, nämlich des Christentums, unerträglich fanden, wurde die Debatte von beiden Seiten relativ scharf geführt.

Die eingebrachten Vorschläge reichten vom Einfügen des Christentums (aber keinen weiteren Religionen) als kultureller Wurzel, über eine Reihung religiöser Traditionen unter Hervorhebung des Christentums bis hin zum Verweis auf das „jüdisch-christliche“ Erbe. Den Befürwortern ging es zum einen um die Anerkennung der historischen Realität, zum anderen darum, dass religiöse Überzeugungen nicht zur Vergangenheit gehören, sondern auch gegenwärtig wirksam sind. Die Opponenten argumentierten vor allem mit der Problematik, die in der alleinigen Erwähnung des Christentums oder dem Herausheben seiner Rolle liege. Juden und Muslime müssten sich zurückgesetzt und marginalisiert vorkommen. Zudem könne jeder Verweis auf christliche oder auch jüdisch-christliche Wurzeln als Hindernis für den EU-Beitritt der Türkei aufgefasst werden. Zwischen den Anhängern und Gegnern des Religionsbezugs waren vermittelnde Formulierungen lange nicht konsensfähig. Nicht einmal ein explizit pluralistischer Vorschlag nach dem Vorbild der neuen polnischen Verfassung, der von der EVP-Fraktion und weiteren Befürwortern eingebracht wurde, war zustimmungsfähig:

„Believing that united Europe will ever base on fundamental values, [...] which are values of those who believe in God as the source of truth, justice, good, and beauty, and of those who do not share such a belief, but respect these universal values arising from other sources, [...]“ (Brok/Szájer/Teufel 2003, vgl. Normann 2005, 68)

Die Hartnäckigkeit, mit der beide Seiten die Auseinandersetzung führten, macht deutlich, dass die Präambel des Verfassungsvertrags nicht als pure Rhetorik oder als reines Schmuckelement ohne weiter gehende Bedeutung aufgefasst wurde. Vielmehr zeigt die Ernsthaftigkeit, mit der insgesamt die Präambelformulierungen (und nicht nur das Religionsthema) beraten wurden, dass um das „Eingangstor zur Verfassung“, also um eine „Leseanleitung“ gerungen wurde, in der die wesentlichen Bezugsgrößen des europäischen Selbstverständnisses, mithin die Leitplanken der Identität der EU als eines Gemeinwesens in symbolischer Ver-

dichtung enthalten sein sollten.⁸ Es ging hier nicht in erster Linie um eine trefende juristische Formel, sondern um eine Selbstdeutung, und damit um die Artikulation jener kulturellen, politischen und sittlichen Faktoren, die nicht nur Europa bislang geprägt haben, sondern die es nach der Vorstellung der Konventmitglieder vor allem weiterhin prägen sollten. Der Pluralismus in der Frage von Religion und Gemeinwesen erwies sich in der Konventssituation jedoch als zu anspruchsvoll. Die Bezugnahme auf „Religion“ zeigte sich als ein Streitpunkt, bei dem für viele das säkulare Verständnis des Gemeinwesens grundsätzlich auf dem Spiel stand und ein Ausgleich kaum möglich schien. So konnte nur die Lösung gewählt werden, alle konkreteren Benennungen aus der Präambel zu streichen, also auch „Aufklärung“ und „griechische und römische Zivilisation“. Immerhin rang man sich dazu durch, die europäischen Traditionen nicht allein als vergangene Bestände anzusprechen, sondern als lebendige Größen. Die schließlich gefundene Kompromissformel lautet nur noch: „Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind [...]“⁹

2.3. Die Akteure der Kontroverse im Konvent und in seinem Umfeld

Innerhalb der Akteure der Konventsdebatten lassen sich zwei große Gruppen ausmachen. Parteipolitisch betrachtet gehörten die Befürworter auf dem Konvent vor allem, aber nicht nur, der EVP an, während sich die Gegner vor allem in den Reihen der Sozialisten fanden. Ein Religionsbezug wurde u.a. von den Vertretern Deutschlands, Italiens, Maltas, Polens befürwortet und insbesondere Frankreich, Belgien und Dänemark lehnten ihn entschieden ab. Freilich darf nicht übersehen werden, dass die Fronten nicht gerade verliefen. Zustimmung und Widerspruch organisierten sich im Einzelnen unterschiedlich, je nach dem konkreten Vorschlag, einen Bezug auf „Religion“ oder gar auf Gott vorzunehmen. So war die Türkei beispielsweise nicht grundsätzlich gegen einen „Gottesbezug“ in der Präambel, aber klar gegen eine Erwähnung des „jüdisch-christlichen Erbes“ eingestellt (vgl. Altmeier 2004, 106). Die Motive und Argumente der Befürworter wie der Gegner sind zudem unterschiedlich. In ihnen spiegeln sich die verschiedenen kollektiven - nationalen - historischen Erfahrungen wieder. Besonders augenscheinlich wird dies an den Argumenten von Konventsmitgliedern aus mittel- und osteuropäischen Mitgliedstaaten. Europa ist für sie nicht nur ein politisches „Projekt“. Weit über das Politische hinausgehend

-
- 8 Häberle (1982) unterscheidet an Verfassungspräambeln rechtliche, kulturelle und identifikatorische Aussageebenen und Funktionen. Vgl. auch Schambeck 2007, 633.
- 9 CONV 850/03, Präambel, 2. Erwägungsgrund (enthalten in Giering 2003). Der von den Regierungen unterzeichnete Verfassungsvertrag hat diese Präambelformulierung schließlich wieder verknüpft zu „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas [...]“.

sehen sie Europa selbst als eine wertbesetzte Idee, deren impulsgebende Attraktivität sie auf das Entstehen des Europagedankens selbst zurückführen, mit dem religiös-spirituelle Elemente untrennbar verbunden seien. Für die mittel- und osteuropäischen Beitrittsländer lag gerade hierin etwas Wesentliches, das sie mit der „Rückkehr nach Europa“ anstrebten: nämlich wieder zu einem „gemeinsamen europäischen Erbe“ Zugang zu haben und damit auch wieder die unter dem Kommunismus verfemte Religion leben zu können (Szájér 2003, vgl. Kovacs 2003/2004). Das öffentliche Sprechen-können über religiöse Überzeugungen und die öffentliche Anerkennung des Beitrags religiöser Traditionen zu den europäischen Werten ist für sie eine Gestalt von politisch-gesellschaftlicher Freiheit und erscheint selbst als eine Realisierung der europäischen Werte.

Auf der anderen Seite gab es nur wenige alternative Vorschläge für die „Quellen“ der europäischen Werte. Sie fanden auf dem Konvent insgesamt gesehen wenig Anklang, sicher auch weil sie die Werte der Union einseitig für eine bestimmte Tradition, nämlich den „anti-faschistischen“ und „anti-totalitären“ Kampf reklamierten.¹⁰ Deutlich wird daran jedoch, dass es – hier freilich polemisch zugespitzte – andere Erzählungen dessen gibt, „wie Europa wurde, was es ist“.

Die Konventsdebatten fanden zwar in einem eigenständigen diskursiven Kontext statt, aber doch nicht isoliert von der sehr viel breiteren gesellschaftlichen Debatte. Es ist im Gegenteil geradezu ein Verdienst der beiden Konvente, mit den „Präambelkontroversen“ eine der umfangreichsten europäischen Debatten über die Werte und das Wesen der Union angefeuert zu haben. Außerhalb des Konvents gab viele Organisationen und Gruppierungen, die sich mit Stellungnahmen an der Debatte beteiligten, Einfluss zu nehmen suchten und in vielfältiger Weise mit den Konventsmitgliedern und deren Umfeld vernetzt waren. Unter den Akteuren sind hier in erster Linie die katholische Kirche und die weiteren christlichen Kirchen in Europa zu nennen. Sowohl Papst Johannes Paul II. als auch viele nationale Bischofs- und Kirchenkonferenzen sprachen sich für einen religiösen Bezug in der Verfassungspräambel aus. Auf der Europa-Ebene setzten sich die Kirchen über ihre Europa-Organisationen dafür ein. Vor allem die katholische COMECE und die (protestantisch-freikirchlich-orthodoxe) KEK entfalteten eine umfangreiche, teilweise konzertierte Mobilisierungskampagne für einen Transzendenzbezug und die Erwähnung des Christentums.¹¹ Weninger spricht von einer „akkordierten Strategie“ der Kirchen und Konfessionen, die ein „in dieser Form noch niemals gekanntes Lobbying seitens der kirchlichen

10 Z. B. Floch (2003) und Kaufmann (2003, 1f.). Die italienischen Sozialisten Berès und di Rupo (2003) wollten die Trennung von Kirchen und Staaten zu den europäischen Werten zählen.

11 Zu Geschichte und Strukturen christlicher Vertretungen bei der EU vgl. Schnabel 2007. Massignon (2002) und Weninger (2007, 147–178) informieren auch über die übrigen religiösen und die nicht-religiösen Organisationen.

Verantwortungsträger“ (2007, 185) zustande brachte. Sie warben massiv und auf verschiedenen Ebenen sowohl für einen Transzendenzbezug der Verfassung als auch für die Erwähnung des Christentums bzw. eines „jüdisch-christlichen Erbes“ in der Präambel. Diese Kampagne war insofern erfolgreich, als es erstens gelang, das Thema über einen relativ langen Zeitraum in den Medien und im Europadiskurs zu halten; zweitens, weil sich tatsächlich eine größere Anzahl an öffentlichen Befürwortern und Politikern gewinnen ließ, und drittens weil wenigstens einige Vertreter des Judentums und des Islam mindestens einen Teil des Anliegens unterstützen, nämlich die Aufnahme eines Gottes- oder Transzendenzbezuges.¹²

Freilich sollte der innerchristliche und innerkirchliche Pluralismus nicht ausgeblendet werden. Es gab christliche und kirchliche Stimmen, die zu beiden Themen eher zurückhaltend oder sogar ablehnend waren. Sie befürworteten aus theologischen oder politischen Gründen das Prinzip der Laizität oder sie fürchteten einen zu massiven katholischen Einfluss auf die europäischen Institutionen (vgl. Clergerie 2004, 744f.; Riva 2005). So trat beispielsweise ein Manifest von vor allem französischen kirchlichen „Basisgruppen“ für Laizität als europäischen Wert ein und wandte sich gegen den „Partikularismus ‚christlicher Werte‘“ (L'observatoire chrétien de la laïcité 2003: §1; vgl. Which Europe at the beginning of the Millenium? 2007). Ein Forum muslimischer Studentenorganisationen forderte zwar einerseits die Anerkennung des muslimischen Beitrags zur europäischen Kultur, optierte aber andererseits für einen „Säkularismus“ öffentlicher Institutionen, der die Vielfalt der religiöser Traditionen der Religionen anerkennt und befördert (Forum of European Muslim Youth and Student Organisations (FEMYSO) Mai 2003). Diese Stimmen waren in ihrem Einfluss nicht nur aufgrund ihrer geringen Größe beschränkt, sondern auch weil sie sich diskursiv kaum von humanistischen Positionen abgrenzen konnten. Unter den organisierten nichtkirchlichen Gegnern eines Transzendenzbezuges wie einer Erwähnung irgendwelcher religiöser Traditionen außerhalb des Konvents ist besonders die „Europäische Humanistische Föderation“ zu nennen (vgl. Weninger 2007, 195–197).

Das Argument der Säkularität oder der weltanschaulichen Neutralität der Union lässt selbst ein stark wertbezogenes Verständnis des öffentlichen Gemeinwesens erkennen, das seinerseits mit bestimmten Erfahrungen und einem eigenen europäischen Narrativ verbunden ist. Selbst die Ablehnung einer an die polnische Verfassung angelehnten, pluralistischen Formel von Seiten der politischen Linken - man könne „die Menschen in der Union nicht in zwei Kategorien teilen, in Gläubige und Ungläubige“ oder „Europa auf religiöse Glaubensfor-

12 In Deutschland sprach sich z. B. die Vorsitzende des Zentralrats der Juden für einen Gottesbezug aus (Pressemeldung der EKD 2003); im Konvent unterstützte dies die Türkei. Insgesamt scheint es jedoch nur wenige Stellungnahmen von jüdischer und muslimischer Seite gegeben zu haben (Weninger 2007, 193–195).

meln“ verpflichten (Kaufmann 2003, 1) - lässt sich als eine wertbezogene Position erkennen, die im öffentlichen Bereich gänzlich auf die Kategorie des Religiösen verzichten zu sollen meint. Der Hinweis auf die Religions-, Gewissens- und Glaubensfreiheit, die durch die Grundrechtecharta als Teil des Verfassungsvertrages garantiert werde und damit nach Meinung der Gegner eines Religionsbezuges das Anliegen der „Religionsanhänger“ abdecke, ist außerdem als ein anders akzentuiertes Verständnis von Religionsfreiheit zu deuten. Es betont eher die gleiche Freiheit von Religion als die öffentlich garantierte Freiheit zur Religion, welche die Befürworter aus den Beitrittsstaaten vor Augen haben. Hinter den beiden grundsätzlichen Haltungen zur Religionsthematik, die in den Präambelkontroversen aufeinander prallen, lassen sich unschwer die verschiedenen kollektiven Erfahrungen, etwa in West- und Osteuropa, ausmachen. Diese Erfahrungen sind in enger Weise mit den jeweiligen institutionellen Regelungen verbunden, die konkret die als wertbesetzt erfahrenen Grundsätze - wie der Religionsfreiheit - in die politische und rechtliche Wirklichkeit umsetzen. Da Erfahrungen innerhalb der von diesen umschriebenen Lebenswelten gemacht werden und Erfahrungen mit diesen Institutionen sind, können sie selbst zu Werten werden.

Für die Position in den kontroversen Fragen des Religionsbezuges der EU-Verfassung ist, so die Folgerung aus diesen Überlegungen, nicht nur der weltanschauliche, religiöse oder konfessionelle Hintergrund entscheidend. Sowohl der Pluralismus innerhalb des religiösen Feldes und innerhalb der christlichen Konfessionen als auch zwischen den west- und osteuropäischen Herkunftskontexten lenken den Blick auf die Erfahrungen mit Religion und Öffentlichkeit bzw. Politik, die hinter diesen Positionen stehen. Offenbar ist es für eine Position in diesen Fragestellungen nicht allein bedeutsam, ob sie von christlichen (katholischen/protestantischen), jüdischen oder muslimischen Akteuren getätigt wird, sondern viel mehr auch davon, welche Erfahrungen diese mit einer politischen und kulturellen Mehrheits- oder Minderheitsposition in ihren (nationalen) Gesellschaften und Geschichten gemacht haben. Damit geht es letztlich zwar vordergründig um das Religionsthema, eigentlich aber das Verständnis der Werte, die in der Union maßgeblich sein sollen.

2.4. Der Ausgang der Kontroverse

Interessant sind nicht nur der Verlauf der Kontroversen, ihre Konfliktlinien und Akteure, sondern auch die Mechanismen und Motive, die sie begrenzt haben und ihre Beendigung ermöglichten. Die Auseinandersetzungen waren heftig, aber begrenzt und zeichneten sich durch eine rasche Deeskalation aus, nachdem die Entscheidung schließlich gefallen war. Neben der Tatsache, dass beide Seiten Teilerfolge für sich in Anspruch nehmen konnten, bestand die „Lösung“ dar-

in, sich auf konsensfähige Werte zu einigen, die Grundlegungsfrage jedoch offen zu lassen - genauer: sie als offen festzuhalten.

Auf Seiten der christlichen Hauptakteure sind vor allem zwei Motive für die Einhegung der Kontroverse entscheidend: Sie hatten noch weitere Anliegen und sie wollten es vermeiden, eine christliche Fundamentalopposition „gegen Europa“ zu unterstützen. Auf den europapolitischen Agenden der christlichen Kirchen stand erstens nicht nur und nicht einmal in erster Linie die Präambel. Andere Dinge waren „realpolitisch“ noch wichtiger, allem voran die Übernahme von Erklärung Nr. 11 zur Schlussakte des Amsterdamer Vertrages zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften in den Verfassungsvertrag (als Artikel I-52) und das Festhalten eines „strukturierten Dialogs“ mit ihnen. Zu ihren erklärten Zielen gehörten außerdem die verbindliche Aufnahme der Grundrechtecharta und damit der Religionsfreiheit in die Verfassung sowie schließlich das Festschreiben von Nachhaltigkeit und Armutsbekämpfung als Zielen der Unionspolitik (vgl. Sekretariat der COMECE 2002). Diese Ziele können im Wesentlichen als erreicht gelten, sie haben selbst in der veränderten Situation des Vertrags von Lissabon Bestand. Dass sie nicht mit der gleichen Verve in der Öffentlichkeit betrieben - bzw. öffentlich wahrgenommen - wurden, liegt vermutlich auch in der Natur dieser Anliegen, die zudem weitaus weniger umstritten waren.¹³ Umso aufschlussreicher ist daher zweitens die offenkundige Irenik in der Erklärung der COMECE, als das Scheitern von Gottesbezug und Erwähnen des Christentums in der Präambel feststand. Als Fazit zur Präambelfrage heißt es dort: „Der Verfassungsvertrag ist von den spezifischen Traditionen, die Europa formen, inspiriert und bezieht sich damit eindeutig auf das Zentrum dieser Tradition, welches das Christentum ist.“ (Sekretariat der COMECE 2005:15). Sicherlich steht die kirchliche Vertretungsagentur auch unter der Anforderung, die eigene Arbeit als erfolgreich darzustellen. Darüber hinaus ist diese Strategie, einen Bezug der Verfassung zum Christentum zu erkennen, obwohl gerade dieses Anliegen gescheitert ist, der Versuch, den innerkirchlichen Adressaten trotz oder gerade in dieser Situation die Union nahe zu bringen. Dieses Ziel, für eine Identifikation mit der Union unter Christen zu werben, obwohl das „christliche Erbe“ nicht ausdrücklich genannt wird, ist als Konsequenz aus einem grundsätzlichen Interesse an einer das Nationale überwindenden, Ost- und Westeuropa verbindenden europäischen Einigung zu verstehen.

Dass das Religionsthema im Kontext einer Verfassung für die Europäische Union einen solchen mobilisierenden Effekt zeitigen konnte, erklärt sich nicht allein aus dem Interesse von Religionsgemeinschaften daran und aus deren Ein-

13 Mit Schlesinger und Foret (2006) in der Präambeldebatte ein Manöver der Kirchen zu sehen, um von der Übernahme der Amsterdamer Kirchenerklärung abzulenken, geht fehl, denn Art. I-52 ist für die Kirchen weder derart wichtig, noch war er in so hohem Maße strittig, dass dies einleuchten würde. Clergerie (2004, 744) wertet Art. I-52 als Kompensation für das Nichteinflügen des Christentum-Hinweises in die Präambel.

fluss, sondern auch daraus, dass eine mediale und öffentliche Resonanz dafür vorhanden war. Die Thematik ist für die politische Identität Europas und für die nationalen Identitäten in zentraler Weise relevant. Denn zum einen verunsichert die europäische politische Integration das nationale politische Selbstverständnis der Mitgliedstaaten. Werden die Nationen gegenüber der Union an Bedeutung verlieren, ihr sogar nachgeordnet sein? Der staatsanalog klingende Verfassungstitel für das EU-Reformdokument hat dazu einiges beigetragen. Zum anderen stellt die Grundsatzfrage, ob es in einem säkularen und weltanschaulich neutralen politischen Gemeinwesen statthaft ist, affirmativ auf Religion Bezug zu nehmen, selbst nur einen Oberton der Debatte dar. Darunter liegt die seit längerem schwelende Identitätsfrage in einem weiter reichenden Sinne. In Europa berührt die Frage nach dem Wesen von „Staatlichkeit“ oder von politischer Gemeinwesen immer die Frage nach der Religion bzw. Kirche, weil sich das Staatsverständnis historisch mit bzw. gegen Kirchen herausgebildet hat. Auch bei den beiden europäischen Konventen wurde spürbar, dass ein grundsätzlicher Dissens in mannigfacher Varianz vorhanden war, nämlich ob die moderne Geschichte Europas - der europäischen Staaten - als eine Emanzipationsgeschichte (des Staates bzw. der Gesellschaft von der Religion) oder als eine Repressionsgeschichte (der Religion durch den Staat bzw. die Politik) zu lesen sei. Dieser Gegensatz unterliegt selbst noch einmal den beiden Verständnissen politischer Identität: Richtet sich die Identität legitimer Weise an den Grundsätzen der Verfassung eines modernen demokratischen Staates aus, dann, so will es die eine Lesart, gibt es keinen Raum für eine Affirmation partikulärer weltanschaulicher und religiöser Überzeugungen. Oder wurzelt die Identität in kulturellen Gemeinsamkeiten, zu denen eben auch ein „religiöses Erbe“ und eine Religionsgeschichte zählen? Hier kommen zwei Identitätsbegriffe zum Einsatz, nämlich der Unterschied zwischen politischer Identität und kultureller Identität, der begrifflich-analytisch separiert werden können, in der Debatte jedoch eng vermischt wurden (vgl. Mandry 2005). In den europäischen Debatten wurde die Kontingenz und Perspektivität der nationalen Konsense und Dissense in den Lesarten kultureller Traditionen und historischer Erfahrungen erfahren und dadurch verunsichert. Die Identitätsfrage „Was hält uns Europäer zusammen?“ verband sich mit der politischen Frage „Wessen Europa ist es?“. Dabei zeigte sich, dass die Identitätsfrage nicht mehr inhaltlich-substanziell zu beantworten war, sondern mittels des Konzepts der „Werte der Union“ überwiegend formal-prozedural. Der Kunstgriff bestand darin, die (formalen) politischen Werte der Demokratie in den Mittelpunkt zu stellen, aber durch das Betonen von Toleranz- und Pluralismuswerten die (substanziellen) Differenzen über ihre Wurzeln in historischen und kulturellen Traditionen mit hereinzunehmen und diese damit anzuerkennen.

3. Identität, Werte und Religion

Auf den bereits mehrfach gefallenen Begriff der Identität der Europäischen Union ist nun noch einzugehen. Wieso kann Europa, kann die Europäische Union eine Identität haben? Im Fall von Personen verbinden sich mit der Identität Begriffe wie das individuelle Selbstverständnis der Person, ihr Selbstverhältnis sowie die grundlegenden Identifikationen, die sie lebensgeschichtlich ausprägt und die für sie wesentlich sind. Hans Blumenberg formuliert pointiert: „Ein Selbstverhältnis ist das, was man hat, wenn man danach gefragt wird.“ (Blumenberg 1997, 9)¹⁴

Die Frage nach der Identität einer politischen Gemeinschaft resultiert aus der Einsicht, dass politische Gemeinschaften wie Staaten und gar die supranationale Europäische Union Vereinigungen von Menschen sind, die so groß sind, dass sie von den Einzelnen nicht mehr überschaut werden können. Nationen werden daher als „vorgestellte Gemeinschaften“ (imagined communities) bezeichnet, weil sie für die Mitglieder - die Bürgerinnen und Bürger - nur im Modus der Vorstellung gegeben sind, sich aber insgesamt der Erfahrung eines Gruppenzusammenhalts entziehen (vgl. Anderson 1998). Mit der Identität einer sozialen Gruppe ist die Vergewisserung darüber gemeint, was für die Gruppe so wichtig ist, dass sie es für entscheidend für ihren Zusammenhalt hält. Die Identitätsmerkmale grenzen über Mitgliedschaft und Nichtmitgliedschaft ab. Die Zugehörigkeit zur vorgestellten Gemeinschaft läuft über die Identifikation mit dieser und sie muss deshalb über Charakteristiken verfügen, mit denen man sich identifizieren kann. Das können ein gemeinsamer Nationalcharakter sein, die ethnische oder kulturelle Zusammengehörigkeit, die gemeinsame Identifikation mit einer historischen Mission, mit gemeinsamen Werten, oder anderes. Die politische Identität - oder bei mehrfacher Zugehörigkeit: die politischen Identitäten - machen eine Teilidentität von Menschen aus, nämlich die als Bürger eines Staates oder eben der Europäischen Union.

Für Demokratien ist ein Zusammengehörigkeitsbewusstsein systematisch besonders bedeutsam. Wie Charles Taylor (2003) ausführt, ist dies eine Konsequenz aus dem Prinzip der Volkssouveränität. Die Demokratie beinhaltet den Gedanken der Selbstregierung. Die Bürger befinden sich sowohl in der Position der Regierten als auch der der Regierenden. Entscheidungen zwischen gegensätzlichen Ansichten und Interessen werden in demokratischen Regierungssystemen mittels politischer Mehrheitsentscheidung erzielt. Warum aber, so Taylors Frage, trägt die unterlegene Partei eine für sie nachteilige Entscheidung mit? Warum stimmt sie zu, auch Lasten mitzutragen, die sie nicht verursacht hat? Warum sehen die Bürger der Demokratie das Verteilen von Vor- und Nachteilen als „unter uns“ an und nicht als „zwischen denen und uns“? Die Antwort lautet:

¹⁴ Den Hinweis entnehme ich Kämpf 2006, 174f.

Weil in der Demokratie ein grundsätzliches Zusammengehörigkeitsbewusstsein bestehen muss, das die Anerkennung eines „Wir“ einschließt. Eine fundamentale Solidarität besteht zwischen den Bürgerinnen und Bürgern, das eben auch Abstammungsniederlagen auffängt. Zugehörigkeit und Solidarität bestehen trotz Dissenses und widerstreitender Interessen fort.

Die Frage, worin diese Zusammengehörigkeit gegründet ist, kann grundsätzlich auf zwei alternative Weisen beantwortet werden. Sie werden einander idealtypisch als „Kulturnation“ oder „Staatsnation“ entgegengesetzt.¹⁵ Im ersten Fall sieht sich ein Volk durch eine gemeinsame Kultur, Sprache und Geschichte verbunden. Der Staat ist dann der Ausdruck und die Verwirklichung einer bereits unabhängig von ihm bestehenden Gemeinsamkeit. Bei der Staatsnation ist es umgekehrt: Hier ist die Nation das, was sich unter dem Staat versammelt, zu seinen Institutionen und Regeln Zutritt, und seine Identität von der Verfassung bestimmen lässt.

Im Falle Europas führt diese Alternative allerdings zu Problemen. Es gibt keine Verfassung, keine staatliche Institution, die die Identität der Europäer bestimmen könnte. Und es ist sehr fraglich, ob es dazu je kommt, und umstritten, ob es überhaupt angestrebt werden soll. Aber auch die Kulturlösung ist problematisch. Wir gehen zwar davon aus, dass es eine europäische Kultur gibt - sie wird uns aus der Außenperspektive zugeschrieben, und wir werden ihr in Fremdheitserfahrungen gewahr - aber es ist undeutlich und umstritten, worin sie genau besteht. Jede Festlegung dessen, was die europäische Kultur ausmacht, kommt nicht darum herum, Zentrales und Marginales zu definieren (vgl. Meyer 2004, 28–32). Von kaum einer Beschreibung europäischer Kultur kann erwartet werden, dass alle Europäer sich in ihr wieder erkennen. Gerade anlässlich des christlichen Erbes Europas und dem Bejahen des Christentums als für Europa wesentlich wird dieses Problem virulent. Die Problematik betrifft im Übrigen eine Definition Europas von der Aufklärung her nicht weniger: Jede Festlegung droht in Usurpation von Deutungsmacht umzuschlagen oder mindestens als hegemoniale Anmaßung aufgefasst zu werden.

Habermas schlägt deshalb einen europäischen Verfassungspatriotismus vor. Die gesuchte Bürgersolidarität benötigt ihm zufolge keine dichte kulturelle Identitätsbasis, sondern nur eine dünne politische, nämlich das Bewusstsein, Bürger der Europäischen Union zu sein (Habermas 2004). Das bedeute vor allem, an den demokratischen Verfahren und Entscheidungen auf europäischer Ebene teilzunehmen, an Entscheidungen mitzuwirken und sie zu verantworten. Aus der politischen Partizipation, so Habermas, entsteht auch die politische Identität. Dem steht leider das europäische Demokratiedefizit entgegen. Habermas fordert

¹⁵ Münch (1998, 73–75) spricht von einer Alternative zwischen „Herkunftsgemeinschaft“ und „Willensgemeinschaft“.

konsequenterweise auch eine echte Verfassung für die Union und die strikte Demokratisierung ihrer Institutionen.

Die jüngsten europapolitischen Vorgänge haben deutlich gemacht, dass dies bis auf Weiteres nicht zu erwarten ist. Aber eine Antwort auf die Identitätsfrage gibt es seit dem Verfassungskonvent. Sie versucht ebenfalls, die problematischen substanziellen Bestimmungen einer europäischen Kultur zu umgehen und europäische politische Identität post-national aufzufassen. Die Union als Wertegemeinschaft zu verstehen und ihre wesentlichen Grundlagen als eine Bindung an Werte zu konstruieren, bedeutet sich für eine mittlere Ebene zu entscheiden, nämlich die der gemeinsamen politischen Werte. Die Auffassung der EU als Wertegemeinschaft will somit einerseits eine belangvolle Basis für die Identifikation formulieren, andererseits den strittigen Bezug auf Traditionen und Religionen vermeiden, oder besser: dezidiert offen lassen. Die Bezugnahme auf Werte erfüllt in diesem Kontext die Funktion einer Diskursbrücke, indem sie zwischen konkurrierenden und konfligierenden Überzeugungssystemen vermittelt. Dadurch übernimmt sie im pluralistischen Kontext die integrierende Funktion und nimmt damit jene Position ein, die in der vor-pluralistischen Gesellschaft der Bezugnahme auf eine religiöse Grundlage zukam. Beachtet man die diskursive Rolle dieses Wertkonzepts, so wird auch deutlich, wie die Wertesprache der gestiegenen Bedeutung gesellschaftlicher Diskurse Rechnung trägt.¹⁶ In der pluralistischen Gesellschaft können Grundsatzkonsense weitaus weniger vorausgesetzt werden als dass sie jeweils neu hergestellt und vergewissert werden müssen. Die diskursiven Vorzüge der Wertesprache bestehen darin, dass die Ebene der evaluativen Grundoptionen im Politischen adressierbar bleiben, ohne dass eine Festlegung auf eine eindeutige Begrifflichkeit erfolgen muss und ohne dass die strittigen weltanschaulichen Einbettungen dieser Wertvorstellungen in ein Gruppenethos behandelt werden müssen. Mittels der relativ vagen Wertsemantik kann eine fragile Anerkennung von Pluralismus auch auf der Ebene der fundamentalen Voraussetzungen des politischen Gemeinwesens realisiert werden, wenn auch, wie das Beispiel der Europäischen Union zeigt, nur ein pragmatisches, aber kein grundsätzliches Stillstellen von Konflikten erreicht wird.

4. Schluss: Mobilisierung von Religion in Europa

Abschließend ist auf das übergreifende Thema dieses Bandes zurückzukommen und sind die vorangegangenen Überlegungen in die Perspektive der Mobilisierung von Religion in Europa einzuordnen. Die begriffliche Offenheit dieser Per-

¹⁶ Zur theoretischen Herleitung und Entfaltung dieser Konzeption von Werten vgl. Mandry 2008, Kap. 6 und 7.

spektive erlaubt es zunächst, eine breite Palette von Zugängen zu den Vorgängen im Kontext der beiden Konvente aufzugreifen. Mobilisierung von Religion eröffnet Fragestellungen wie „wer mobilisiert wen mit was, in welcher Weise (real, symbolisch)“. Dabei wird „Religion“ einerseits mobilisiert in dem Sinne, dass politische Akteure „Religion“ in den Diskurs einspeisen - in Form von symbolischen Referenzen und identitär konnotierten Ansprüchen - und damit Zustimmung oder Gegnerschaft mobilisieren, d.h. politische Konstellationen situativ erschaffen und Diskurse beeinflussen. Dies lenkt den Blick auf die „politischen Unternehmer“, die sich der symbolischen Ressource „Religion“ bedienen, und die dabei ablaufenden Mechanismen. Andererseits wird „Religion“ im Sinne einer Selbstbeschreibung oder einer subjektiv anerkannten Wertgröße durch Vorgänge auf der politischen Bühne erst hervorgerufen: Bindung an „Religion“ wird geweckt, erinnert und modifiziert. Für beide Aspekte ist es wichtig zu sehen, dass sowohl auf der Akteurebene wie auf der Ebene der diskursiven Referenzen die Polarität von Religion/Säkularität entscheidend ist. Der Mobilisierungseffekt würde anders und vermutlich geringer ausfallen, wenn nicht eine Gegnerschaft zwischen beiden Feldern konstruiert und eingesetzt würde. Damit wird Mobilisierung von Religion noch in einem weiteren Sinne erkennbar, nämlich als Vereindeutigung in einem diffusen Bereich von spirituellen, religiösen, transzendenten, kirchlichen, weltanschaulichen und sonstigen Bindungen, die die glatte Polarität zwischen religiös und säkular ansonsten lebensweltlich unterlaufen. Die Akteure lösen einen Identifikationsprozess aus, der sowohl sie selbst als auch das Umfeld der zunächst unbeteiligten Dritten erfasst.

Die theoretische Verortung kann hier nur andeutungsweise erfolgen. Der Ansatz der Ressourcenmobilisierung (vgl. McCarthy & Zald [1977] 1987) aus der Theorie der sozialen Bewegungen erhellt den Charakter einer sozialen Bewegung bei den Befürwortern wie den Gegnern des Religionsbezugs in der EU-Verfassung, mit lockerer Organisation und nur punktueller Kooperation. Die Kirchen bzw. kirchlichen Leitungsorgane als Hauptakteure verfügen über die Ressourcen, um eine solche politische und öffentliche Debatte zu bedienen und mitzugestalten. Sie verfügen über professionelles Personal, finanzielle Mittel, ideelles Ansehen (Deutungsautorität) und das erforderliche Know-how. Entscheidend dürfte jedoch sein, wie es ihnen gelingt, Verbündete zu aktivieren und Einfluss auf neutrale dritte Parteien zu gewinnen. Hier sind auf beiden Seiten, sowohl bei den Befürwortern als auch den entschiedenen Gegnern, Lerneffekte zwischen den beiden Präambelkontroversen zu erkennen. Allerdings haben die Kirchen diese Ressourcen auch bei anderen Themen zur Verfügung, wobei sie jedoch nicht im selben Maße reüssieren, schon gar nicht auf europäischer Ebene. Der Einsatz weiterer Akteure, allen voran der politischen Parteien und der Regierungen, darf daher nicht unterschätzt werden, wenn das Ausmaß der Mobilisierung erklärt werden soll. Hier besteht weiterer Forschungsbedarf.

Der Blick auf die Mobilisierungsressourcen kann jedoch weder die Breite noch die Länge der öffentlichen Debatte über europäische Identität und Religion plausibel machen. Dies wird nur verständlich, wenn das mobilisierende Potenzial des Religionsthemas selbst veranschlagt wird, d.h. wenn das Verhältnis zwischen (politischer) Identität und Religion reflektiert wird. Politische Mobilisierung bedarf eines kollektiven Selbstverständnisses (als Voraussetzung der Handlungsfähigkeit), das sich wiederum auf die diskursive Konstruktion von Identität und Kontinuität stützt (vgl. Jenkins & Form 2005, 339–341; Zald 2000). Es ist doch erstaunlich, dass ausgerechnet die Fragen eines Gottesbezugs und der Erwähnung des Christentums in der EU-Verfassung ein solches Echo finden. Will man dies nicht mit der bedauerlichen Manipulierbarkeit unaufgeklärter Massen abtun, stellt sich die Frage nach diffuseren Formen der Religiosität oder der Ansprechbarkeit auf die religiöse Thematik in Europa. Grace Davie hat auf die uneindeutigeren und komplexeren Formen aufmerksam gemacht, wie in den europäischen (unterschiedlich weitgehend) entkirchlichten Gesellschaften eine affektive und identitäre Verbundenheit mit Religion und religiösen Institutionen erhalten ist, die über die zweiwertige Alternative entweder religiös oder nicht-religiös, entweder Kirchenmitglied oder nicht, hinausgeht.¹⁷ Insbesondere das Konzept der „vicarious religion“ scheint in unserem Zusammenhang anschlussfähig. Davie fasst damit das Phänomen, dass eine Wertbindung an traditionelle Religion, ihre Gebäude, Symbole oder Institutionen, auch dann fortbestehen kann, wenn eine persönliche religiöse Überzeugung nicht mehr vorhanden ist. Die meistens stillschweigende und implizite „schwache“ Zugehörigkeit kann bei bestimmten Gelegenheiten explizit werden und in kollektive Handlung umschlagen. „Stellvertretend“ ist diese Religiosität, weil auch ohne eigene religiöse Haltung die Religion irgendwie für „gut“ und für wichtig gehalten wird – es wird geschätzt, dass es sie gibt (vgl. Davie 2007, 140–143; Davie 2006). Vicarious religion scheint ein Konzept zu sein, das die temporäre, punktuelle Mobilisierbarkeit von Bevölkerungsteilen plausibel macht, wenn bestimmte Vorgänge in der Öffentlichkeit deren tiefverwurzelte Identifikationen herausfordern und in diesem Zusammenhang auch religionsbezogene Aspekte abrufen. In unserem Kontext kann es etwa die Erinnerung an religiöse Traditionen und Errungenschaften gewesen sein, deren Bedeutung festzuhalten als wertvoll verspürt wurde, oder auch eine Art Widerstand gegen eine säkulare Vereindeutigung des politischen Gemeinwesens aus einem ungebrochenen Modernitätsglauben heraus. Die religiösen bzw. christlichen Wurzeln europäischer Werte hätten dann etwa als Chiffre für ein Gemeinschaftsideal und ein Gesellschaftsbild gestanden, die grundsätzliche Solidarität gegenüber dem Individualismus festhalten wollen.

17 Diese Formen von Religiosität, die mit schwacher und temporärer Loyalität verbunden sind und die David Voas (2008) als „fuzzy fidelity“ bezeichnet, finden gegenwärtig verstärktes wissenschaftliches Interesse (vgl. Davie 2007, 115f).

Auch aus diesen Überlegungen ergibt sich wieder, dass es mit dem Streit über die Bedeutung der Religion in der Verfassung Europas letztlich um das Ethos der europäischen Demokratie geht. Die Auseinandersetzungen über Religion und Werte zeigen das politische Ethos Europas auf der aktuellen Höhe seiner Fähigkeit, mit Pluralität und Diversität seiner Traditionen in konstruktiver Weise umzugehen, und sie machen deutlich, dass diese Auseinandersetzungen nicht wertfrei geführt werden können.