

§ 16 Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft

Hans Joas und Christof Mandry

- A. Einleitung
- B. Zur Begrifflichkeit
 - I. Der Kulturbegriff in „Kulturgemeinschaft“
 - II. Der Begriff des Werts in „Wertegemeinschaft“
 - III. Zum Begriff „Wertegemeinschaft Europa“
- C. Konturen einer europäischen Kultur- und Wertegemeinschaft
 - I. Tiefenstrukturen der Kultur Europas
 - II. Werte Europas
 - III. Partikulare Kulturwerte und Werteuniversalismus
- D. Schluß: Wertdifferenzen und politische Identität
- E. Literatur

A. Einleitung

Sobald man über die gängige Rede von Europa als einer Kultur- und Wertegemeinschaft genauer nachdenkt, stößt man auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Diese hängen damit zusammen, daß das Wort „Kultur“ ein breites Bedeutungsspektrum hat und daß die Berufung auf „Wertegemeinschaft“ ambivalente Assoziationen auslöst. Welche Kultur ist gemeint, wenn die europäische Kultur beschworen wird – die Hochkultur von Theater, Musik und Bildender Kunst oder die internationalisierte Populärkultur aus Vorabendserien, Markenprodukten und Musikstilen vom Techno über Hiphop bis Rap? Oder eher so etwas wie die europäische Rechtskultur und die basale Gesellschaftsform mit ihrem spezifischen Zueinander von Individuum und Gemeinschaft und einer ausgeprägten, eben europäischen Zivilität? Bei allen diesen Beispielen ist zweifelhaft, inwiefern sie dazu geeignet sind, eine europäische Kulturgemeinschaft zu beschreiben. Denn diese Vorstellung scheint doch zu implizieren, daß eine bestimmte Menge an kulturellen Bestandteilen zu identifizieren ist, die „Europa“ innerlich auszeichnet und zugleich in seiner Eigenart nach außen abgrenzt. Aber so wie die Populärkultur bereits weitgehend internationalisiert ist und ihre

Vorbilder und Stilprägungen grundsätzlich von überallher bezieht, vorwiegend jedoch aus den USA und aus Fernost, so ist andererseits die „Hochkultur“ seit dem Zeitalter der Nationalstaaten weitgehend national ausgerichtet. Spiegeln sich in diesen Hochkulturen nicht mindestens ebenso viele Gemeinsamkeiten wie Unterschiede, ja auch innereuropäische Abgrenzungen, weil die nationale Selbstbehauptung historisch auch mit den Mitteln der Kultur ausgeglichen wurde?

Ähnliches gilt für die Vorstellung einer Wertegemeinschaft Europa. Welche Werte sollen es sein, die Europa charakterisieren, und wo haben sie ihre Realität, wenn sie mehr als eine rhetorische Floskel sein sollen? Ist Europa nicht historisch viel stärker von Unwert- und Unrechtserfahrungen gekennzeichnet und hat sich nicht erst nach 1945 (und nach 1989) die Mehrheit der Länder Europas zu „westlichen Werten“ wie Demokratie, Toleranz und Menschenrechten bekannt – zu Werten, die sich als universalistisch verstehen und keineswegs europäisches Proprium sind, sondern beispielsweise auch in den USA die gesellschaftliche und politische Kultur prägen. Andererseits kann die Rhetorik der Wertegemeinschaft durchaus zum Argwohn Anlaß geben, daß damit bestimmte ideologische Vorstellungen von dem, was Europa ausmacht, festgeschrieben werden sollen, in der mehr oder weniger offenkundigen Absicht, damit andere vom „Projekt Europa“ auszuschließen oder ihnen die legitime Identifizierung mit Europa abzusprechen. Tendiert die Forderung nach gemeinsamen Werten nicht prinzipiell zu einem antipluralistischen Politik- und Gesellschaftsbild mit der Konsequenz, daß anderen Wertsystemen, Weltanschauungen oder Religionen ein bestenfalls zweitklassiger Stellenwert zuerkannt wird? Zudem ist es fraglich, ob moderne pluralistische Gesellschaften überhaupt ihre Integration zu einer politischen Einheit erfolgreich auf einem allen gemeinsamen Bezug auf – letztlich doch immer strittige – Werte aufbauen können.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „Europa“ in allen Facetten dieses Gegenstands muß einschließen, auch einen kritischen Begriff von Europa als Kultur- und Wertegemeinschaft zu gewinnen. Denn Europa ist nicht nur eine historisch-geographische und politisch-rechtliche Gegebenheit, sondern mindestens ebenso sehr eine politische und kulturelle Vision, die auf gegenwärtiges und künftiges politisches und rechtliches Gestalten ausgreift. Ein wissenschaftliches Verständnis von Europa zu gewinnen impliziert daher, auf die Vorstellungen einzugehen, die die kulturellen Grundlagen wie auch die normativen Leitbilder seiner politischen Dynamik formulieren und unter denen die Vorstellung, Europa bilde eine Kultur- und Wertegemeinschaft (oder solle sie bilden), einen wichtigen Platz einnimmt. Da diese Vorstellung aber sowohl begrifflich ungeklärt sowie inhaltlich häufig unausgewiesen als auch – als normativ gehaltvolle Vorstellung – politisch keineswegs „harmlos“ ist, besteht die wissenschaftliche Aufgabenstellung darin, einen reflektierten Begriff zu gewinnen, der auf die sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen wie auch die normativen Implikate kritisch eingeht. Für diese Aufgabe, die hier nur in Form einer Skizze geleistet werden kann, ist zunächst eine Begriffsklärung durchzuführen, um die Begriffe von Kultur sowie von Werten näher zu bestimmen, bevor ein Verständnis von Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft entfaltet wird. Anschließend

werden wir entwickeln, welche Werte das europäische Selbstverständnis ausmachen, um zum Schluß auf einige Fragen zu kritischen Punkten des Werte- und Kulturverständnisses einzugehen.

B. Zur Begrifflichkeit

I. Der Kulturbegriff in „Kulturgemeinschaft“

Für unseren Zusammenhang ist es nicht erforderlich, „Kultur“ abschließend und umfassend zu definieren, wohl aber zu unterscheiden, welcher Aspekt eines Kulturbegriffs gemeint ist.¹ Wer von Kultur spricht, meint häufig Literatur, Musik, Bildende Kunst, aber auch Architektur und Film – also die Künste, wie sie sich in Europa entwickelt haben. Kultur bezeichnet dann quasi einen Sektor der Gesellschaft, nämlich im Grunde alles, was in den Feuilletons verhandelt wird: das kulturelle Leben, die Kulturschaffenden. Literatur-, Kunst- und Musikgeschichte zeigen, daß diese „Hochkultur“ gemeineuropäische Entwicklungslinien ausgeprägt hat, beispielsweise etwa in „europäischen“ Baustilen wie Gotik oder Barock. Dies ist im wesentlichen auch der Kulturbegriff, der der europäischen Kulturpolitik von EU und Europarat zugrunde liegt. Er geht auf die Einsicht zurück, daß die Künste in Europa sich zwar in einem engen Raum des Austauschs und der gegenseitigen Beeinflussung entwickelt haben – und zwar in einer Enge und Wechselseitigkeit, die es erlauben, trotz unbestreitbarer Einflüsse auch von anderen Seiten, von europäischer Kunst zu sprechen –, daß Kunst und Kultur in diesem Sinne aber auch in weiten Strecken national ausgerichtet und organisiert waren, ja geradezu im Dienst der Nationen standen und als Ausdruck ihrer „Nationalkultur“ gesehen werden sollten.² Europäische Kulturpolitik mit ihren Austausch- und Kooperationsprogrammen hat also dasselbe Ziel, das

1 Vgl. *W. Perpeet*, Zur Wortbedeutung von „Kultur“, in: H. Bracker/F. Wefelmeyer (Hrsg.), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, 1984, S. 21; *H. Schnädelbach*, Kultur, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, 1991, S. 508ff; *T. Eagleton*, Was ist Kultur?, 2001.

2 So auch das Kulturverständnis im Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft, wo im Titel XII „Kultur“ von der „Entfaltung der Kulturen der Mitgliedstaaten“ unter „Hervorhebung des gemeinsamen Erbes“ die Rede ist (EGV Art. 151 (1)); vgl. auch (2) [zitiert nach der Fassung des Amsterdamer Vertrags].

für die Europapolitik mindestens anfänglich bestimmend war, nämlich die Gegensätze zwischen den Nationen Europas zu überwinden.³

Mit dem Begriff „Nationalkultur“ ist ein weiterer Aspekt von Kultur genannt, der für unseren Zusammenhang wichtig ist. Es war Herder, der im 18. Jahrhundert Kultur mit der geschichtlichen Entfaltung einer Gemeinschaft verbunden hat. Kultur wurde nun verstanden als „eine sich abwandelnde, anfänglich sich regende, sich ausformende und sich vollendende Lebensgestalt von Gesellschaften, Gemeinschaften, Völkern und Nationen“.⁴ Dieser Begriff von Kultur als die umfassende historische Gestalt kollektiver Subjekte – bevorzugt der Nation – geht sehr viel weiter als das, was eben als Künste und Kulturbetrieb angesprochen wurde. Gemeint ist damit die Totalität der menschlichen Lebenswelt, die umfassende Lebensform einer Gesellschaft oder Gemeinschaft, die Strukturen und Eigenarten aller ihrer Lebensäußerungen.⁵ Die Bindung an eine Gemeinschaft läßt Kultur allerdings wiederum als partikular, also als geschichtlich bedingte, nicht notwendige Ausprägung von Gemeinschaftlichkeit erscheinen. Kulturen sind als Lebensformen immer plural. Dieser Begriff zeichnet sich damit sowohl durch seine Fundamentalität aus, denn nach ihm ist alles „kulturell“, was irgendwie vom Menschen abhängt und nicht „von Natur aus“ so ist, wie es ist, als auch durch Differenz und Kontingenz, weil mit der Pluralität der Gemeinschaften auch die der Kulturen gegeben ist. Dadurch unterscheidet sich übrigens der moderne Kulturbegriff von dem der Aufklärung, die *eine* universale Menschheitskultur angenommen hatte, die im zivilisatorischen Fortschritt von Humanität und Sittlichkeit bestand.⁶

Blicken wir von diesem Kulturbegriff auf die „Hochkultur“ zurück, so sehen wir, daß diese innerhalb der Totalität einer Kultur im umfassenderen Sinn einen relativ autonomen Bereich neben anderen meint: Der Kulturbereich steht neben Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Daß wir das als selbstverständlich anerkennen, ist Resultat unserer modernen ausdifferenzierten Gesellschaft, und daß wir auf der Autonomie dieser gesellschaftlichen Sektoren bestehen, eben auf der Freiheit von Kultur und Wissenschaft, rechnen wir uns wiederum als kulturelle Errungenschaft – als einen Wert – an. Die Künste, kann man aus dieser Perspektive denken, bringen eine Lebensform ästhetisch zum Ausdruck und reflektieren sie verdichtet. Diese geht aber über die Gegenstände des Feuilletons hinaus und umfaßt auch die Gestalt der grundlegenden Institutionen und Traditionen einer Gesellschaft wie die „Rechtskultur“, die „Erinnerungskultur“ und andere „Kulturen“. Dazu gehört im übrigen auch die Art und Weise, wie eine Gesellschaft mit ihren Partial- und Subkulturen umgeht.

3 Vgl. nur *G. Hindrichs*, Kultur-Gemeinschaft Europa, 1968; *A.J. Wiesand*, Kunst ohne Grenzen?, 1987; *H.-J. Blanke*, Europa auf dem Weg zu einer Bildungs- und Kulturgemeinschaft, 1994; *M. Sassatelli*, EJST 5 (2002), S. 435.

4 *Perpeet* (FN 1), S. 25.

5 Vgl. *Schnädelbach* (FN 1), S. 511.

6 Vgl. *W. Schweidler*, Gesellschaft im Test 44 (2004), S. 30 (S. 32f.). Zum Zusammenhang von Handlungsverständnis und Kulturbegriff bei Herder vgl. *H. Joas*, Die Kreativität des Handelns, 1992, S. 113-127.

Kultur im Sinne der sozialen Lebenswelt oder Lebensform meint also die grundlegenden Charakteristiken, die das individuelle und kollektive Erleben sowie das Zusammenleben strukturieren.

Die eigene Lebensform als Kultur zu sehen ist nun keineswegs selbstverständlich, sondern hat Konsequenzen für das eigene Selbstverständnis. Etwas als Kultur auszumachen oder es als „kulturell“ zu bestimmen, bedeutet einerseits, es in seiner Eigenheit und Individualität wahrzunehmen. Gleichzeitig wird damit jedoch seine grundsätzliche Gleichartigkeit, die die prinzipielle Vergleichbarkeit herstellt, instauriert. Dem Kulturbegriff wohnt also eine sich durch seine unterschiedlichen Verwendungen durchziehende Dynamik auf Reflexion inne, die, je bewußter sie wird, nicht nur die Vergleichbarkeit der anderen, sondern auch die des eigenen Standpunkts – und damit seine Kontingenz – impliziert. Denn mit der Thematisierung als „Kultur“ ist die Erkenntnis verknüpft, daß der fragliche Sachverhalt in anderen Kulturen nicht so ist. Die Wahrnehmung als Kultur sagt aus, daß etwas mit anderen Kulturen und Lebensformen vergleichbar, aber anders ist. Kultur meint, „manches ist gleich und vieles ist anders“. Damit ist „Kultur“ als Nichtselbstverständliches ausgewiesen.

Vielfalt ist also die Grunderfahrung des modernen Kulturverständnisses. Ein pluraler Kulturbegriff ist aber auch die Voraussetzung für die praktische Konsequenz aus dem entsprechenden Selbstverständnis, nämlich Toleranz gegenüber anderen Kulturen und deren Anerkennung. Eine tolerante Haltung gegenüber anderen Kulturen ist damit freilich nicht ohne weiteres gegeben, sondern muß erst eingeübt und – vor allem bei engem Kontakt zwischen Kulturen und beim Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen – institutionalisiert werden. Die Haltung der Toleranz kann aber nicht unterschiedslos auf alles angewendet werden, was sich als „Kultur“ ausgibt. Damit ist aber die Frage unumgänglich, ob es kulturübergreifende Kriterien gibt, „legitime“ von „illegitimer“ Kultur zu unterscheiden, oder, anders gesagt, welche Kulturen mit Recht den Anspruch auf Tolerierung und Anerkennung erheben können. Das muß hier nicht vertiefend verfolgt werden, soll aber zur Frage Anlaß geben, ob Kulturen als Lebensformen nicht universalisierbare Bestandteile haben, aus denen so etwas wie menschenrechtliche Grundsätze gewonnen werden können. Das ist dann der Fall, wenn wir unsere „Kultur“ als die Lebensform verstehen, die unser Verständnis von Humanität realisiert. Mit der Idee der Menschheit, die in der „Humanität“ steckt, überschreiten wir unsere Kultur in ihrer bestimmten Form gedanklich und sehen sie in einem größeren Horizont – als Antwort auf die Frage, was menschengerecht ist.⁷ Für unseren Zusammenhang kann aus dieser Überlegung der Hinweis gewonnen werden, daß Kulturen immer auch einen Werthorizont haben und Werterfahrungen sowie Wertoptionen enthalten.

7 Vgl. *Schweidler* (FN 6), S. 35; *Ch. Mandry*, Kultur, Pluralität und Ethik. Zur Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Kultur, Pluralität und Ethik. Perspektiven in Sozialwissenschaften und Ethik, 2004, S. 9 (14).

Bevor wir uns nun den Werten zuwenden, muß aber noch gefragt werden, ob denn Europa eine kulturelle „Lebensform“ im genannten Sinne ist oder hat. Das kann nicht so ohne weiteres bejaht werden. Schließlich sind zwischen den europäischen Nationen, ja selbst den Regionen erhebliche kulturelle Differenzen vorhanden, die für den Touristen beträchtliche Fremdheitserfahrungen bereithalten können. Es gibt in Europa unterschiedliche Rechtssysteme und Rechtskulturen, andere Arten des Umgangs mit Minderheiten, andere Verständnisse des Öffentlichen, schließlich andere Formen der Zuordnung von Staat und Religionen, um nur einige Beispiele zu nennen. Dagegen ließen sich natürlich sofort tiefgreifende Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten aufzählen, wie das in Europa weitgehend verbreitete sozialstaatliche Staatsverständnis,⁸ eine grundlegende Übereinstimmung über die Trennung von Religion und Staat bei unterschiedlicher Ausgestaltung derselben und etliches mehr. Andererseits findet Europa vieles von dem, was es als seine kulturellen Errungenschaften ansieht, auch außerhalb – vielleicht in geradezu schmerzhafter Nähe in Nordamerika. Die Entscheidung dieser Frage kann aber nicht nur in Form einer objektiven Beschreibung erfolgen, sondern muß auch die subjektive Einschätzung, das Selbstverhältnis der Europäer einbeziehen. Aufgrund historischer und kultureller Gemeinsamkeiten stellt die geographisch-historische Bezeichnung „Europa“ einen Rahmen des Gemeinsamen dar, unter dessen Voraussetzung die Europäer durch bestimmte historische Erfahrungen, zuletzt die der beiden Weltkriege und der Teilung Europas, zur Überzeugung kamen, daß sie nicht nur irgendwie historisch miteinander verstrickt und kulturell verwandt sind, sondern daß sie „zusammengehören“, daß sie sich als einen „Kulturraum“ ansehen, der deshalb als eine „immer engere Union“ gestaltet werden soll. Die Frage nach der Kulturgemeinschaft Europa steht damit also innerhalb eines „Projekts Europa“, das sie befördern und vertiefen soll, außerhalb dessen sie zu stellen jedoch sinnlos und überflüssig wäre.

II. Der Begriff des Werts in „Wertegemeinschaft“

Ein prominenter Ort, an dem die EU sich als Wertegemeinschaft zu verstehen gibt, ist der Entwurf für einen EU-Verfassungsvertrag. Nachdem in Artikel I-1 festgestellt wurde, daß die EU jedem Staat offen steht, der ihre Werte achtet, heißt es in Artikel I-2: „Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die

8 Vgl. Zentrum für Europa und Nordamerika-Studien (Hrsg.), Sozialmodell Europa. Konturen eines Phänomens (Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien 4) 2000; F.-X. Kaufmann, Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, 2003, S. 324.

sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“⁹

In ähnlicher Weise, aber weniger gewichtig und ausführlich formulierte bereits der Vertrag über die Europäische Union die „Grundlagen“ der EU.¹⁰ Die Union beruht nach dem Verständnis dieser Texte auf gemeinsamen Werten, auf die als eine fundamentale, der politischen Union vorausliegende Größe rekuriert wird, die zudem in den Gesellschaften der Mitgliedstaaten ihren „Sitz im Leben“ hat. Zweifellos ist die Frage berechtigt, warum gerade diese Werte angeführt werden. Wertekatalogen haftet unvermeidlich etwas Beliebigen an, und vermutlich soll auch die Werteliste des Verfassungsentwurfs nicht als vollständig und abgeschlossen gelten. Interessanter ist jedoch die Frage, was Werte eigentlich als Werte ausmacht – was sind Werte? Wie ist der Rekurs auf Werte zu verstehen? Welches Leben innerhalb der Gemeinschaft und ihrer Institutionen entfalten sie? Gehen sie den Institutionen nicht voraus, nämlich als Wertüberzeugungen der Menschen und der europäischen Gesellschaften? Dann hätten sie als vorinstitutionelle Größen eine gewisse Unabhängigkeit von den Institutionen und könnten auch kritisch gegen den Zustand der Institutionen und gegen die konkrete Politik gewendet werden.

Um sich dem Begriff „Wert“ zu nähern und zu einer brauchbaren Definition zu kommen, ist es am besten, mit zwei Beobachtungen zu beginnen, die indizieren, daß es nicht leicht ist, das Gemeinte präzise zu treffen.¹¹ Die erste Beobachtung zielt darauf, daß, wie wir alle wissen, unsere Bindungen an das Gute nicht durch bloßen Vorsatz erzeugbar sind. Warum aber ist das so? Der Grund liegt darin, daß unsere Bindung ein passives Moment enthalten muß: Wir müssen uns gebunden fühlen und nicht selber binden. In etwas altväterlichem Deutsch läßt sich dies gut ausdrücken: Man sprach da vom Ergriffenwerden und Ergriffensein, wenn von der Bindung an das Gute die Rede war, und nicht von Wahl und Entscheidung, als ob wir ein bloß äußerliches und distanzierendes, spielerisches oder experimentelles Verhältnis zu unseren Bindungen haben könnten.

Die zweite Beobachtung betrifft den auf den ersten Blick paradoxen Sachverhalt, daß wir uns in solchen durch Ergriffenwerden konstituierten Bindungen nicht eingeschränkt und unfrei fühlen. Man könnte zuspitzend sagen, daß wir ein desto intensiveres Gefühl des Bei-uns-seins haben, je stärker unsere Bindungen sind. Das Gefühl, „nicht anders zu können“ bezieht sich eben nicht auf einen äußerlichen Zwang, unter dem jemand steht: Der soziale Zwang kann ja gerade in die Gegenrichtung gehen

9 Vertrag über eine Verfassung für Europa. Entwurf des Europäischen Konvents vom 18. Juli 2003 (CONV 805/03), Art. 1-2.

10 „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.“ (Vertrag über die Europäische Union, EUV, Art. 6 (1), in der Fassung des Amsterdamer Vertrags). Hier ist noch nicht von „Werten“ die Rede, vgl. aber Art. 11 (1).

11 Im folgenden skizzieren wir den Grundgedanken des Buches von H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, 1997; vgl. auch *ders.*, Einleitung zu H. Joas/K. Wiegandt (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*, 2005, S. 11-39. Auf diesen Text wird hier und im Teil C zurückgegriffen.

und die Abkehr von der Werthaltung erzwingen wollen. Wenn die beiden genannten Beobachtungen plausibel sind, dann sind Werte etwas, das uns ergreift, das wir nicht direkt ansteuern können, das aber, wenn es uns ergreift, zu einer spezifischen Erfahrung der Freiheit führt, die selbst unter Bedingungen äußerer Unfreiheit nicht verschwindet.

Wechselt man auf eine begriffliche Ebene, dann sind Werte abzugrenzen von zwei anderen Begriffen, die oft im selben Atemzug genannt werden. Werte unterscheiden sich von Normen, insofern Normen restriktiv sind, Werte aber attraktiv. Normen schließen bestimmte Mittel des Handelns als moralisch oder rechtlich unzulässig aus; auch Ziele des Handelns können verboten sein. Werte dagegen schränken den Radius unseres Handelns nicht ein, sondern erweitern ihn. Durch unsere Bindung an Werte werden Handlungen überhaupt erst denkbar für uns. Weil wir – etwa durch Vorbilder – anders sein wollen als wir schon sind, können wir über uns hinauswachsen. Wenn Werte so als konstitutiv und attraktiv gekennzeichnet werden und damit von Normen klar unterscheidbar, tritt eine neue Verwechslungsgefahr auf. Sie erscheinen jetzt als bloße Variante unserer Wünsche, die ja unzweifelhaft auch das bezeichnen, was uns anzieht und antreibt. Werte erscheinen dann zunächst als längerfristiger vielleicht, stabiler und übergeordnet den momentanen Wünschen, aber nicht prinzipiell von ihnen verschieden. So zu denken ist aber ein schwerer Irrtum. Während Wünsche das einfach faktisch Gewünschte beinhalten, drücken Werte unsere Vorstellungen von dem aus, was des Wünschens wert ist. In der amerikanischen Philosophie wird seit John Dewey die Differenz von „desired“ und „desirable“ betont.¹² Unsere Werte bringen uns dazu, unsere Wünsche zu bewerten. Wir wollen bestimmte Wünsche dann nicht mehr haben, oder umgekehrt: wir wünschen uns, eine Person zu sein, der bestimmte Handlungen als natürlicher Ausdruck gelingen. Werte sind aber nicht nur im Kopf befindliche Vorstellungen über das Wünschenswerte, die wir bei Einwänden leicht aufgeben können. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um selbst emotional stark besetzte Vorstellungen über das Wünschenswerte.

Wenn damit das Phänomen des Werts näher bestimmt ist, dann stellt sich als nächstes die Frage, wie es eigentlich zur Entstehung und zum Wandel von Wertbindungen kommt. Und da Wertbindungen nicht Bindungen an Werte sein können, die als Werte auch bestehen, wenn rein gar niemand sich an sie gebunden fühlt, läßt sich nach der Entstehung und dem Wandel von Werten fragen. Hier ist nun nicht der Ort, um dieser Frage, was wir über die Dynamiken von Wertentstehung und Wertewandel historisch-soziologisch wissen, näher nachzugehen. Erwähnt sei lediglich, daß wir wohl auf dem Gebiet spezifischer menschlicher Erfahrungen zu suchen haben, die man Erfahrungen der Selbsttranszendenz nennen kann. Wenn wir nicht an die bloße Weitergabe von Werten denken, die wir gewissermaßen mit der Muttermilch

12 *J. Dewey, Theory of Valuation*, in: *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago 1939, Vol. II, No. 4, S. 31. Die Unterscheidung findet sich auch schon in früheren Schriften Deweys.

aufnehmen, d.h. durch die Identifikation mit unseren Eltern oder einer Generation vor uns, fragt sich ja, was uns dazu bewegen kann, andere Vorstellungen über das Wünschenswerte evident und emotional ergreifend zu finden. Um diese Fragen zu verstehen, brauchen wir eine reichhaltige Phänomenologie solcher Erfahrungen der Selbsttranszendenz, des Hinausgerissenwerdens über die Grenzen unseres bisherigen Selbst, und der Deutung solcher Erfahrungen. Dann sehen wir die Biographien von Individuen und die Geschichte von Kulturen auch nicht einfach als linear an, sondern als gekennzeichnet vom Einbruch unvorhersehbarer Ereignisse, vom Aufkommen unerhört neuer Deutungen von Erfahrungen und vom offenen Wechselspiel zwischen der Sinndeutungsnot der Menschen und dem kulturellen Angebot an Deutungen.¹³

Wenden wir diese grundsätzlichen Einsichten über die Natur von Werten auf die Idee der Wertegemeinschaft Europa an, dann müssen wir in erster Linie kollektive Werthaltungen berücksichtigen sowie der Frage nachgehen, welche Verbindung diese mit den Institutionen eingehen, die sich das entsprechende Kollektiv – die Nation bzw. die supranationale Gemeinschaft Europa – als ihre politische Form gibt (und welche eventuelle Transformation sie dabei erfahren). Aus der Europa-Perspektive sind Werte näherhin als ethisch-sittliche Überzeugungen zu verstehen, die über gemeinschaftliche Zielsetzungen und die normative Struktur politischer und gesellschaftlicher Institutionen orientieren. Wir sehen sie in der Nähe von Überzeugungen, weil sie mit ihnen die „gewachsene Struktur“ teilen, die „historische Tiefe“ durch Fundierung in individuellen und historisch-kollektiven Erfahrungen, die sie mit der Identität des Kollektivs, mit seinem Selbstverständnis, eng verbunden sein lassen. Daß ihre Genese für ihre Geltung eine große Rolle spielt, unterscheidet sie auch von den Normen, die rechtlich oder moralisch anerkannt werden. Sie gehören zur Lebensform im Sinne des oben skizzierten Verständnisses einer grundlegenden kulturellen Strukturierung aller Lebensäußerungen. Als Werthaltungen werden sie dabei nicht nur von den Individuen und Gruppenüberzeugungen getragen, sondern auch von sie bewahrenden Institutionen wie dem Recht oder dem Bildungswesen. Werte sind für das gemeinschaftliche Selbstverständnis konstitutiv, insofern das ‚Projekt Europa‘ als politisches *Projekt* nicht expliziert werden kann, ohne auf sie Bezug zu nehmen. Rational artikulierbar sind sie weniger in Form von theoretisch-demonstrativen Begründungsgängen als durch narrative Explikation oder durch die Rückführung auf die sie unterfütternden Erfahrungen.

Zwischen Werten und Normen, die ihnen in konkreten Zusammenhängen Geltung verschaffen sollen, besteht ein komplexer hermeneutischer Zusammenhang gegenseitiger Kritik und moralischer „Anreicherung“. Dieser beruht wesentlich auf dem Sachverhalt, daß Werte sich durch ihre Formulierung als Wertbegriffe – also durch Substantive wie „Freiheit“, „Toleranz“, „Gleichheit der Geschlechter“ – von den konkreten und dichten Erfahrungen ablösen, auf die ihre Bindungskraft zurückgeht.

13 Dazu jetzt näher *H. Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, 2004.

Damit weisen sie über die Erfahrungen und Überzeugungssysteme hinaus, aus denen sie erwachsen: Wer Freiheit oder Menschenwürde für einen Wert hält, hält sie für insgesamt und allgemein wertvoll, prinzipiell auch unabhängig von den Erfahrungen, die sie ihm so schätzenswert erscheinen ließen. Daß die Werte ihre Einsichtskontexte selbst noch einmal überschreiten und sich von ihnen ablösen lassen, ist auch der Grund dafür, daß Anhänger unterschiedlicher Weltanschauungs- oder Glaubenssysteme dennoch hinsichtlich ihrer Werthaltungen übereinstimmen, auf jeden Fall aber in eine „vernünftige“ Verständigung über Werte eintreten können.

Aus dem eben Gesagten ergeben sich nun unterschiedliche Möglichkeiten der Kommunikation über Werte: Wir können über unsere Wertbindungen sprechen, wie wir dazu kamen, einen Wert für wertvoll zu halten; wir können aber auch darüber reden, was wir eigentlich mit einem Wert meinen: was bedeutet eigentlich „Freiheit“, welche Freiheit meinen wir? In letzterem Fall stehen wir häufig vor der Aufgabe, für eine Situation angeben zu sollen, was der Wert bedeutet, inwiefern er Handlungsorientierung bietet. Das ist einer der Orte, wo es darum geht, Werthaltungen in Normen zu übersetzen. Eine etwas andere Aufgabe besteht darin, Werte in sich verändernden Lebenswelten aufrechtzuerhalten und unser Verständnis, das wir von ihnen haben, anzupassen. Die Voraussetzung dafür besteht darin, daß wir unsere Werterfahrungen in Allgemeinbegriffen ausdrücken, die zugleich über die Erfahrungen hinausgehen und von ihnen abstrahieren. Damit sind sie einerseits für neue Erfahrungen offen, andererseits für neue Kontexte. Dort stellt sich jeweils die Frage: Was meinen diese Wertbegriffe *praktisch* gesehen? Damit sie auch abgelöst von diesen Erfahrungen Orientierung ausüben können – beispielsweise für Generationen, die die Kriege in Europa nicht miterlebt haben – muß es auch möglich sein anzugeben, was diese Werte eigentlich zu tun empfehlen oder anweisen. Das wird in Normen oder Prinzipien formuliert. Von diesen aus betrachtet, akzentuieren Werte den Überzeugungscharakter von normativen Gehalten, die in Normen mit allgemeinem Geltungs- und Verpflichtungsanspruch und entsprechender Legitimationslast zum Ausdruck gebracht werden. So kann man der Ansicht sein, daß in der häufig festzustellenden Vagheit der Werte und mancher *prima facie*-Konkurrenz zwischen Werten nicht die Schwäche von Werten liegt, sondern eine Stärke, sofern die soeben skizzierte Unterscheidung von Normen beachtet wird. Werte sind „kreativ“, da sie durch ihren „Bedeutungsüberschuß“ den gesellschaftlichen Diskurs stimulieren können, in dessen Verlauf scheinbare Wertkonflikte durch „mittlere Prinzipien“ oder durch Kreieren von institutionellen Verfahren überwunden werden können. Andererseits können einseitige und zu kurz greifende Werthaltungen aus der Perspektive von Normen auch kritisiert werden und ihrerseits zu einem besseren Wertverständnis beitragen, da Normen näher an der Praxis und ihren Problemstellungen sind.

III. Zum Begriff „Wertegemeinschaft Europa“

Unsere Überlegungen müssen nun noch für den Begriff der „Wertegemeinschaft“ zusammengeführt werden. Der Ausdruck „Wertegemeinschaft“ legt nahe, daß es bestimmte Werte gibt, die in Europa geteilt werden, und daß sie über das bloße gemeinsame Werthalten hinaus eine europäische Zusammengehörigkeit und Gemeinschaftlichkeit begründen. Bei näherer Betrachtung lassen sich an der Rede von der Wertegemeinschaft Bezugnahmen auf zwei unterschiedliche Dimensionen ausmachen: Sie beschreibt einerseits das durch gemeinsame Wertüberzeugungen und ein Zusammengehörigkeitsbewußtsein fundierte supranationale europäische Kollektiv, andererseits die politisch-ethische Qualität der politischen Organisation, nämlich der Institutionen und Einstellungen der Europäischen Union.

Kulturelle und Wertkonvergenzen und ebenso das tatsächliche Bewußtsein, daß „wir“ Europäer eine Kultur- und Wertegemeinschaft bilden, sind die politisch-kulturellen Grundlagen dafür, daß eine europäische Integration von den Bevölkerungen der Nationalstaaten mitgetragen und unterstützt wird. Ohne diese Grundlage wäre bzw. ist dieses Projekt kaum erfolgreich; freilich müssen zur Realisierung eines solchen politischen Integrationsunterfangens auch gemeinsame Interessen hinzutreten, d.h. von der Überzeugung allein, eine Werte- und Kulturgemeinschaft zu bilden, darf man sich die europäische Einigung nicht erwarten. Das gilt allerdings für Politik generell. Die Wertüberzeugungen, die diese vopolitische europäische „Identität“ ausmachen, stehen in einem dialektischen Verhältnis zu dem Niederschlag bzw. den Transformationen, die sie in politischen und rechtlichen Institutionen der EU erleben. Denn als kulturelle Wertgehalte und als Wertvorstellungen über „Europa“ nehmen sie Einfluß auf die Gestaltung der europäischen Institutionen, der weiteren politischen Ausgestaltung des Einigungsprozesses und auf die Politiken in den einzelnen Politikfeldern, allerdings vermittelt nach den Eigengesetzlichkeiten von Politik und Recht, das heißt, sie sind nur eine Konstituente unter mehreren. Aber durch das Fortschreiten der europäischen Einigung und durch das Funktionieren ihrer Institutionen und ihrer Politiken wächst auch die der institutionalisierten Politik vorausliegende Überzeugung an, eine Werte- und Kulturgemeinschaft zu bilden, da sie durch das Erleben politischer, menschen- und bürgerrechtlicher fortschreitender Integration selbst wieder konkretisiert und bestärkt wird. Zum angemessenen Verständnis der Wertegemeinschaft Europa gehört folglich die differenzierte Betrachtung hinzu, wie Wertegemeinschaft einerseits Grundlage bzw. Basis der europäischen Identität und damit der politischen Einigung(sdynamik) ist, andererseits durch diese erst herbeigeführt bzw. vertieft wird. Die Wertegemeinschaft ist folglich Voraussetzung für das rechtliche und politische Zusammenwachsen, wächst aber auch selbst wieder durch die politische und rechtliche Institutionalisierung an.

C. Konturen einer europäischen Kultur- und Wertegemeinschaft

Nach der begrifflichen Rekonstruktion stellt sich die Frage nach dem Gehalt: Worin besteht die Wertegemeinschaft, die Kulturgemeinschaft Europa? In der öffentlichen Diskussion wird eine schier endlose Vielfalt an kulturellen Merkmalen, zivilisatorischen Errungenschaften und Werten zusammen und gegeneinander gestellt, die gehaltvoll artikulieren sollen, was Europa ausmacht. Bei genauerer Betrachtung sind es im wesentlichen zwei unterschiedliche, aber komplementäre Vorgehensweisen, die angewendet werden: die Benennung der kulturellen und religiösen Traditionen, die Europa geprägt haben (griechische und römische Antike, Christentum, Aufklärung, etc.), sowie die Formulierung von Wertekatalogen, wie sie beispielsweise im bereits zitierten Verfassungsentwurf vorliegen. Die bloße Addition der Traditionsstränge läuft unserer Einschätzung nach die Gefahr, ein „Containerverständnis“ von Kultur anzusetzen, als ob diese kulturellen Traditionen „Ergebnisse“ erbrächten, die dann über die Zeiten hinweg weitergereicht würden. Dabei wird unterbelichtet, daß diese Traditionen ihre Bedeutung für Europa gerade darin hatten und haben, daß sie sich an- und gegeneinander entwickeln, und daß sie gerade dadurch die europäische Kultur tiefgreifend prägen, indem sie die Lebensformen und Institutionen mitbestimmen. Entsprechend unserer obigen begrifflichen Ausführungen möchten wir im folgenden deshalb insbesondere die Verflechtungen und Wechselwirkungen zwischen den Kultursträngen als auch die Verbindung mit exemplarischen Werten in den Vordergrund stellen. Dabei fragen wir zunächst nach den kulturellen „Tiefenstrukturen“ im Sinne der Lebensform Europas, um von diesen zu einzelnen Werten und Werthaltungen überzugehen. Referenzpunkte dafür sind „Jerusalem“, „Athen“, „Rom“ und „Aufklärung“, nicht als Repräsentanten jeweils distinkter Kulturstränge, sondern als Embleme für unterscheidbare, aber vor allem in ihrer vielschichtigen Wechselwirkung und gegenseitigen Beeinflussung für Europa maßgebliche Traditionslinien, sowie als exemplarisch benannte Werte Freiheit, Vielfalt, Rationalität, Innerlichkeit, Alltagszuwendung und Selbstverwirklichung.

I. Tiefenstrukturen der Kultur Europas

Der erste Schritt besteht in der Kennzeichnung Europas als einer „achsenzeitlichen“ Kultur. Dieser Begriff ist noch nicht in die allgemeine Sprache eingedrungen und bedarf daher der Erläuterung. Er stammt von dem Philosophen Karl Jaspers, der in seinem 1949 erschienenen Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“, auf ältere Beobachtungen anderer Autoren zurückgreifend, auf die Tatsache hingewiesen hatte, daß *alle* großen Weltreligionen, übrigens auch die antike griechische Philosophie, in der Zeit zwischen 800 und 200 v. Christus ihren Ursprung hatten bzw. auf diesen Zeitraum, den er „Achsenzeit“ nennt, zurückgeführt werden können:

„In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie (...), – in Indien entstanden die Upanishaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterjesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes.“¹⁴

Diese parallelen und weitgehend unabhängig voneinander stattfindenden, also nicht wechselseitig beeinflussten geistigen Prozesse, die in den Hochkulturen des Orient-Okzidents, Indiens und Chinas zum Tragen kamen, lösten – so Jaspers – ein mythisches Zeitalter ab und leiteten ein Zeitalter der systematischen Reflexion auf die Grundbedingungen menschlicher Existenz ein. Wie dieser Parallelismus der Entwicklungen zustande kam, kann und will auch Jaspers nicht klären. Wichtig erscheint ihm vielmehr, daß eine wechselseitige Verständigung zwischen diesen Achsenzeitcivilisationen möglich ist, weil zwar kein gemeinsamer Ursprung, aber immerhin eine ganz ähnliche Problemstellung vorliege.¹⁵

Jaspers umschreibt nur sehr undeutlich, worin genau diese Problemstellung – abgesehen von einer beginnenden intensiveren Reflexion auf die Bedingungen des Menschseins – bestanden habe. Als in den 1970er Jahren, vor allem von Shmuel Eisenstadt, die Idee der Achsenzeit wieder aufgegriffen wird, hat sich allerdings unter den beteiligten Religionshistorikern und Theologen eine Art Konsens darüber herausgeschält, daß sich die all diese Religionen und Philosophien überwölbende Gemeinsamkeit am besten mit dem Begriff der Transzendenz fassen lasse. Anders formuliert: Man war der Auffassung, daß das Denken in transzendenten Kategorien das Charakteristikum dieser Achsenzeitkulturen (gewesen) sei. Was aber ist mit „Transzendenz“ genau gemeint?

Gemeint ist damit die Tatsache, daß es in jenen Religionen und Philosophien zu einer scharfen quasi-räumlichen Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen kam und daß Vorstellungen entwickelt wurden, wonach es ein jenseitiges, eben transzendentes Reich gebe. Während zuvor, im mythischen Zeitalter, das Göttliche in der Welt und Teil der Welt war, also keine wirkliche Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen stattgefunden hatte und die Geister und Götter direkt beeinflußt und manipuliert werden konnten, weil sie eben Teil der Welt waren oder das Reich der Götter zumindest nicht viel anders funktionierte als die irdische Welt, tut sich mit den neuen Erlösungsreligionen und Philosophien der Achsenzeit eine erhebliche Kluft auf zwischen beiden Sphären. Das Göttliche – so der zentrale

14 K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), 1956, S. 14 f. – Die folgenden Ausführungen im Anschluß an H. Joas/W. Knöbl, *Sozialtheorie*, 2004, S. 452 ff.

15 Jaspers (FN 14), S. 20.

Gedanke – ist das Eigentliche, das Wahre, das ganz Andere, dem gegenüber das Irdische nur defizitär sein kann.

Wenn man so denkt, dann stellt sich nicht nur eine bloße Differenz ein. Es ergibt sich vielmehr eine unerhörte Spannung zwischen dem „Mundanen“ (dem Weltlichen) und dem Transzendenten – eine Spannung mit erheblichen Konsequenzen. Denn mit diesem Gedanken ist beispielsweise eine Art Gotteskönigtum nicht mehr vereinbar. Der Herrscher kann nicht mehr gottgleich sein, weil die Götter einen anderen Ort haben. Mehr noch, von nun an kann der Herrscher tendenziell gezwungen werden, sich vor den göttlichen Postulaten zu rechtfertigen. Der Herrscher ist von dieser Welt – und er hat sich vor der wahren jenseitigen Welt zu rechtfertigen. Eine neue Form der (Herrschafts-)Kritik wird möglich, die eine völlig neuartige Dynamik in den historischen Prozeß bringt, weil man immer darauf hinweisen kann, daß der Herrscher den göttlichen Geboten nicht genügt. Gleichzeitig wird es nun auch möglich, in viel radikalerer und verbissenerer Weise über den richtigen Gott oder die richtige Auslegung der göttlichen Gebote zu streiten, was über kurz oder lang zu Konflikten und auch zur Differenzierung zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Kollektiven führen sollte. Intellektuelle – Priester, Propheten etc. – spielen nun eine wesentlich wichtigere Rolle als noch vor der Achsenzeit, weil sie u.a. die schwierige Aufgabe haben, den eigentlich unzugänglichen Willen der Götter zu interpretieren, einen Willen, der nicht mehr so einfach mit irdischen Kategorien zu fassen ist. Mit dem Gedanken der Transzendenz öffnete sich quasi die Geschichte, d.h. es wurden völlig neue Konfliktfelder denkbar. Etwas abstrakter formuliert, ließe sich sagen: Mit dem Gedanken der Transzendenz ist auch der Gedanke der fundamentalen Rekonstruktionsbedürftigkeit weltlicher Ordnung aufgetaucht. Von nun an kann gesellschaftliche Ordnung entlang der göttlichen Vorgaben als veränderungswürdig begriffen werden; erstmals werden auch gezielte Umwälzungen denkbar! Durch die Wirkungsmächtigkeit von Ideen, die in der Achsenzeit ihren Ursprung haben, ist also eine neue gesellschaftliche Dynamik aufgetreten.

Damit ist also zunächst der achsenzeitliche Charakter der Europa prägenden Traditionen festzuhalten. Die Verbindung zum Islam oder zum Buddhismus wäre von hier aus leicht herzustellen. Es kann nämlich kein Zweifel sein, daß der Islam ebenfalls eine von der achsenzeitlichen Entdeckung der Transzendenz geprägte Religion ist, mit der Judentum und Christentum mehr teilen, als heute vielen bewußt ist. Manche sprechen deshalb von den „abrahamitischen“ Religionen, um diese Gemeinsamkeit auszudrücken; andere machen darauf aufmerksam, daß wir nur den Gottesnamen „Allah“ übersetzen müßten, um das Fremdheitsgefühl zu reduzieren. Wir sagen ja auch nicht, französische Christen glaubten an „Dieu“. Aber es geht eben auch in Europa um verschiedene Traditionen und nicht um eine einzige – um Traditionen zumal, zwischen denen es massive Spannungen gab und gibt. Man hat oft und mit wechselnden Wertakzenten Europa in der Spannung zwischen Athen und Jerusalem verortet – aber genau betrachtet müßten auf der einen Seite hier ja Athen und Rom, auf der anderen das Jüdische und des Christliche voneinander unterschieden werden. Halten aber auch wir uns an diese Vereinfachung, dann ist, was die jüdisch-

christliche Tradition betrifft, zu bedenken, daß diese Zusammenziehung zweier Richtungen zwar von christlicher Seite her eine erfreuliche Überwindung anti-judaistischer Tendenzen darstellt, aus jüdischer Sicht aber als erneute Vereinnahmung wahrgenommen werden kann. Führende Theologen der Gegenwart wie Dietrich Ritschl und Wolfgang Huber haben deshalb gut daran getan, die verschiedenen Sichtweisen durchzumustern, „in denen das Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Tradition, zwischen dem Volke Israel und den christlichen Kirchen“¹⁶ gedeutet wird. Sie treten dabei insbesondere dem sogenannten Substitutionsmodell entgegen, demzufolge Israel die Sonderstellung als Gottes Bundesvolk verloren habe, weil es sich nicht Jesus als dem Messias zugewandt habe. Den Ausweg haben bereits die beiden großen jüdischen Religionsdenker Franz Rosenzweig und Martin Buber eröffnet, wenn sie von „zwei Glaubensweisen“ sprechen, zwei Wegen zu dem einen Gott, die allerdings nicht nivellierend zu denken sind, sondern erst in endzeitlicher Perspektive als zusammenführend erkannt werden können.

Jeder Versuch, nun genauer auszusagen, welche „Werte“ diese (mit all den genannten Vorbehalten) als jüdisch-christlich zu bezeichnende religiöse Tradition verkörpert, stößt sofort auf das Problem, daß Religionen eben mehr sind als Sätze, die Geltung als Wertungen beanspruchen, daß der Glaube Geschichten, Mythen, Rituale, Erfahrungen beinhaltet, die sich überhaupt nicht auf Formeln bringen lassen. Aber es wäre irrational, nicht wenigstens zu versuchen, Grundmotive eines Glaubens zu identifizieren, die dann auch eine Bedeutung für den Diskurs über Werte annehmen. Vier solcher Grundmotive herauszustellen scheint uns zentral. Die Welt und der Mensch in ihr wird erstens als Schöpfung wahrgenommen; alles in der Welt wird deshalb im Sinne einer Gabe-Beziehung gedacht, auch die Freiheit des Menschen und seine durch nichts erworbene und durch nichts zu verspielende Würde. Zweitens wird Gott nicht nur als ein zu fürchtendes und/oder zu liebendes personales Gegenüber gedacht, sondern selbst als Liebender, dem Menschen liebend Zugewandter. Wer dieses Motiv nicht sieht, verkennt unseres Erachtens den eigentlichen emotionalen Glutkern dieser religiösen Tradition. Dieses Motiv wurde besonders häufig im Sinne einer radikalen Diskontinuität zwischen jüdischer Gesetzesmoral und christlichem Liebesethos interpretiert; es kann aber keine Rede davon sein, daß die hebräische Bibel die Idee des liebenden Gottes nicht kenne. Freilich wird dieser Grundzug der biblischen Botschaft, der Glaube an die Güte Gottes, im Neuen Testament selbst im Sinn einer Person gedeutet, die den Menschen vorbehaltlos bejaht: Jesus Christus. Das dritte Motiv, die Hoffnung, deutet Huber nicht nur im Sinne des Zukunftsbezugs, sondern auch als Gegenwartsbezug: die Präsenz Gottes in der Welt.¹⁷ Und das Umkehrmotiv schließlich, als viertes, bezeichnet die Wirkung, die die Orientierung des Menschen an einen liebenden Gott auf die Freisetzung der eigenen Liebeskräfte ausüben kann, wenn die darin steckende Einladung angenommen

16 *W. Huber*, Die jüdisch-christliche Tradition, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 69-92, hier S. 71 – im Anschluß an *D. Ritschl*, Theorie und Konkretion in der ökumenischen Theologie, 2003, S. 73 ff.

17 *Huber* (FN 16), S. 79.

wird. Wie schon Ernst Troeltsch klar erkannt hatte, kann es aber keine eindeutige Übersetzung der christlichen Grundmotive in eine politische Ethik geben. Schon die sozialen Formen der Organisation der Gläubigen selbst sind deshalb umstritten, erst recht die politischen Organisationsformen, die für religiös akzeptabel oder geboten gehalten werden. Es gibt zwar wichtige Versuche, das Menschenwürde-Gebot des Grundgesetzes, die Werte der Toleranz und Demokratie und eine Relativierung des Rechts durch das Motiv der Nächstenliebe als Werte zu verfechten, die sich aus den christlichen Grundmotiven heraus rechtfertigen lassen. Aber dabei handelt es sich nicht um gewissermaßen logische Deduktionen politischer Grundwerte aus dem Glauben, sondern um kreative Lösungen des unaufhebbaren Spannungsverhältnisses zwischen Welt und Glauben.

Wenden wir nun den Blick von Jerusalem nach Athen. Ohne Zweifel wurde das mittelalterliche und neuzeitliche Europa von der griechisch-römischen Tradition zutiefst geprägt, und dies nicht nur einmal, etwa als das Christentum römische Staatsreligion wurde, oder in der sogenannten Renaissance, sondern immer und immer wieder, in den verschiedensten und widersprüchlichsten Weisen. Auch an der Existenz eines Spannungsverhältnisses zwischen jüdisch-christlicher Tradition einerseits und griechisch-römischer andererseits läßt sich gewiß nicht rütteln. Bis in unsere Zeit wird, etwa bei Cornelius Castoriadis oder Michel Foucault, dieses Spannungsverhältnis zu einem Antagonismus hin übertrieben und werden in der einen Tradition Mittel zur Überwindung der anderen gesucht. Da ist es heilsam, einen vergleichenden Blick auf die nicht-christliche, sprich die arabische Rezeption der griechischen Überlieferung zu werfen, die allerdings erheblich einseitiger verlief und weitaus weniger Wirkung zeitigte als die des vorwiegend christlichen Europa. Christian Meier fragt in seinen Arbeiten, warum trotz oft heftigen Widerstands „die Alten“ hier mehr zum Vorbild werden konnten als dort.

„Wie war das möglich? War man im christlichen Europa einfach offener, weniger klug oder weniger geformt und festgelegt als die Araber? Macht es einen Unterschied, ob man die antike Überlieferung von lebenden Menschen, den Griechen des byzantinischen Reichs, vermittelt bekommt – oder nur aus Büchern und anderen Überresten? Ließ die Kirche im Umgang mit der heiligen Schrift mehr Spielraum als der Islam angesichts des Korans?

Oder hat das westliche, das lateinische Christentum freiwillig/unfreiwillig die mittelalterlichen und neuzeitlichen Europäer geradezu empfänglich (und zum Teil süchtig) für die antike Überlieferung gemacht? Weil es eben doch trotz aller Traditionsbrüche genug Griechisches und Römisches mit sich führte und weitergab, also den Boden vorbereitete, auf dem man Antikes neu beleben, auf dem es neue und immer neue Triebe hervortreiben, auf dem man sich ihm verwandt fühlen konnte? Ganz unabhängig davon, daß in den Klöstern die antiken Texte immer wieder abgeschrieben und überliefert wurden. Die Sprache, in der man die Evangelien samt den Paulusbriefen geboten bekam, war lateinisch, die Theologie der Kirchenväter steckte voller Anleihen bei antiker Philosophie, das kanonische Recht und die Verwaltungspraxis und -sprache verdankte sich dem Römischen Reich. Kurz, es ist zu

fragen, ob nicht in der Kirche und dank der Kirche die Voraussetzungen dafür angelegt waren, daß die antike Hinterlassenschaft im christlichen Europa, im Unterschied zum Islam, auf so viel und auf die Dauer so breite Rezeptionsbereitschaft stieß.

Wenn dem so wäre, so schlosse das mittelalterliche und neuzeitliche Europa viel dichter an das antike an, als gemeinhin angenommen wird. So wäre die Antike nicht Vor-, sondern Frühgeschichte Europas. So hätte das Christentum nicht nur vieles an der Antike bekämpft und beseitigt, sondern vor allem vieles von ihr gerettet und weitergegeben, und nicht nur äußerlich.“¹⁸

Doch auch die stärkste Betonung der Kontinuität der Wirksamkeit des Griechischen in Europa läßt ja das inhärente Spannungsverhältnis zum Jüdisch-Christlichen nicht verschwinden. Worin bestand dann aber das Eigene, Unverwechselbare, in Jahrtausenden nicht Aufgebrauchte in der kulturellen Innovation der Griechen? Christian Meier bringt es auf die Formel einer „Kulturbildung aus Freiheit statt aus Herrschaft“¹⁹. Nicht die Durchsetzung einer starken Herrschaft und ihrer Administrations- und Repräsentationsbedürfnisse prägte die Poliskultur der Griechen, sondern die Beibehaltung vieler kleiner selbständiger politischer Einheiten und die Entfaltung einer Lebensform, in der zunächst die maßgebende Schicht, dann aber immer mehr Zugehörige auch für sich selbst Eigenständigkeit und Unabhängigkeit forderten. Solche Eigenständigkeit war Voraussetzung für allseitige Entwicklung und die gemeinsame Bewältigung der sich im Verhältnis der Freien zueinander stellenden Probleme. Meier führt nicht nur die Kultur öffentlichen rationalen Argumentierens, sondern auch der Geschichtsschreibung, Architektur und Literatur, ja der Wissenschaft auf diese Grundstruktur zurück, die sich vor allem in einer Ausnahmezeit kreativen Handelns, das sich zudem noch seiner Kreativität bewußt war, manifestierte. Hier hat eine menschliche Möglichkeit damit so prägnant Gestalt angenommen, daß Orientierung an ihr bleibend möglich wurde.²⁰

„Kulturbildung aus Freiheit“ – damit ist nicht nur eine empirische These über den Zusammenhang von Polis-Strukturen und antik-griechischer Kultur gemeint, sondern natürlich auch ein bestimmter Wert, der der „Freiheit“ nämlich, oder zumindest ein bestimmtes Verständnis dieses Werts. Der aus Jamaika stammende amerikanische Soziologe Orlando Patterson, ein großer Kenner der Geschichte der Sklaverei in seinem Land und weltweit, hat in einem beeindruckenden Werk zur Geschichte des Werts der Freiheit die These aufgestellt²¹, daß wir die Entstehung der Freiheit nur aus der Geschichte der Sklaverei heraus erklären können. Er meint dies nicht

18 Ch. Meier, Die griechisch-römische Tradition, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 93-116, hier S. 95 f.

19 Meier (FN 18), S. 97.

20 Aus der kulturellen Zweitrangigkeit der Römer gegenüber der griechischen Kulturbildung aus Freiheit wie gegenüber dem religiösen Aufbruch des Judentums hat Rémi Brague die These entwickelt, daß Europa eben deshalb am ehesten aus dem „Römertum“ verstanden werden könne: R. Brague, Europa. Eine exzentrische Identität, 1993.

21 O. Patterson, Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture, New York 1991. Zu Pattersons Gedankengang vgl. auch H. Joas, FS Wolfgang Huber, 2002, S. 446-455.

einfach in dem sattsam bekannten Sinn, daß die Freiheit der Griechen nicht alle Menschen umfaßte und die Polis-Wirtschaft ihre ökonomische Grundlage zu beträchtlichen Teilen in der Sklaverei hatte. Das trifft zwar zu, wurde aber allzu oft im Sinn einer Abwertung des griechischen Verständnisses von Freiheit (und Demokratie) angeführt. Patterson sieht die Sklaverei nicht nur als ermöglichende Bedingung oder einschränkenden Rahmen der Freiheit, sondern als konstitutiv: „Es mußte Sklaven geben, bevor überhaupt die Idee der Freiheit als eines Wertes entstehen konnte, das heißt, bevor man die Freiheit für ein sinnvolles, nützliches und erstrebenswertes Ideal halten konnte.“²² Ohne „die absolute, uneingeschränkte, gänzlich unmittelbare, Leben und Tod umfassende Macht eines Menschen über einen anderen“²³, wie sie die Sklaverei institutionalisierte, konnte der Gedanke, daß es gut sei, frei von Zwängen aller Art zu sein, gar nicht aufkommen. In anderen Gesellschaften mit Sklavenhaltung lassen sich zwar auch Ansätze zur Idee der Freiheit finden, aber in Weisen, nach denen diese Idee gleich wieder als „Sklavenwert“ abgewertet wurde, „als etwas, das nur von gescheiterten, deklassierten oder verdorbenen Existenzen angestrebt wurde. In allen außerwestlichen Kulturen, in denen man es überhaupt für erforderlich hielt, ein Wort für Freiheit zu finden, war dieses Wort stets mit Konnotationen verbunden, die an Verlust, endgültiges Scheitern, Bosheit, Kriminalität, Deklassierung und Liederlichkeit denken lassen. Nur im Westen stieg das Wort zu den kostbarsten Ausdrücken der ganzen Sprache auf, vergleichbar allenfalls noch mit dem Namen Gottes“.²⁴ Die Umwertung der Freiheit von einer zu fürchtenden Bindungslosigkeit in eine anzustrebende Unabhängigkeit verdankt sich – folgt man Patterson – einer spezifischen politisch-ökonomischen Konstellation in Athen, einem Bündnis von Herren und anderen gegenüber der Sklavenklasse. „Der *demos* wurde ein freier *demos* gegenüber den unfreien Fremden, indem man die Macht über die machtlosen und beherrschten Sklaven miteinander teilte.“²⁵ Die Art der aus dieser Machtteilung erwachsenden politischen Institutionen entwickelt die Idee der Freiheit allerdings zugleich weiter – in der von Christian Meier beschriebenen Richtung. Patterson betont aber auch, daß das Christentum als erste und einzige Weltreligion die Freiheit zum religiösen Ziel erklärte, sie intellektuell und spirituell – am eindrucksvollsten wohl im Brief des heiligen Paulus an die Galater – „sakralisierte“.

II. Werte Europas

Mit diesen Überlegungen zur Entstehung des Werts der Freiheit sind wir von der Rekonstruktion des Spannungsverhältnisses der für Europa konstitutiven Ur-

22 O. Patterson, Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 164-218, hier S. 166 f.

23 Patterson (FN 22), S. 167.

24 Patterson (FN 22), S. 168.

25 Patterson (FN 22), S. 169.

Traditionen schon hinübergewechselt in den Bereich der Untersuchung einzelner – angeblich oder wirklich – Europa charakterisierender Werte. „Freiheit“ ist gewiß ein solcher Wert – und Pattersons Analyse bestätigt durchaus diese europäische Spezifik, wenngleich er mit Recht auch die Aufnahme dieses Werts in den USA und die vor allem von dort ausgehende Universalisierung der Rede von der Freiheit im Auge hat. Die anderen meistgenannten Werte sind Europas Vielfalt und Rationalität. Folgen wir bei der Vielfalt dem Argument des Mittelalter-Historikers Michael Borgolte, dann ist für ein Verständnis des europäischen Verhältnisses zur Vielfalt zunächst und vor allem an die religiöse Vielfalt zu denken. Er trägt wichtige Argumente zusammen, warum die Rede vom christlichen Europa, etwa der Traum des Novalis von der Zeit, „wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte“,²⁶ immer schon verfehlt war. Das Mittelalter war vielmehr „eine Periode verschiedener Kulturen, die von monotheistischen Religionen geprägt waren, vom Christentum in seiner römischen und orthodoxen Variante, vom Islam und (...) natürlich auch vom Judentum.“²⁷ Er setzt sich mit der seit Jahrzehnten immer wieder aufkommenden, manchmal recht sorglos, gegenwärtig aber mit neuen Argumenten und großer Brillanz von Jan Assmann vertretenen These auseinander, wonach der Monotheismus die Intoleranz in die Welt gebracht habe oder, vorsichtiger, die Affinität des Monotheismus zur gewaltsamen Austragung von Glaubenskonflikten größer sei als die des antiken „polytheistischen“ Heidentums.²⁸ Borgolte widerspricht Assmann hinsichtlich beider Seiten dieses Theorems. Weder war das antike Heidentum unbeschränkt tolerant noch der Monotheismus selbstverständlich intolerant. Borgolte schreibt:

„Assmann, wie auch andere Autoren der Gegenwart, legt nahe, daß der Monotheismus im Zeichen der Einheit nur zur Trennung, nicht aber zur Approbation der Vielfalt führen konnte. Ich behaupte, daß gerade dies nicht der Fall war. Zwar waren das religiöse Bekenntnis, das der Eingottglaube verlangte, und die religiösen Gegensätze und Friktionen, die er provozierte, eine schier unerschöpfliche Quelle von Konflikten; der Monotheismus war mit seiner Kompromißlosigkeit aber auch eine unschätzbare Schule für die Wahrnehmung des Anderen, die durchaus zur Akzeptanz führen konnte. Da Religion jeden Menschen betraf und Monotheismus jeden zur Entscheidung zwang, konnte auch jeder religiöse Verschiedenheit kennenlernen. Auch wo Christentum, Judentum und Islam nicht aufeinander stießen und miteinander konkurrierten, ging es immer um den rechten Glauben; Schismen und Häresien sind die klarsten Manifestationen des Potentials an Differenz innerhalb einer orthodoxen Glaubenswelt, die Christen, Juden und Muslime teilten. Andererseits, und das wird häufig unterschätzt, führten religiöse Gegensätze keineswegs unweigerlich zu Auseinandersetzungen, ja mörderischen Vernichtungskämpfen. Auf der ertragenen Differenz mit den anderen hat Europas Überleben, vor allem aber seine Kultur, bis heute beruht.“²⁹

26 *Novalis*, Die Christenheit oder Europa, in: *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa*, hrsg. von Carl Paschek, 1996, S. 67-89 (67).

27 *M. Borgolte*, Wie Europa seine Vielfalt fand, in: *Joas/Wiegandt* (FN 11), S. 117-163, hier S. 119; ders., *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050-1250*, 2002.

28 Etwa zuletzt *J. Assmann*, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, 2003.

29 *Borgolte* (FN 27), S. 147.

„Ertragene Differenz“ ist sicher nicht dasselbe wie Toleranz im Vollsinn eines Eintretens für die Freiheit des anderen. Die Geschichte der Toleranz beginnt insofern erst nach dem Mittelalter. Eben deshalb wäre es irreführend, Toleranz – und nicht nur „ertragene Differenz“ – zu den traditionell geltenden Werten Europas zu rechnen. Die Toleranz-Idee entstand aus spezifischen Verarbeitungen religiöser Konflikte in Europa und Nordamerika und sensibilisiert uns als entstandene erst für die Spuren ihrer Verbreitung auch im Mittelalter.³⁰

Und „Rationalität“? Niemand hat wohl so energisch und umfassend wie Max Weber die Frage aufgeworfen, worin „die besondere *Eigenart* des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus“ bestehe, wie dessen Entstehung zu erklären sei und weshalb in anderen Weltregionen, etwa China und Indien, sich nicht derselbe Prozeß der „Rationalisierung“ abgespielt habe wie im sogenannten Okzident.³¹ Nicht nur der Begriff Okzident ist dabei freilich diskussionswürdig, sondern vor allem der genaue Sinn der Begriffe „Rationalität“ und „Rationalisierung“. Leicht kann Weber ja so mißverstanden werden, als habe er nur ein einseitiges Verständnis dieser Begriffe gehabt und damit sowohl ein adäquates Verständnis dessen, was in Europa zum Siegeszug des modernen Kapitalismus führte, wie dessen, was in anderen Weltreligionen diesen Siegeszug verhinderte (oder später doch ermöglichte), verfehlt. Es ist hier nicht möglich, auf die unendlich angeschwollene Literatur zur Interpretation und empirischen Überprüfung der sogenannten Weber-These über den Zusammenhang von protestantischer Ethik und Geist des Kapitalismus einzugehen. Folgen wir dem vielleicht besten Weber-Kenner der Gegenwart, Wolfgang Schluchter, und seinen Zerlegungen von Webers Rationalitätsverständnis, dann entsteht ein höchst differenziertes Bild, sowohl analytisch wie evaluativ. „Zweifellos ist mit der modernen europäischen Kulturwelt ein spezifischer Rationalisierungsprozeß verbunden, dessen Resultat ein theoretischer und vor allem praktischer Rationalismus der Weltbeherrschung ist. Dieser hatte hier seinen Ursprung, und von hier aus hatte er sich verbreitet. Er wurde universell bedeutsam, aber ist er auch von universeller Gültigkeit? Dies mag man, auch angesichts der Gewaltgeschichte, die diesen Rationalisierungsprozeß begleitete, füglich bezweifeln. Max Weber hat dies auch.“³² Dies ist ein zumindest ambivalentes, wenn nicht tragisch gestimmtes Urteil über Europas Rationalitäts-Geschichte, kein triumphalistischer Anspruch auf eine Vernunft-Überlegenheit Europas (allerdings auch keine bloße Umkehrung dieses Anspruchs in Selbsthaß und Selbstverdammung Europas oder der Rationalität).

„Freiheit“, „ertragene Differenz“ und ein „praktischer Rationalismus der Weltbeherrschung“, jeweils in näher zu bestimmendem Sinn – damit haben wir einige der

30 Zur Geschichte der Toleranz vgl. jetzt R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, 2003, sowie P. Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton 2003.

31 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde. 1920.

32 W. Schluchter, *Rationalität – das Spezifikum Europas?*, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 237-264, hier S. 263.

basalen kulturellen Werte Europas benannt. „Innerlichkeit“, „die Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens“ und „Selbstverwirklichung“ sind drei Werte (oder Wertkomplexe), die in bestimmten Phasen der europäischen Geschichte entstanden und heute zur kulturellen Selbstverständlichkeit geworden sind. Die Entwicklung der Idee der Innerlichkeit von der platonischen Philosophie über den entscheidenden Markstein im Denken (und der Autobiographie) des Augustinus ist von Charles Taylor (und vielen anderen bereits vor ihm) nachgezeichnet worden.³³ Dies soll hier nicht wiederholt werden. Die Spezifik des christlichen Verständnisses von Innerlichkeit kann nur ganz hervortreten, wenn man sie mit dem Innerlichkeits-Verständnis anderer Weltreligionen vergleicht. Nicht darauf aber zielt das Argument hier, sondern auf ein gewissermaßen reflexives Verhältnis zum Wert der Innerlichkeit selbst. Wenn die Erschließung des Inneren, die Intensität der Icherfahrung, die Distanzierung von der Welt als wertvoll gedeutet werden, wie steht es dann mit unserem tätigen Weltbezug? Ist dieser dann notwendig weniger wertvoll? Kann man Europa gleichzeitig eine Dominanz des praktischen Rationalismus der Weltbeherrschung und der Kultur der Innerlichkeit zusprechen? Der Topos für die Erörterung des Werts der Innerlichkeit in der christlichen Tradition ist die Passage über die Schwestern Martha und Maria im Lukas-Evangelium (10, 38-42), bei denen Jesus gastfreundlich aufgenommen wurde. Aber nur eine der Schwestern, Martha, beschäftigte sich mit der Vorbereitung des Essens, während die andere, Maria, nur zu Jesu Füßen saß und ihm zuhörte. Da wendet sich Martha an Jesus: „Herr, kümmert es dich nicht, daß mich meine Schwester die ganze Arbeit allein tun läßt? Sag ihr doch, daß sie mir helfen soll!“ Der Herr antwortete ihr: „Martha, Martha, du machst dir so viele Sorgen und verlierst dich an vielerlei, aber nur eines ist notwendig. Maria hat die gute Wahl getroffen; sie hat sich für das unverlierbar Gute entschieden, das ihr nicht genommen werden kann.“ Diese Stelle ist immer (und vermutlich ja auch zu Recht) als klarer Ausdruck dessen wahrgenommen worden, daß Jesus der religiösen Kontemplation den Vorzug vor äußerer Geschäftigkeit gab. Aber einer der großen Denker des Mittelalters, Meister Eckhart, gab dieser Passage in seiner Auslegung eine genialische Wendung. Meister Eckhart deutet Martha doch als die Überlegene. Sie versteht sehr wohl, welche Erfahrungen in religiöser Kontemplation zu machen sind und wie wertvoll diese sind, aber sie weiß auch, daß wir bei der bloßen Kultivierung unserer Innerlichkeit nicht stehenbleiben dürfen. „Das wirklich weise Leben“, so Kurt Flasch in seiner Interpretation Meister Eckharts, „besteht nicht im kontemplativen Genuß, sondern in der Hinordnung des äußeren Wirkens auf das Beste, das wir wissen, das die Liebe fordert.“³⁴ Maria und ihre Kontemplation sind damit etwas Gutes, das zu fördern und zu schützen ist; aber daß äußere Geschäftigkeit die Stufe vor der Kontemplation ist, besagt nicht, daß Innerlichkeitskultur die höchste Stufe ist. Eine neue Befreiung zur Tätigkeit geht damit über die Kultivierung der Innerlichkeit hinaus. In dieser Interpretation erscheint Meister Eckhart als Pragmatist *avant la lettre*.

33 Vgl. *Ch. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 1994.

34 *K. Flasch, Wert der Innerlichkeit*, in: *Joas/Wiegandt (FN 11)*, S. 219-236, hier S. 232.

Die europäische Tradition hat den Wert der Innerlichkeit also nicht als einzige entdeckt; sie hat ihn aber in besonderer Weise reflektiert und das Spannungsverhältnis von Innerlichkeit und Tätigkeit in besonderer Weise hochgesteigert. Ein bloßes Plädoyer für die Rückkehr zur Innerlichkeit fällt deshalb notwendigerweise flach aus, wenn es diese Spannung nicht erneut radikal reflektiert.

„Die Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens“ – das klingt als Bestimmung eines zentralen Werts Europas zunächst sicher merkwürdig. Charles Taylor zitiert, um verständlich zu machen, was damit gemeint ist, puritanische Prediger, zum Beispiel einen gewissen Joseph Hall: „Der einfachste Dienst, den wir in einem ehrlichen Beruf verrichten, sei’s auch nur Pflügen oder Graben, wird, wenn er gehorsam und eingedenk der Gebote Gottes getan ward, mit reichlicher Belohnung gekrönt, während die ihrer Art nach besten Arbeiten (das Predigen, das Beten, das Darbringen evangelikalischer Opfer) von Flüchen beladen sind, wenn sie ohne Achtung vor Gottes Gebot und Ehre ausgeführt werden. Gott liebet Adverbien und schert sich nicht darum, wie gut etwas ist, sondern darum, wie wohl es getan ist.“³⁵ Man könnte zur Veranschaulichung auch an die niederländische Stilleben-Malerei der frühen Neuzeit erinnern, bei der ja nicht Heilige, Könige oder mythologische Figuren dargestellt werden, sondern Schinken, Trauben, ein Glas Wein. In Meister Eckharts Gedanken, daß eine weltzugewandte Tätigkeit als Gottesbezug wertvoller sei als weltabgewandte Innerlichkeit, kann man dann einen Vorboten dieser Umwertung sehen, die mit der Reformation so machtvoll sich vollzieht. Denn es war eine Umwertung, als die alltägliche Wirklichkeit der Arbeit und sexueller Reproduktion nicht mehr für nur mühsam oder unedel erklärt wurde im Kontrast zu den „höheren“, eigentlich wertvollen Handlungen des Adels oder der Geistlichkeit, sondern für mindestens gleich wertvoll, wenn nicht überlegen, weil es eben überhaupt nicht der Inhalt einer Tätigkeit sei, der seinen Wert ausmacht, sondern die Art und Weise des Vollzugs. Als Aufwertung der Berufsarbeit und religiöse Unterstützung des Gewinnstrebens spielt dieser Gedanke auch bei Max Webers Beschreibung der protestantischen Ethik eine Schlüsselrolle. In zwei Hinsichten geht Wolfgang Reinhard, freilich ganz im Sinne Taylors, über dessen Analyse hinaus. Reinhard, der einer der größten Kenner der katholischen sogenannten „Gegenreformation“ ist und wie wenige andere dazu beigetragen hat, diesen Begriff außer Kraft zu setzen, weil er zeigte, daß sich die katholischen Reaktionen auf die Reformation keineswegs einfach als Bekämpfung und „roll back“-Versuch deuten lassen, sondern selber oft eine Quasi-Reformation beinhalten, eine eigene katholische Modernisierung und Individualisierung³⁶ – Reinhard bemüht sich darum, die katholischen Varianten der Bejahung des gewöhnlichen Lebens mit in den Blick zu nehmen. Franz von Sales, katholischer Bischof, klingt 1609 in seiner „Anleitung zum frommen Leben“ nicht viel anders als die puritanischen Prediger, wenn er schreibt: „Unter den Tugenden wird man jene vorziehen, die den

35 Taylor (FN 33), dort der Verweis auf *Ch.H. George/K. George, The Protestant Mind of the English Reformation, Princeton 1961, S. 139.*

36 Vgl. dazu seine Aufsatzsammlung: *W. Reinhard, Ausgewählte Abhandlungen, 1997.*

Pflichten unseres Berufs entsprechen. ... Die großen Gelegenheiten, Gott zu dienen, sind selten; kleine gibt es immer. Wer aber im Kleinen treu ist, sagt der Heiland, den wird man über Großes setzen. Verrichte also alles im Namen Gottes und es wird gut getan sein. Ob du ißt oder trinkst, dich erholst oder am Herd stehst: wenn du deine Arbeit gut verrichtest, wirst du großen Nutzen vor Gott haben, wenn du alles tust, weil Gott es von dir verlangt.³⁷ Und die neue Ordensgründung jener Zeit, die Gründung des Jesuiten-Ordens, bringt eben eine auf Aktivität in der Welt hin geschulte neue religiöse Elite hervor, keine Spezialisten für weltabgewandte Kontemplation. Die zweite Hinsicht, in der Reinhard Taylor fortschreibt und übertrifft, ist seine stärkere Aufmerksamkeit auf den Alltag von Sexualität und Liebe – und die Umwertung, die dieser Lebensbereich im selben Zeitraum, dem 14.-17. Jahrhundert, erfährt. Die langsame Aufwertung der Partnerschaft in der Ehe und die Legitimation sexueller Lust blieben – von heute aus gesehen – sicher begrenzt; auch sie erfuhren durch die Reformation aber einen deutlichen Auftrieb, stellen allerdings ebenfalls kein protestantisches Monopol dar. Mit diesen Darlegungen entsteht ein facettenreiches Bild von der „Emanzipation“ der Laien in der frühen Neuzeit. Reinhard neigt freilich zu sehr pessimistischen Tönen. Für ihn ist unsere Gegenwart von einer Dominanz von Arbeit, Markt und Sexualität über andere Werte gekennzeichnet, die die alte Abwertung des gewöhnlichen Lebens geradezu auf den Kopf stellt.

Der Wert der „Selbstverwirklichung“ ist der jüngste der hier zu behandelnden Werte Europas. Seine Entstehung läßt sich auf das späte 18. Jahrhundert datieren; der Begriff selbst ist wohl noch jünger und von Hegel erstmals verwendet worden. Charles Taylor hat zunächst 1975 in seiner großen Hegel-Monographie vorgeführt, wie die Vorstellung von einem in die verschiedenen belebten Naturwesen eingebauten Entwicklungsziel (der Apfelbaum im Apfelkern) bei Denkern wie Rousseau und Herder aktivisch aufgeladen wurde – die Verwirklichung des Entwicklungsziels spielt sich damit nicht mehr in einem reinen Reifungsprozeß, gewissermaßen ohne eigenes Zutun, ab, sondern erfordert die Bemühung des Individuums und seine Selbsterkenntnis. Es geht bei dieser aktivischen Wendung nämlich zugleich um eine Individualisierung: Das mir bestimmte Entwicklungsziel unterscheidet sich von deinem und dem aller anderen. Was für Sturm und Drang, Romantik und Bohème in oft mißverständlicher Weise zur wichtigen Anregung wurde, blieb dennoch lange Zeit vornehmlich ein Elitenphänomen. Das heißt nicht, daß das Ideal der Selbstverwirklichung auf die gesellschaftlich führenden und mächtigen Schichten begrenzt geblieben wäre; es konnte vielmehr gerade gegen diese gewendet werden. Aber wohl erst ab den 1960er Jahren entfaltete dieser Wert eine wahre Breitenwirkung in den europäischen (und nordamerikanischen) Gesellschaften. Zwischen den verschiedensten kultursoziologischen Diagnosen der Gegenwart besteht in diesem Punkt Übereinstimmung. Schwieriger als die Klärung der sozialen Verteilung dieses Werts ist die begriffliche Aufhellung dessen, was der in bestimmter Weise ja paradoxe Ausdruck

37 Zitiert bei *W. Reinhard*, Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 265-303, hier S. 284.

„Selbstverwirklichung“ eigentlich genau bedeuten soll. Christoph Menke setzt sich mit großem Scharfsinn mit den Fallen auseinander, die hier verborgen liegen. Die Annahme eines in uns verborgenen „inneren Kerns“ etwa kann bei näherer Betrachtung nicht verteidigt werden. Wie aber haben wir uns dann das noch nicht verwirklichte Selbst vorzustellen, das gleichwohl die Richtung der Selbstverwirklichung vorgibt? Unverkennbar ist hier die Brücke zum Thema der wertkonstitutiven Erfahrung. Die Klärung dieser begrifflichen Fragen ist auch deshalb so dringend, weil nur so das Mißverständnis verhindert werden kann, das Ethos der Selbstverwirklichung sei ein Freibrief für narzißtische Selbstbezogenheit.³⁸

Der Wert der Selbstverwirklichung steht in einem komplizierten Verhältnis zu jener Denkbewegung des 18. Jahrhunderts, die für viele in den heutigen Diskussionen über die kulturellen Werte Europas einen unbezweifelbar positiven normativen Bezugspunkt ausmacht: die Aufklärung. „Selbstverwirklichung“ ist durchaus auch ein Gegenbegriff zur (Kantischen und klassisch-aufklärerischen) Idee der „Selbstgesetzgebung“ – aber ein Gegenbegriff nicht im Sinne einer Gegnerschaft, sondern einer Erweiterung, die über den Moralismus und die Unterwerfung des Selbst unter (wenn auch selbstgesetzte) Regeln hinausführen will. Es wäre ganz falsch, diese Spannung, die seit dem 18. Jahrhundert immer wieder Denker beschäftigt und Synthesversuche hervorgetrieben hat, in das Schema von guter Aufklärung und gefährlicher Romantik (oder auch das umgekehrte Schema) zu pressen. Der Begriff der Selbstverwirklichung ist nur ganz zu verstehen, wenn man ihn als Produkt und Kritik der Aufklärung zugleich begreift. Dazu muß man sich aber erst von einem gewissen Mythos der Aufklärung befreien. Weder ist „Aufklärung“ die Selbstbezeichnung der wichtigsten Denker, die wir mit diesem Begriff verbinden, noch war die Aufklärung bei den meisten ihrer Vertreter antireligiös oder von einem maßlosen Vertrauen in die geschichtliche Gestaltungskraft des Menschen besessen. Richtig ist aber, daß der Terminus etwa um 1780 aufkam und insofern ein Novum als Epochenbezeichnung darstellt, als er von den Zeitgenossen selbst zur Kennzeichnung ihrer Gegenwart verwendet wurde. Wir haben uns jetzt an den ständigen Ausstoß neuer Kennzeichnungen unserer Gegenwart so gewöhnt, daß uns das Neue in der Tatsache, daß eine Zeit überhaupt sich selbst als neue Epoche auffaßt, nicht mehr sofort wahrnehmbar ist. Folgt man Reinhart Koselleck, dann ist das eigentlich Neue in eben dieser Dynamisierung des Verständnisses von Zeit und Geschichte zu sehen. Während langer Jahrhunderte war die Geschichte auch deshalb als Lehrmeisterin („magistra vitae“) verstanden worden, weil man eine grundsätzliche Unveränderlichkeit des Menschen angenommen hatte; aus Handlungen, Ereignissen, Konstellationen etwa der Antike ließen sich damit Lehren ziehen von überzeitlichem Wert. Es stellt eine viel radikalere Historisierung des menschlichen Selbstverständnisses dar, wenn mit dieser Vorstellung gebrochen und die Einmaligkeit jedes historischen Augenblicks, zunächst

38 Vgl. *Ch. Menke*, Innere Natur und soziale Normativität, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 304-352.

des gegenwärtigen, gedacht wird.³⁹ Koselleck hat in seinen Schriften und in dem großen Kollektivprojekt der „Geschichtlichen Grundbegriffe“ diesen Umschlag umfassend untersucht und für die Zeit, in der er geschah, die Bezeichnung „Sattelzeit“ geprägt. Er meint damit die Zeit zwischen 1750 und 1850 in Deutschland, in der sich ein neues Geschichtsverständnis in den Tiefenschichten des Bewußtseins durchsetzte, das uns bis heute prägt und das seine eigenen Gefahren der Ideologisierung enthält. Die säkularisierten Erlösungshoffnungen der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts wären ja, so Koselleck, ohne diese Umstellung so nicht möglich gewesen.

Auch diese totalitären Bewegungen sind ein Resultat Europas. Es wäre bequem, sie auf den „halb-asiatischen“ Charakter Rußlands oder den deutschen Sonderweg zurückzuführen und damit dem modernen Europa alle positiven Konnotationen vorzubehalten. Illusionslos zeigt etwa Mark Mazower in seinem Buch „Der dunkle Kontinent“ auf, daß Europa im 20. Jahrhundert eben nicht ein Hort der Freiheit war, sondern Brutstätte totalitärer Ideologien und Experimente sowie vielfältiger Verknüpfungen von Demokratie und Diktatur.⁴⁰ Es hat etwas mit der Verarbeitung der damit verbundenen Erfahrungen zu tun, wenn Europa sich jetzt im Gegensatz gegen solche Ideologien und Regime definiert; diese Verarbeitung wird aber durch ein idealisiertes Europa-Bild geschwächt und nicht gestärkt. Denn es geht ja gerade darum, die Kontingenz dieses Lernprozesses in lebendiger Erinnerung zu halten und nicht durch ein falsch-positives Selbstbild zu verdecken. Wir müssen die sozialwissenschaftliche Erkenntnis ernstnehmen, daß militärische Siege die Bindung an gleichgültig welches Regime üblicherweise verstärken, militärische Niederlagen dagegen diese lockern. Damit können, wie in der deutschen Nachkriegsgeschichte, aus einer Niederlage tatsächlich beträchtliche Chancen für eine Umorientierung hin zu universalistischen Werten hervorgehen. Aber es ist keineswegs der Regelfall, was hier zu beobachten war. Gewalterfahrungen und die von ihnen ausgelösten Identitätsveränderungen weisen oft nicht ins Bessere, sondern auf traumatische Meidungen und Wiederholungszwänge hin, auf neue Gewalttaten und zyklisch sich aufbauende Gewaltspiralen. Aus der Gewaltgeschichte kann zwar ein mühevolleres Lernen aus Katastrophen hervorgehen, aber auch eine ausweglose Verstrickung in den Fluch der bösen Tat.⁴¹ Mazower ist nur insofern optimistisch, als er die Zeit des Totalitarismus in Europa für definitiv überwunden erklärt und die Gefahr neuer Totalitarismen nur außerhalb Europas befürchtet. Hieran ließe sich freilich sofort die Frage nach den möglichen Rückwirkungen der Bedrohung durch neue Totalitarismen für Europa (und Amerika) anschließen. Und hier muß man nicht genauso optimistisch sein.

39 Vgl. R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung eines Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: *ders.*, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979, S. 38; *ders.*, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 2000.

40 Vgl. M. Mazower, *Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert*, 2000.

41 Vgl. H. Joas, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, 2000.

III. Partikulare Kulturwerte und Werteuniversalismus

Welche Schlußfolgerungen sind aus diesem Bild von den kulturellen Werten Europas zu ziehen? Zunächst sollten wir uns das entstehende politische Gebilde Europa gerade nicht nach dem Modell des Nationalstaats vorstellen, „nicht als eine territoriale, politische und kulturelle Einheit in der Welt, die sich von anderen abgrenzt und sich diesen gegenüber stellt. Dies wäre eine Wiederholung der fatalen innereuropäischen Entwicklung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts im Weltmaßstab.“⁴² Wir stoßen nämlich an dieser Stelle auf eine Zweideutigkeit, die der Frage nach der kulturellen Identität Europas und nach den europäischen Werten immer schon zueigen war. Zielt diese Frage auf Werte, die die Europäer miteinander teilen oder die sie in einmaliger Weise verbinden? Die Werte, von denen hier gehandelt wurde, rufen doch, selbst wenn sie von allen Europäern heute getragen würden, nach einer Überschreitung des europäischen Rahmens, ja nach universeller Geltung. Damit aber soll uns Europäer etwas verbinden, das wir gerade nicht für uns behalten wollen. Man muß hier klar sehen, daß dies nur deshalb nicht paradox ist, weil Werte nicht von sich aus Systeme bilden und andere ausschließen, sondern von Menschen geglaubt, getragen und verbreitet werden. Es ist unseres Erachtens von Grund auf verfehlt, überhaupt zu fragen, ob „Kulturen“ miteinander vereinbar sind oder sich ausschließen oder notwendig zusammenprallen. „Kulturen“ handeln nämlich nicht, nur Menschen und ihre Organisationen und Institutionen handeln. Es können sehr wohl die kulturellen Werte verschiedenster Genese von Menschen kreativ zusammengefügt werden; die Menschen können sich auch zu gemeinsamen Handlungen zusammenschließen, wenn ihre kulturell geprägten Motive sich unterscheiden. Oder Menschen können in den kulturellen Traditionen der anderen Anregung finden und Gemeinsamkeiten entdecken, wodurch sie ihre eigenen Werte neu formulieren und ihre eigenen Traditionen revitalisieren. Und schließlich können wir uns sehr wohl mit bestimmten Anderen eng verbunden fühlen, weil unsere Geschichten eng miteinander verknüpft sind, ohne daß die von uns geteilten Werte deshalb unser ausschließliches Gut zu sein hätten. Der konstitutive Bezug von Werten zu Erfahrungen und Deutungen, von dem oben die Rede war, macht es möglich, die Partikularität jeder Erfahrungsgeschichte mit dem Universalismus von Werten zusammenzudenken.

42 P. Wagner, Hat Europa eine kulturelle Identität?, in: Joas/Wiegandt (FN 11), S. 494-511, hier S. 511.

D. Schluß: Wertdifferenzen und politische Identität

Als Kultur- und Wertegemeinschaft ist Europa nur in einer eigentümlichen Spannung angemessen zu verstehen. Die Idee von einem vereinten Europa, das mehr ist als ein funktionierender wirtschaftlicher Zweckverband zum gegenseitigen Nutzen (was für sich ja durchaus keine anspruchslose Zielsetzung ist), lebt auch aus der bestehenden Überzeugung, daß „wir Europäer“ durch eine gemeinsame Geschichte, geteilte Erfahrungen, eine verbindende kulturelle Tiefenschicht und bestimmte Werte miteinander in einer Weise verbunden sind, die nach Konsequenzen in der politischen Gestaltung dieser Verbindung ruft. Die Spannung besteht nun darin, daß die Konturen der Wertegemeinschaft im Europadiskurs häufig vage bleiben und erst im Prozeß der politischen Debatten und Auseinandersetzungen um jene grundlegenden Fragen, bei denen Wertentscheidungen auf dem Spiel stehen oder zu stehen scheinen, konkret auf den Punkt gebracht werden. Mit der zunehmenden politischen und rechtlichen – vor allem der menschen- und bürgerrechtlichen – Ausgestaltung erhält aber wiederum das „vor-politische“ Bewußtsein, eine Kultur- und Wertegemeinschaft zu sein, eine wachsende Anschaulichkeit und Überzeugungskraft. Anders gesagt: dort wo die „Wertegemeinschaft“ ihre Bewährungsproben besteht, wird sie auch gefestigt und belastbar. Wenn Kultur- und Wertegemeinschaft nicht nur eine Vorstellung für politische und wissenschaftliche Eliten bleiben, sondern auch zur bewußten europäischen Identität der Bürgerinnen und Bürger werden soll, muß folglich in der Politik erkennbar werden, daß Wertfragen als solche anerkannt und behandelt werden und daß die Auseinandersetzung um Wertdifferenzen auf eine Weise erfolgt, die sich selbst in Übereinstimmung mit den Werten befindet, auf die man sich in Europa beruft. Das Selbstverständnis der Kultur- und Wertegemeinschaft kann somit auch den kritischen Blick der Zivilgesellschaft auf die organisierte und institutionalisierte Europapolitik normativ anschärfen.

Nicht nur die Diskussionen über den Verfassungsentwurf für Europa haben deutlich gemacht, daß kulturelle Identität und Werte einigen Sprengstoff bergen, der sogar dazu führen kann, daß Fragen der Europapolitik eine breitere Öffentlichkeit als sonst erreichen. Innerhalb der letzten Jahre waren es insbesondere der Streit darüber, wie in der Präambel des Verfassungsentwurfs auf religiöse Traditionen Bezug genommen werden soll – also mit welcher Selbstverständlichkeit sie ihren Platz im Selbstverständnis Europas einnehmen können sollen –; darüber hinaus haben aber ebenso – um nur einige zu nennen – folgende Diskussionen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen: Debatten in der Bioethik und Biopolitik über Forschung an frühen Formen menschlichen Lebens, die Frage der Aufnahme der Türkei in die EU, die europäische Asyl- und Migrationspolitik, bei der das Schlagwort von der „Festung Europa“ moralisches Unbehagen signalisiert, sowie die europäische Außen- und Sicherheitspolitik angesichts „humanitärer“ Militäreinsätze in inner- und außereuropäischen Kriegs- und Krisengebieten.

Die Härte und Unversöhnlichkeit, die im Verlauf dieser Debatten in manchen Wortmeldungen zum Ausdruck kamen, ließen Europa eher als „zerrissenen Kontinent“ denn als Kultur- und Wertegemeinschaft erscheinen. Tatsächlich wurde der Streit um die Präambel bzw. den „Gottesbezug“ im Verfassungsentwurf streckenweise als Kampf um die kulturelle Hegemonie und Deutungshoheit über Europa geführt, eine Form der Auseinandersetzung, die schließlich nur Sieger und Unterlegene hervorbringen konnte, anstatt den Ausweg in offenen Formulierungen zu suchen – die auch vorgeschlagen wurden – welche die Differenzen dadurch anerkannt und entschärft hätten, daß sie allen widerstreitenden Parteien *praktisch* Toleranz und Bekenntnis zur Pluralität abverlangt hätten.

Die Auseinandersetzungen in der Bioethik, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, liegen auf einer anderen politischen Ebene, sind aber ähnlich bedeutsam und weitreichend. Denn es stellt sich durchaus die Frage, ob Europa wirklich eine Wertegemeinschaft ist, wenn beispielsweise in einer so grundlegenden Frage wie der nach der ethischen und vor allem der rechtlichen Würdigung frühen menschlichen Lebens fundamentale Gegensätze zwischen den Rechtssystemen, den Rechtstraditionen und den weltanschaulichen Kultursträngen bestehen. Aber: Streit um die richtige Politik gehört zum demokratischen Staatswesen hinzu, und daß es auch ethisch strittige Fragen gibt, widerspricht dem Selbstverständnis als Wertegemeinschaft nicht. Eher verhält es sich umgekehrt: Manche Wertkonflikte stellen sich in dieser Schärfe nur dort, wo es grundlegende Gemeinsamkeiten gibt, also in einer Kulturgemeinschaft, wie wir sie hier für Europa dargelegt haben. Das Selbstverständnis als Kultur- und Wertegemeinschaft ist darin normativ, daß es Dissens eher generiert als vermeidet: es erlaubt ihn erst als solchen zu artikulieren, da nämlich die Wertebene im politisch-öffentlichen Raum adressierbar ist. Für das inhaltliche Verständnis von „Wertegemeinschaft“ bedeutet das im Gegenzug, daß sie nicht als abgeschlossen gelten kann, sondern sich auch inhaltlich entwickelt, also eher einen Diskursraum darstellt als einen griffigen Kultur- und Wertefundus.

In dieser Rücksicht erhalten die Werte Toleranz, Pluralität und Demokratie einen besonderen Stellenwert. Da die Werte- und Kulturgemeinschaft Europa wesentlich darin besteht, auf einen als verbindend verstandenen Erfahrung- und Kulturhintergrund sich beziehen zu können, der vor allem dann ausdrücklich zu machen ist, wenn es um strittige Fragen geht, ist sie also als ein hermeneutischer Prozeß des Sich-selbst-Verstehens zu sehen. Der Wertbezug markiert einerseits die Gemeinsamkeiten, andererseits ist er aber auch der Horizont, innerhalb dessen unterschiedliche Auslegungen und unterschiedliche normative Konsequenzen als Differenzen erfahren werden. Toleranz, Anerkennung von Pluralität und Demokratie sind dann die Werte, die innerhalb dieses Prozesses für den Umgang mit Wertdifferenzen selbst noch einmal Orientierung verschaffen. Sie bilden gewissermaßen Werte zweiter Ordnung, nämlich Grundsätze für den Umgang mit Wertdifferenzen. Als gehaltvolle Werte müssen sie im Diskussionsprozeß immer wieder bewährt und neu verstanden werden – auch eben durch den Rekurs auf den Erfahrungshintergrund der Europäer, der diese mit dem Bewußtsein versorgt, eine Kultur- und Wertegemein-

schaft zu sein und sein zu wollen. An diesem Prozeß führt jedoch kein Weg vorbei, da die alternative Strategie, nämlich das Ausblenden der Wertebene und der damit verbundenen Differenzen, nicht erfolgsversprechend ist. Das ist unseres Erachtens der Fall und zwar deshalb, weil für die Identität Europas ein Wert- und Kulturbezug notwendig ist.

Den Begriff der Identität Europas haben wir bereits gestreift, da im Wort „Kulturgemeinschaft“ ein Appell an Gemeinschaft und Einheit mitschwingt. Auch der Identitätsbegriff ist vielgestaltig und ideologieanfällig, sofern versucht wird, abschließend festzuhalten, was „Europa“ ausmacht. Von der tendenziell unabschließbaren Frage nach der kulturellen Identität kann jedoch die politische Identität unterschieden werden. Politische Identität ist auch der Begriff, der Auseinandersetzungen um die „Wertegemeinschaft“ einzuordnen erlaubt.

Politische Identität meint den Bezugspunkt, um den herum Menschen mobilisiert bzw. zusammengehalten werden, die selbst wiederum eine Vielzahl von verschiedenen, komplexen und multipolaren Identitäten repräsentieren. Für Charles Taylor ist politische Identität notwendig in modernen Demokratien, nämlich als Gegenstück zur Volkssouveränität.⁴³ Demokratie konstituiert einen Raum von Freiheit und Recht durch die Herrschaft des Volkes nach dem Prinzip des Mehrheitswillens, der nach bestimmten Verfahrensregeln zustandekommt und realisiert wird. Abstimmungen bringen es mit sich, daß es regelmäßig unterlegene Gruppen gibt. Warum sind diese eigentlich dazu bereit, ihre Niederlage hinzunehmen? Niederlagen werden dann hingenommen und nicht als Unterdrückung empfunden, wenn sie durch ein Zugehörigkeitsgefühl aufgefangen werden. Das Selbstverständnis der Demokratie beinhaltet ja, daß die gemeinsame Freiheit gewahrt wird, durch das Gesetz, das sich die Gemeinschaft selbst gibt – sie setzt also ein kollektives Subjekt voraus, das an einem gemeinsamen Gut teilhat, nämlich der bestimmten Freiheit.

Ganz grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, wie das Kollektivsubjekt bzw. die Loyalität diverser individueller Identitäten mit der politischen Identität zustandekommt: entweder durch Eintritt in das Freiheits- und Rechtsprojekt durch Annahme seines Prinzips, also indem man das Gesetz annimmt und sich zum Gemeinsubjekt hinzuzählt. Das ist die republikanische Idee, wie sie wesentlich in Frankreich und den USA entwickelt und verwirklicht wurde. Die andere Möglichkeit ist der Bezug auf eine vopolitische, kulturelle, sprachliche oder historische Gemeinsamkeit, die das Kollektiv definiert: das ist die nationalistische Idee. Für letztere soll der Nationalstaat nicht nur Recht und Freiheit, sondern auch die nationale, kulturelle Identität des Volkes realisieren, zumal er häufig seine Gründung der Befreiung eines Volkes von der „Fremdherrschaft“ verdankt.⁴⁴

43 Vgl. *Ch. Taylor*, *Transit* Nr. 26 (2003/04), S. 166; *Th. Meyer*, *Die Identität Europas*, 2004, S. 20f.

44 Vgl. *R. Münch*, *Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme*, in: *W. Heitmeyer* (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?* 1997, S. 66 (S. 73-75).

Freilich verschränken sich die republikanische und die nationalistische Idee historisch, zumal die Identifikation und Loyalität nicht nur den Grundsätzen des Staates gelten, sondern auch dem historischen Projekt der Verwirklichung von Freiheit, also der konkreten Gestalt, die der bestimmte Staat sich gibt. Die Verfassungsprinzipien Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte, Demokratie benötigen ja *konkrete* Formen und *bestimmte* Institutionen, in denen sie realisiert werden, und auch diese werden von den Menschen für richtig und gut gehalten – die Identifikation geht also auf die partikularen Formen über. So werden die Formen, in denen sich der moderne Staat in Europa ausgeprägt hat, von den Bürgerinnen und Bürgern jeweils als selbstverständlich und „natürlich“ empfunden.

Angesichts von Konflikten über die grundlegenden Prinzipien des Gemeinwesens schlägt Taylor als Lösungsweg vor, nicht eine Entscheidung zwischen den strittigen Alternativen herbeizuführen, sondern die politische Identität anders zu definieren, nämlich so, daß sie ohne einen Konsens auskommt.⁴⁵ Diese Lösung ist sichtlich von Rawls' „overlapping consensus“ inspiriert: Die Grundsätze und Prinzipien der politischen Identität können aufgrund unterschiedlicher Überzeugungssysteme für wert gehalten werden. Kann diese politische Identität sich als „Wertgemeinschaft“ formieren? Das ist dann der Fall, wenn die politische Identität sich auf Wertgrundsätze der politischen Struktur und der Politik richtet und dabei unterschiedliche Begründungen – im Sinne von Gründen, warum man sie für wertvoll hält – gelten gelassen werden. Wertgemeinschaft stellt insofern eine Abstraktion gegenüber den Werttraditionen dar. Sie hat zur Voraussetzung, daß die Unterscheidungen zwischen den Ebenen berücksichtigt werden, die Taylor herausarbeitet: zwischen Prinzipien und ihren historischen Gestalten; zwischen den Prinzipien und den tieferen ethischen Gründen, aus denen heraus sie angenommen wurden. Das wiederum muß im Auseinandersetzungsprozess geschehen, innerhalb dessen die genannten „Werte zweiter Ordnung“ wie Toleranz und Anerkennung von Pluralität wirksam werden. Die Einsicht in diese Unterscheidung und ihre praktische Beachtung sind dann bereits selbst eine Form ihrer Realisierung.

45 Vgl. *Taylor* (FN 43), S. 179-183.

E. Literatur

- Assmann, Jan*: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, 2003.
- Blanke, Hermann-Josef*: Europa auf dem Weg zu einer Bildungs- und Kulturgemeinschaft, 1994.
- Borgolte, Michael*: Europa entdeckt seine Vielfalt 1050-1250, 2002.
- : Wie Europa seine Vielfalt fand, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 117-163.
- Brague, Rémi*: Europa. Eine exzentrische Identität, 1993.
- Dewey, John*: Theory of Valuation, in: International Encyclopedia of Unified Science, Chicago 1939, Vol. II, No. 4, S. 31.
- Eagleton, Terry*: Was ist Kultur?, 2001.
- Flasch, Kurt*: Wert der Innerlichkeit, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 219-236.
- Forst, Rainer*: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, 2003.
- George, Charles H./George, Katherina*, The Protestant Mind of the English Reformation, Princeton 1961.
- Hindrichs, Günter*: Kultur-Gemeinschaft Europa, 1968.
- Huber, Wolfgang*: Die jüdisch-christliche Tradition, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 69-92.
- Jaspers, Karl*: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1949), 1956.
- Joas, Hans*: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, 2004.
- : Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit, in: FS Wolfgang Huber, 2002, S. 446-455.
- : Die Entstehung der Werte, 1997.
- : Die Kreativität des Handelns, 1992.
- : Einleitung zu Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 11-39.
- : Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 2000.
- /*Knöbl, Wolfgang*: Sozialtheorie, 2004.
- Kaufmann, Franz-Xaver*: Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, 2003.
- Koselleck, Reinhart*: Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung eines Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: *ders.*, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 1979, S. 38-66.
- : Zeitschichten. Studien zur Historik, 2000.
- Mandry, Christof*: Kultur, Pluralität und Ethik. Zur Einleitung, in: *ders.* (Hrsg.), Kultur, Pluralität und Ethik. Perspektiven in Sozialwissenschaften und Ethik, 2004, S. 9-16.
- Mazower, Mark*: Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert, 2000.

- Meier, Christian*: Die griechisch-römische Tradition, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 93-116.
- Menke, Christoph*: Innere Natur und soziale Normativität, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 304-352.
- Meyer, Thomas*: Die Identität Europas, 2004.
- Münch, Richard*: Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme, in: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen? 1997, S. 66-109.
- Novalis (eig. Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg)*: Die Christenheit oder Europa, in: Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa, hg. von Carl Paschek, 1996, S. 67-99.
- Patterson, Orlando*: Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture, New York 1991.
- : Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt/Main 2005, S. 164-218.
- Perpeet, Wilhelm*: Zur Wortbedeutung von „Kultur“, in: Helmut Brackert/Fritz Wefelmeyer (Hrsg.), Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur, 1984, S. 21-28.
- Reinhard, Wolfgang*: Ausgewählte Abhandlungen, 1997.
- : Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 265-303.
- Ritschl, Dietrich*: Theorie und Konkretion in der ökumenischen Theologie, 2003.
- Sassatelli, Monica*: Imagined Europe. The Shaping of a Cultural Identity through EU Cultural Policy, in: EJST 5 (2002), S. 435-451.
- Schluchter, Wolfgang*: Rationalität – das Spezifikum Europas?, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 237-264.
- Schnädelbach, Herbert*: Kultur, in: Ekkehard Martens/ Herbert Schnädelbach (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, 1991, S. 508-548.
- Schweidler, Walter*: Kultur zwischen Vielfalt und Beliebigkeit, in: Gesellschaft im Test 44 (2004), S. 30-37.
- Taylor, Charles*: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, 1994.
- : Religion, politische Identität und europäische Integration, in: Transit Nr. 26 (2003/04), S. 166-186.
- Wagner, Peter*: Hat Europa eine kulturelle Identität?, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, 2005, S. 494-511.
- Weber, Max*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bde. 1920.
- Wiesand, Andreas Johannes*: Kunst ohne Grenzen?, 1987.
- Zagorin, Perez*: How the Idea of Religious Toleration Came to the West, Princeton 2003.
- Zentrum für Europa und Nordamerika-Studien (Hrsg.): Sozialmodell Europa. Konturen eines Phänomens (Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien 4), 2000.