

ÖAW

ÖSTERREICHISCHE
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN



AKADEMIE IM DIALOG | 6

ZUKUNFT DER POLITISCHEN SYSTEME IN EUROPA

ZUKUNFT DER POLITISCHEN SYSTEME IN EUROPA

DISKUSSIONSFORUM AN DER ÖAW AM 24. JUNI 2016

INHALT

VORTRÄGE

KRISTINA STOECKL | Universität Innsbruck

Postsäkulare Konflikte und *culture wars*: Wertedebatten und Religion in Europa, Russland und den USA 5

ANTON PELINKA | Central European University, Budapest

Megatrend Demokratisierung 15

POSTSÄKULARE KONFLIKTE UND *CULTURE WARS*: WERTEDEBATTEN UND RELIGION IN EUROPA, RUSSLAND UND DEN USA

KRISTINA STOECKL

Im Jänner und Februar 2013 protestierten mehrere hunderttausend Menschen in Frankreich gegen die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe und gegen das Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare. Diese Demonstrationen unter dem Schlagwort *Manif pour tous* verfolgten das Ziel, die Bezeichnung „Ehe“ der heterosexuellen Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau vorzubehalten.¹ Im Jänner und

Februar 2016 protestierten mehrere hunderttausend Menschen bei einem *Family Day* in Rom gegen die Einführung ziviler Partnerschaften für gleichgeschlechtliche Paare in Italien. Weder die französischen noch die italienischen Proteste erreichten ihr Ziel, die jeweiligen Gesetzesänderungen zu verhindern. Frankreich führte im Februar 2013 das Gesetz zur „Ehe für alle“ (franz. *mariage pour tous*) ein; Italien zog im Februar 2016 mit einem Gesetz zur Verpartnerschaftlichung nach. Die Proteste in Westeuropa blieben im Rest Europas nicht unbeachtet. Der Patriarch von Moskau,

das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, lud 2014 eine Delegation von Organisatoren der französischen *Manif pour tous* nach Moskau ein. Sein Pressesprecher gab den Gästen die Botschaft mit auf den Weg: „Russland ist ein Partner im Kampf für traditionelle Werte.“ Zur Bekräftigung dieser Worte lud die Russische Orthodoxe Kirche im September 2014 zum *World Congress of Families* nach Moskau, an dem evangelikale protestantische Organisationen aus den USA, katholische Redner aus Westeuropa und Vertreter der Orthodoxen Kirchen teilnahmen.

¹ Das Recht für Paare auf Verpartnerschaftlichung (franz. *pacte civil de solidarité*) gibt es in Frankreich seit 1999.

POLITISCHER LIBERALISMUS UND PLURALISMUS

Dieses einleitende Streiflicht auf länder- und konfessionenübergreifende Wertekoalitionen möchte den Fokus auf eine gesellschaftliche und politische Herausforderung lenken, der sich liberale Demokratien heute in zunehmendem Maße ausgesetzt sehen: dem Wertpluralismus und den daraus resultierenden weltanschaulichen Konflikten mit ihrer transnationalen Dynamik. Pluralismus – der italienische Philosoph Alessandro Ferrara spricht sogar von *Hyperpluralismus*² – meint nicht bloß die Vielfältigkeit der von Säkularisierung, Individualisierung, Globalisierung und Kapitalismus geprägten modernen westlichen Gesellschaften, sondern der Begriff bezeichnet vielmehr eine politisch wirksam gewordene, weltanschauliche Grundhaltung: Der liberal-demokratische Staat ist eine politische Gemeinschaft, an der die Staatsbürger unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Anschauungen, von ihrer sexuellen Orientierung, von ihrem kulturellen, sprachlichen oder ethni-

schen Hintergrund gleichberechtigt teilhaben. Gegenüber den Werthaltungen seiner Bürger bleibt der liberale Staat im Rahmen des Verfassungsbogens agnostisch. Der Hauptvertreter des politischen Liberalismus, John Rawls, lehrt, dass das normative Gerüst einer politischen Gemeinschaft das Ergebnis eines *overlapping consensus* ist.³ Der politisch liberale Pluralismus ist mehr als nur Theorie: Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte haben sich die rechtlichen Systeme in Europa in Richtung einer vollständigen Gleichstellung von religiösen, kulturellen und sexuellen Minderheiten bewegt. Ausgehend von dem in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte festgeschriebenen Diskriminierungsverbot wurden in vielen Ländern bestehende Gesetze verändert, mit dem Europäischen Gerichtshof der Menschenrechte, der Europäischen Union und den Vereinten Nationen als den institutionellen Motoren einer Normangleichung, die in der wissenschaftlichen Literatur als Prozess der *norm diffusion* beschrieben wird. Dieser Prozess kann sowohl „von oben nach unten“ als auch von „unten nach

oben“ stattfinden, je nachdem ob es der Gesetzgeber ist, der auf bestehende Diskriminierungen mit einer Gesetzesänderung reagiert, oder ob ein betroffenes Individuum den eigenen Staat (zum Beispiel vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte) in die Pflicht nimmt, den auf überstaatlicher Ebene unterschriebenen Anti-Diskriminierungsrichtlinien Folge zu leisten.⁴

Vielorts ist dieser Prozess konfliktreich und oft beschäftigt er die Gerichte; nicht nur in der Frage der gleichgeschlechtlichen Ehe, sondern auch bei Themen des religiösen Pluralismus. Als Beispiel sei hier an den Gerichtsfall *Lautsi gegen Italien* (2011) erinnert, bei dem es darum ging, ob ein Kruzifix in einem Klassenzimmer eine Einschränkung der Meinungsfreiheit darstelle. Der Straßburger Gerichtshof für Menschenrechte entschied in einem ersten Urteil, dass die in der italienischen Verfassung festgeschriebene Trennung von Staat und Religion eine Abnahme der Kreuze notwendig mache; das Urteil im Berufungsprozess nahm davon

² Alessandro Ferrara, *The Democratic Horizon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

³ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

⁴ Thomas Risse and Kathryn Sikkink, eds., *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

wieder Abstand und gestand Italien Ermessungsspielraum in der Frage zu. Auch in Österreich sehen sich Gerichte mit ähnlich gelagerten Fällen konfrontiert, zum Beispiel das Oberlandesgericht Wien im Frühjahr 2016, das die Frage zu entscheiden hatte, ob die Feiertagsregelung für Protestanten am Karfreitag eine Ungleichbehandlung von Nicht-Protestanten darstelle.

Auf dem Prüfstand stehen, ganz offensichtlich, die expliziten und impliziten Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die einen weitgehend unhinterfragten, historisch begründeten Status quo repräsentierten. Diese expliziten und impliziten Normen umfassen in vielen Fällen die Bereiche öffentlicher, zum Teil sogar privater Moral sowie der Religion und Kultur. Im Kontext einer politisch liberalen Ordnung, in der sich jeder auf seine individuellen Freiheitsrechte berufen kann, werden systemimmanente Diskriminierungen schnell zu einem Fall für die Gerichte oder zu einem Politikum. Die strittigen Fragen gewinnen noch dazu an Schärfe, weil sie immer seltener auf nationale politische institutionelle Kontexte beschränkt bleiben. Zivilgesellschaftliche Mobilisierung passiert längst länderübergreifend,

wie das eingangs erwähnte Beispiel des Moskauer Familienkongresses beweist, und die Konflikte selbst wandern in politischen Mehrebenensystemen wie der EU von einem Forum zum nächsten. Wie also umgehen mit dem Wertepluralismus, den daraus resultierenden Konflikten und ihrer transnationalen Dynamik?

CULTURE WARS ODER POST-SÄKULARE GESELLSCHAFT?

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen breiteren theoretischen Interpretationsrahmen im historischen Kontext zu öffnen: Während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Weltpolitik dominiert von der ideologischen Konfrontation zwischen dem kommunistischen System im Osten und dem kapitalistischen System im Westen Europas. Dieses Phänomen war nicht beschränkt auf die internationale Politik, es wirkte sich auch auf die innerstaatliche parteipolitische Polarisierung aus, in manchen Ländern mehr, in manchen weniger. Nach dem Ende des Kalten Kriegs wurde von einigen Beobachtern ein neuer Konflikt heraufbeschworen, der *clash of civilizations* zwischen dem vormals christlichen, säkularisierten Westen, der islamischen Welt, dem

Orthodoxen Christentum und so weiter.⁵ Es wurde jedoch schnell offensichtlich, dass die These vom *clash of civilizations* nicht zur allgemeinen gesellschaftlichen Erfahrung von Pluralisierung passte. Die religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Bruchlinien einer von Globalisierung, Individualisierung, Säkularisierung und Migration geprägten Gesellschaft verlaufen nicht an ihren sprachlichen und nationalen Grenzen, sie laufen geradewegs durch Gesellschaften hindurch. Diese Situation einer allgemeinen Pluralisierung wird von Jürgen Habermas als *post-säkulare Gesellschaft* beschrieben.

Eine postsäkulare Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der nicht-religiöse und religiöse Begründungen gleichermaßen legitim im öffentlichen Diskurs vertreten sein können und wo auch keine klaren Hierarchien mehr herrschen zwischen religiösen oder anders definierten weltanschaulichen Mehrheiten und Minderheiten. Eine postsäkulare Gesellschaft geht nicht davon aus, dass Modernisierung und Wohlstand die Menschen weniger religiös werden lassen, noch sieht sie die Religion

⁵ Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993).

gänzlich auf den privaten Raum beschränkt. Habermas mit seiner Diskursethik mahnt die Teilnehmenden am öffentlichen Diskurs zu einer „gegenseitigen Übersetzungsleistung“. Ihm schwebt ein gegenseitiger Lernprozess vor, der auf der Bereitschaft seitens religiöser Bürger beruht, ihre Anschauungen in eine auch nicht-religiösen Menschen zugängliche Sprache zu übersetzen, sowie auf der Seite der säkularen Bürger, diesen Aussagen aufrichtige Aufmerksamkeit zu schenken. Habermas geht dabei davon aus, dass mehr gegenseitige Übersetzungsleistung zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen zu mehr gegenseitigem Verständnis und damit zu einer größeren Qualität des demokratischen Prozesses führen kann.⁶

Kritiker des Habermas'schen Modells von einer postsäkularen Gesellschaft halten diesem diskursethischen und konsensorientierten Ansatz ein anderes Modell entgegen, und zwar das der amerikanischen *culture wars*. In den Vereinigten Staaten bezeichnet dieser – in der zugrunde liegenden soziologischen Analyse nicht unproblematische – Begriff die Ausein-

andersetzung zwischen Vertretern einer Kultur des Beharrens auf tradierten Lehren, Wertvorstellungen und Lebensentwürfen einerseits, und Vertretern einer Kultur des Wandels und der individuellen Freiheit andererseits.⁷ Die tiefe Fragmentierung der amerikanischen Gesellschaft ist spätestens seit den Präsidentschaftswahlen 2016 offensichtlich geworden; aktuelle Debatten in den USA unterstreichen heute die These der *culture wars*.

Was bedeutet diese Entwicklung für Europa? Tatsache ist, dass auch europäische Gesellschaften fragmentierter werden und vielerorts in Europa heute die expliziten und impliziten Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens auf dem Prüfstand stehen. Die Frage, die sich in diesem Kontext aufdrängt, ist, ob die Entwicklung in Europa in ein Szenario der *culture wars* führt, oder ob wir es hier mit einer Art von Konflikt zu tun haben, der von der Dynamik der *culture wars* nach amerikanischem Modell abweicht. Ich spreche hier von „postsäkularen Konflikten“.

POSTSÄKULARE KONFLIKTE

Was macht also „postsäkulare Konflikte“ aus, und warum kann davon ausgegangen werden, dass diese Konflikte die Zukunft der politischen Systeme in Europa bestimmen werden?

In postsäkularen Konflikten geht es um die Definition von Normen. In Frage gestellt werden nicht im Gesetz festgeschriebene Rechte, sondern deren Auslegung. Eine historisch begründete Rechtsauslegung wird dabei entweder in Frage gestellt, oder eine unterdeterminierte Formulierung wird für neue, überraschende Interpretationen geöffnet. Im Fall *Lautsi*, in dem die Richter über das Kreuzifix in italienischen Klassenzimmern zu urteilen hatten, geschah ersteres: Die italienischen Richter befanden, dass das Kreuz in den Klassenzimmern ja eigentlich ein kulturelles Symbol sei und deshalb keine Einschränkung der Gewissensfreiheit darstelle. Der Gerichtshof in Straßburg war anderer Meinung, er las die italienische Verfassung auf den Buchstaben genau – „Italien ist ein säkularer Staat“ – und verlangte die Abnahme. Ein Beispiel für die neue, überraschende Interpretation unterdeterminierter Formulierung-

⁶ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005).

⁷ James Davidson Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991).

gen in Verfassungen ist die gleichgeschlechtliche Ehe. In mehreren europäischen Ländern – Irland, Slowakei, Kroatien – fanden in den vergangenen Jahren Referenden statt, die eine Verfassungsänderung erzielen sollten. Und zwar sollte die Formulierung zum Recht auf Eheschließung in der Verfassung auf die Eheschließung zwischen Mann und Frau eingengt werden, mit dem Ziel, zukünftige Gesetzesänderungen in Richtung Eheschließung zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern zu verhindern.

Die zweite Besonderheit von postsäkularen Konflikten besteht darin, dass sie transnational sind. Obwohl Konflikte in der Regel in nationalen Kontexten entstehen, entwickelt sich um sie eine transnationale Dynamik, die den Konflikt auf nationaler Ebene verändert. Als Beispiel dafür dient erneut der Fall *Lautsi* aus Italien. Als Italien gegen das erste *Lautsi*-Urteil in Berufung ging, waren die italienischen Anwälte nicht allein. Eine ganze Reihe von Ländern, darunter die Russische Föderation, unterstützten Italiens Berufungsverfahren mittels sogenannter *amicus curiae*-Stellungnahmen. Dabei handelt es sich um rechtliche Meinungen Dritter, die in einem Rechtsstreit die Partei der ei-

nen oder anderen Seite ergreifen und deren Argumentation vom Gericht zugelassen werden kann. Übrigens übermittelten nicht nur europäische Länder dem Straßburger Gerichtshof *amicus curiae*-Beiträge. Auch nichtstaatliche Akteure waren darunter, das *European Center for Law and Justice*, der europäische Ableger einer amerikanischen Rechtsanwaltsvereinigung, die in strategischer Verfahrensführung nach dem Muster der amerikanischen *culture wars* Erfahrung hat.

Die Transnationalität postsäkularer Konflikte führt dazu, dass in umstrittenen Fragen, die in einem nationalen Kontext nur eine Minderheit mobilisieren, Mehrheiten auf transnationaler Ebene erzeugt werden können. Als Beispiel dafür führe ich eine Episode aus dem Menschenrechtsbeirat der Vereinten Nationen an, und zwar die Debatte über „traditionelle Werte“. Dieses Thema wurde 2008 vom russischen Vertreter in den Menschenrechtsbeirat eingebracht, mit dem Ziel, in einer Resolution festzuhalten, dass traditionelle Werte in der Auslegung und Interpretation von Menschenrechten eine Rolle spielen sollten. Die Tradition, d. h. eine historisch begründete und durch Praxis etablierte Auslegung von Normen,

sollte als Maßstab bei der Auslegung von Menschenrechtsnormen anerkannt werden und gegebenenfalls Priorität gegenüber einer individualistischen Rechtsauslegung haben. Diese Resolution erreichte in allen Sitzungen des Menschenrechtsbeirats zwischen 2008 und 2012 Mehrheiten, wobei die westeuropäischen Länder jeweils geschlossen dagegen, die restlichen Länder dafür stimmten. Resolutionen des Menschenrechtsbeirats haben keine rechtliche Durchschlagskraft. Aber die Episode ist trotzdem erhellend, weil sie zeigt, wie Transnationalität Minderheits- und Mehrheitsverhältnisse verschiebt und antiliberale Koalitionen internationale Settings dafür nützen können, westliche liberale Demokratien in die Defensive zu drängen.

Das dritte Charakteristikum postsäkularer Konflikte besteht darin, dass sie über keinen eindeutigen Lösungshorizont bei strittigen Themen verfügen. Ein durchaus gängiger Lösungsansatz bei moralischen oder religiösen Konflikten, für die keine allgemein gültige Lösung gefunden werden kann, sind Ausnahmeregelungen. Das gängigste Beispiel ist das Recht zur Verweigerung einer Handlung aus Gewissens-

gründen, z. B. Wehrdienstverweigerung. Allerdings kann das Instrument „Ausnahmeregelungen“ an zweierlei Arten von Grenzen stoßen. Die erste Grenze liegt auf Seite derer, die eigentlich in den Genuss von Ausnahmeregelungen kommen sollten. Ich führe an dieser Stelle ein Beispiel aus meiner Feldforschung an: Im Mai 2016 waren beim *World Family Congress* in Tiflis eine ganze Reihe von Amerikanern angetreten, um den europäischen, allen voran den georgischen Zuhörern, die Vorzüge des *home schooling* zu erläutern, also des häuslichen Unterrichts von Kindern. *Home schooling* ist ein klassisches Beispiel für eine Ausnahmeregelung, die der Staat solchen Bürgern zugesteht, die aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen von einer staatlichen Norm – der allgemeinen Schulpflicht nach einheitlichem Curriculum – abweichen möchten. Die Gastgeber hörten den Ausführungen ihrer Gäste höflich zu, aber am Ende wischte der georgische Sprecher die Idee des *home schooling* mit den Worten vom Tisch, dass die georgischen Verteidiger der traditionellen Werte „den Liberalen“ das Feld nicht einfach überlassen und sich in eine Nische des häuslichen Unterrichts zurückziehen würden. Dieser georgische

Gegner von curricularen Neuerungen wie Sexualkunde wollte also keine Ausnahmeregelung, er wollte das System an sich für seine Weltanschauung vereinnahmen. Die zweite Grenze der Ausnahmeregelungen liegt heute auf Seite der gesetzlichen Mehrheit, die Ausnahmeregelungen immer weniger akzeptiert. Als Beispiel möchte ich hier den Fall Ladele aus Großbritannien anführen, der vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte verhandelt wurde. Darin ging es um die Frage, ob ein Standesbeamter aus Gewissensgründen verweigern kann, gleichgeschlechtliche Eheschließungen zu vollziehen. Über mehrere Jahre war diese Praxis in dem betroffenen Standesamt pragmatisch gelöst worden, man hatte sich die Fälle einfach kollegial aufgeteilt und es dem Verweigerer ermöglicht, nur heterosexuelle Eheschließungen abzunehmen. Aber vor einer Klage hielt die Weigerung nicht stand, der Standesbeamte wurde entlassen. Erst das Aufkündigen der pragmatischen Ausnahmeregelung machte den Fall zu einem Politikum und brachte ihn bis nach Straßburg. Beide Beispiele zeigen, dass postsäkulare Konflikte zwar dieselbe Polarisierung wie die klassischen *culture wars* durchlaufen, sich von

letzteren aber insofern unterscheiden, als dass sie nicht, wie im amerikanischen Modell, durch die starke, regulierende Funktion eines *Supreme Court* verfassungsrechtliche Einhegung finden. Sie finden stattdessen in politischen und bürokratischen Foren statt.

Der vierte Punkt, in dem sich postsäkulare Konflikte von dem Modell der *culture wars* unterscheiden, liegt in der unterschiedlichen institutionellen Ausgangslage für Konflikt bzw. Dialog. In den USA, der Heimat des *culture wars*-Modells, stehen zivilgesellschaftliche Gruppierungen als Meinungsträger nebeneinander. Der Staat bleibt aufgrund der *disestablishment clause* in der amerikanischen Verfassung diesen religiösen oder anders weltanschaulich definierten Gruppierungen gegenüber neutral; sie sind alle Bestandteil einer bunten, fragmentierten Zivilgesellschaft, die miteinander im Wettstreit liegt. Die Ausgangslage für die öffentliche Debatte bei Wertekonflikten in den meisten westeuropäischen Staaten ist anders gelagert: Hier sind es nicht nur motivierte Graswurzelbewegungen, die in die Öffentlichkeit drängen, sondern auch oder sogar meistens institutionalisierte Körperschaften, die im politischen Prozess

Stellung nehmen. Das gilt für säkulare Gewerkschaften ebenso wie für anerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften. Bleiben wir an dieser Stelle aber bei den Religionsgemeinschaften: Diese Institutionen fungieren bereits als Meinungsbildungsstätten für ihre Mitglieder und reduzieren bzw. hierarchisieren die Positionen innerhalb eines Meinungsspektrums. Einige westliche Demokratien, darunter Österreich, sehen sogar ein gesetzliches Mitspracherecht bei Betroffenheit für diese Körperschaften vor. Der institutionalisierte und über weite Strecken ritualisierte und symbolische Dialog zwischen Staat und Glaubensgemeinschaften verleiht Wertekonflikten eine andere Dynamik als wir sie aus dem zivilgesellschaftlichen Modell der *culture wars* kennen. Veit Bader hat in seinem Buch *Secularism or Democracy?* überzeugend dargestellt, dass die institutionalisierte Staat-Religionsgemeinschaften-Kooperation unter bestimmten Voraussetzungen keine Einschränkung liberaler Demokratie bedeutet.⁸ Es wäre daher falsch anzu-

nehmen, dass der eingangs skizzierte politische Liberalismus ein System des *disestablishment* voraussetzt. Richtig ist aber, dass wir es bei den zwei religionspolitischen Systemen (*disestablishment* in den USA und Kooperationsmodelle in den meisten europäischen Staaten) mit zwei sehr unterschiedlichen Voraussetzungen für den Umgang mit Wertpluralismus zu tun haben. Auf der einen Seite eine breite, weitgehend polarisierte zivilgesellschaftliche Debatte zwischen weltanschaulichen Gruppen, die wechselseitig an den neutralen Staat appellieren, und auf der anderen Seite ein mehrdirektionaler Austausch zwischen Vertretern von Religionsgemeinschaften und ihren Mitgliedern untereinander, Religionsgemeinschaften miteinander und Religionsgemeinschaften mit dem Staat.

WELCHES KONFLIKTMODELL FÜR EUROPA?

Um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukommen: In aktuellen Konflikten über Wertefragen – sei es in Bezug auf die Definition von Ehe und Familie, die Bestimmung von Beginn und Ende des Lebens bei Fragen der Abtreibung oder Sterbehilfe,

oder in Hinblick auf die Sichtbarkeit von Religion im öffentlichen Raum – stehen die expliziten und impliziten Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in den westlichen Gesellschaften auf dem Spiel. Diese expliziten und impliziten Normen repräsentieren einen weitgehend unhinterfragten, meistens historisch begründeten Status quo, der im Kontext einer politisch liberalen Ordnung auf dem Prüfstand steht und unter diesen Gegebenheiten wenn nicht überhaupt einer Veränderung, dann zumindest einer neuen Legitimation bedarf. Wir leben in pluralistischen Gesellschaften und die Auseinandersetzung über Werte und Moral, Tradition und Freiheit, über historisch begründete Formen und zeitgenössischen Wandel ist nicht vermeidbar. In diesem Beitrag habe ich zwei Formen, welche diese Auseinandersetzung nehmen kann, dargestellt: *culture wars* und postsäkulare Konflikte. Letztere sind mehr als nur eine globalisierte Form der ersteren, insofern sie von einer anderen Dynamik der Mobilisierung und Form der Institutionalisierung des Konflikts ausgehen. Vor dem Hintergrund von Habermas' Überlegungen zur postsäkularen Gesellschaft ist diese Beobachtung über Dynamik und in-

⁸ Veit Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

stitutionelle Voraussetzungen nicht trivial, handelt es sich hier doch um die Voraussetzungen für Gesprächsführung in der Öffentlichkeit. Die *culture wars* werden im amerikanischen Kontext mittels der Verfassung bzw. mittels Urteile des *Supreme Court* stabilisiert und „zivilisiert“. In der transnationalen Welt der postsäkularen Konflikte, die keine überparteiliche Letztinstanz kennt, bleibt als einzige ausgleichende Instanz der Konflikt selbst, d. h. die Art und Weise, wie er geführt wird. Die Polarisierung, die wir von den *culture wars*-Debatten kennen, muss hier im Konflikt selbst ausgeglichen werden. Der institutionalisierte Dialog zwischen Staat und Religions- und Bekenntnisgemeinschaften, wie er in europäischen Staats-Religions-Kooperationsmodellen üblich ist, könnte ein möglicher Weg sein, um mit dem Konfliktpotential in pluralistischen Gesellschaften umzugehen. In jedem Fall aber muss das Ziel sein, „civility in conflict“⁹ zu erhalten und,

⁹ Garvan Walshe and Stephen De Wijze, „Civility within Conflict – Managing Religious Pluralism,“ in *Religious Pluralism. A Resource Book*, ed. Aurélie Bardou, Lois Lee, Maria Birnbaum and Kristina Stoeckl, Religiowest E-Book (San Domenico di Fiesole, Florence: European University Institute, 2015).

warum nicht, Habermas' Anspruch eines gegenseitigen Lernprozesses näher zu kommen.

RUSSLAND, EUROPA UND „TRADITIONELLE WERTE“

Abschließend komme ich zurück zur Aussage der Russischen Orthodoxen Kirche, sie wolle den Europäern „im Kampf um traditionelle Werte“ beistehen. Der Begriff der „traditionellen Werte“ ist ein wichtiges Schlagwort der russischen Innen- und Außenpolitik seit Wladimir Putins dritter Amtszeit als Präsident. Insbesondere die Russische Orthodoxe Kirche hat sich unter Patriarch Kirill zu einem professionell agierenden *moral norm entrepreneur* gewandelt, mit Niederlassungen in Straßburg und Brüssel und NGO-Ablegern, die bei den Vereinten Nationen akkreditiert sind.¹⁰ Vor dem Hintergrund der Erläuterungen über die Unausweichlichkeit von Wertekonflikten in pluralistischen Gesellschaften und der verschiedenen Modelle ihrer Bewältigung sollte deutlich geworden sein, dass Russlands Politik der „tra-

¹⁰ Kristina Stoeckl, „The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur,“ *Religion, State and Society* 44/2, 132–151.

ditionellen Werte“ in einem globalen Kontext verstanden werden muss. Bei den „traditionellen Werten“, zu deren Verteidigung Russland da aufruft, handelt es sich zum Großteil um genau jene expliziten und impliziten Normen des unhinterfragten, historisch begründeten gesellschaftlichen Status quo, der im Kontext einer politisch liberalen Ordnung auf dem Prüfstand steht. In einer Situation, in der die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens vor dem Anspruch liberaler Demokratie einer Veränderung bzw. einer neuen Legitimation bedürfen, kann bei Betroffenen Unsicherheit entstehen, der die Rede vom „Kampf für traditionelle Werte“ mit dem Versprechen von Nicht-Veränderung begegnet. Die gleichsamer Territorialisierung ideologischer Konflikte, wie sie in der Rede von Russland als Verteidiger der „traditionellen Werte“ erfolgt, birgt das Risiko, dass weltanschauliche Fragen durch die Geopolitik vereinnahmt und für eine neue West-Ost-Konfrontation instrumentalisiert werden.

LITERATUR

Annicchino, Pasquale. "Winning the Battle by Losing the War: The *Lautsi* Case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity." *Religion and Human rights* 6 (2011): 213–19.

Bader, Veit. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

Ferrara, Alessandro. *The Democratic Horizon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Habermas, Jürgen. „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger.“ In *Zwischen Naturalismus Und Religion*, 119–54. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

Hunter, James Davidson. *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1991.

Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations." *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993/Summer 1993): 22–50.

Rawls, John. *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press, 1993.

Risse, Thomas and Kathryn Sikkink, eds. *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Stoeckl, Kristina. "The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur," *Religion, State and Society* 44/2, 132–151.

Walshe, Garvan and Stephen De Wijze. "Civility within Conflict – Managing Religious Pluralism." In *Religious Pluralism. A Resource Book*, edited by Aurélia Bardon, Lois Lee, Maria Birnbaum, and Kristina Stoeckl, Religiowest, ed. Olivier Roy, 54–58. San Domenico di Fiesole (Florence): European University Institute e-book, 2015.

KRISTINA STOECKL

Derzeitige Positionen

- Assistenzprofessorin am Institut für Soziologie an der Universität Innsbruck
- Principal Investigator des ERC STG und FWF START Projektes „Postsecular Conflicts“

Arbeitsschwerpunkte

- Soziale und Politische Theorie und Religionssoziologie
- Religion und Politik in Russland

Ausbildung

- | | |
|-----------|--|
| 2007 | Promotion in Sozial- und Politikwissenschaften am Europäischen Hochschulinstitut Florenz |
| 2001–2003 | Studium der Internationalen Beziehungen an der Central European University Budapest |
| 1996–2001 | Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft und Russisch an der Universität Innsbruck |

Werdegang

- | | |
|-----------|---|
| Seit 2016 | Mitglied der Jungen Akademie |
| Seit 2015 | Ass.-Prof. am Institut für Soziologie der Universität Innsbruck und Projektleiterin |
| 2015 | Gastprofessur im Fachbereich Internationale Beziehungen an der Central European University |
| 2012–2015 | APART Fellow der ÖAW am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien und am Institut für die Wissenschaften vom Menschen |
| 2009–2012 | Marie Curie Fellow an der Universität Rom Tor Vergata |
| 2008–2009 | wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsplattform Weltordnung-Religion-Gewalt an der Universität Innsbruck |

Weitere Informationen zur Autorin finden Sie unter:
<http://www.kristinastoeckl.eu>

MEGATREND DEMOKRATISIERUNG

ANTON PELINKA

Ich möchte mit einem Zitat von Hannah Arendt beginnen, die in einem später publizierten Gespräch festgestellt hat: „Was haben wir denn anderes als die Erfahrung?“ Arendt stellt also, jedenfalls für die Sozialwissenschaften, aber vermutlich für die Wissenschaft überhaupt, die Erfahrung als entscheidenden Referenzpunkt in den Mittelpunkt. Wenn wir uns mit der Zukunft – etwa der politischen Systeme in Europa – beschäftigen, so müssen wir uns auf die Erfahrung beziehen. Alles andere wäre nichts als Spekulation.

Wenn wir uns mit der Erfahrung als Grundlage beschäftigen, stellt sich die Frage, welche Epoche an Erfahrungen wir als Startpunkt nehmen. Ich möchte, unvermeidlich mit einer gewissen Willkürlichkeit, mit der Epoche beginnen, die sich auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bezieht, und von dort ableiten, dass wir

von einem Megatrend der Demokratisierung sprechen können – freilich nicht von einem linearen, sondern von einem vielfach und immer wieder unterbrochenen, aber dennoch fortschreitenden Trend. Mein Ansatzpunkt ist ein fiktiver Blick in das Büro von Joseph Schumpeter an der Harvard University, als er um 1940 sein bahnbrechendes Werk „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“ verfasste, ein Buch, das nicht nur für die Wirtschaftswissenschaften, sondern auch für die Sozial- und speziell für die Politikwissenschaften von zentraler Bedeutung ist. Zentral war und ist das, was Schumpeter als „realistische Demokratietheorie“ bezeichnete, mit der er eine normative oder idealistische Demokratietheorie ablösen wollte – eine Demokratie, die mit einem literarischen Zitat wie dem aus der Gettysburg-Rede Abraham Lincolns als „Government

of the people, by the people, for the people“ nur höchst unzureichend definiert werden kann.

Schumpeter sieht die Demokratie als Wettbewerb um Wählerstimmen. Ergänzend dazu ist Robert Dahls Buch „Democracy and Its Critics“ zu erwähnen. Schumpeter plus Dahl bilden die Grundlage des Demokratieverständnisses, von dem wir ausgehen können und sollen. Wettbewerb bedeutet die Übertragung marktwirtschaftlichen Denkens von der Ökonomie auf die Politik plus – und das ist der Dahl'sche Zugang – den normativen Aspekt des Rechtes für alle, sich daran zu beteiligen. Das heißt, der Markt darf niemanden von der politischen Beteiligung ausschließen. Wenn also um 1940 unser Ausgangspunkt ist (1942 erschien die erste Auflage von Schumpeters Buch), dann war die Aussicht für die Zukunft dessen, was Schumpeter

Demokratie nannte, offenkundig nicht sehr rosig. Wo gab es damals Demokratie im Schumpeter'schen Sinn? In den englischsprachigen Ländern und in den beiden als demokratische Inseln in einem totalitären oder autoritären Europa existierenden Staaten Schweden und Schweiz, die vollständig von den Achsenmächten und den von diesen militärisch beherrschten Gebieten umgeben waren. Auf den ersten Blick schien damals jedenfalls die Zukunft nicht den demokratischen Systemen zu gehören, sondern den beiden Varianten autoritär-totalitärer Einparteiensysteme, den Faschismen unterschiedlicher Prägung und dem Marxismus-Leninismus stalinistischer Prägung. Und außerhalb Europas dominierte der Kolonialismus weite Teile Asiens und fast ganz Afrika. Die Welt war, aus der Sicht des Jahres 1940, von der Demokratie extrem weit entfernt.

Wenige Jahre später setzte sich zum ersten Mal der Megatrend der Demokratisierung ganz entscheidend durch. Dort, wo die siegreichen Truppen der USA und Großbritanniens standen, wurde die liberale Demokratie etabliert. Besonders eindrucksvoll geschah dies in den 1940 noch bestimmenden, im siegreichen Vormarsch sich befindenden Ach-

senmächten Deutschland (zunächst Westdeutschland), Japan und Italien. Das heißt, die erste Welle der Demokratisierung setzte sich im Zusammenhang mit einer geopolitischen Verschiebung durch, als Konsequenz der Niederlage einer Allianz, die für einen bestimmten Systemtypus gestanden war, nämlich für die totalitär-autoritäre Systeme der Faschismen unterschiedlicher Prägung. Diese waren damit offenkundig – ohne dass dies für alle Zukunft seriös vorhergesagt werden kann – zunächst einmal historisch erledigt. Den zweiten großen Erfolg im Zuge dieser Welle erreichte die liberale Demokratie Schumpeter'schen und Dahl'schen Zuschnitts mit der Implosion der Sowjetunion, des Gegenmodells zur liberalen Demokratie, das nach 1945 als „Zweite Welt“ eben dieser liberalen Demokratie als Antithese gegenübertrat. Die Sowjetunion implodierte, wohl zum Glück für uns alle in nicht-kriegerischer Form. Und überall wurde im postkommunistischen Europa in unterschiedlichen Varianten und mit unterschiedlicher Konsequenz für die liberale Demokratie optiert. Die Demokratie hatte ihren zweiten großen historischen Erfolg des 20. Jahrhunderts erreicht.

Das heißt natürlich nicht, dass die liberale Demokratie westlichen Zuschnitts an einem Endpunkt angelangt wäre. Viele Fragen sind offen, viele Unsicherheiten bleiben, und auch wenn wir uns auf die Erfahrung im Sinne von Hannah Arendt stützen, zeigt eben diese Erfahrung, dass wir mit Rückschlägen rechnen müssen: in Form autoritärer Tendenzen, in Form punktueller Rücknahme demokratischer Errungenschaften. Aber, und darauf werde ich am Schluss noch einmal zu sprechen kommen, es fehlt mit dem Ende der beiden Systemtypen, die 1945 und 1989 untergegangen sind, eine erkennbare, konsistente Antithese zur liberalen Demokratie.

Die Demokratie im Sinne von Schumpeter und Dahl – diese Demokratie ist freilich Herausforderungen ausgesetzt. Die erste Herausforderung sehe ich im Bereich des demokratischen Inputs, der „Politics“. Auch wenn die Regel „one person – one vote“ grundsätzlich außer Streit gestellt ist, müssen wir eine Gefährdung der liberalen Grundfreiheiten und Grundrechte im Zusammenhang mit dem feststellen, was Globalisierung genannt wird, und zwar im Gefolge der allmählichen Auflösung des Territorialitätsprinzips. Für

wen gelten diese Regeln politischer Gleichheit? Wo ist die Grenze einer staatlich organisierten Demokratie, deren territoriale Begrenzung? Die Entscheidung einer Mehrheit der Wählerinnen und Wähler des Vereinigten Königreichs, aus der Europäischen Union ausscheiden zu wollen, muss uns daran erinnern, was territoriale Begrenzung bedeuten kann.

Wir erleben, offenkundig auch als Megatrend, eine Zunahme von Migration über die kontinentalen Grenzen hinweg, sodass die Vorstellung von staatlicher Demokratie im Rahmen prinzipiell unbestrittener territorialer Begrenzung immer mehr infrage gestellt wird. Der Nationalstaat als das Modell, in dem sich die liberale Demokratie durchgesetzt und bewährt hat, ist nicht mehr das Modell, von dem wir in Zukunft als Selbstverständlichkeit ausgehen können. Das ist die erste Herausforderung.

Die zweite Herausforderung sehe ich im Bereich der „Policies“, also der konkreten politischen Maßnahmen und der konkreten politischen Entscheidungen. Die Demokratie sieht sich oft systemimmanenten Überforderungen ausgesetzt. Teile der Gesellschaft sehen sich aus nach-

vollziehbaren Gründen als Verlierer, als „Modernisierungsverlierer“, als Opfer der Globalisierung. Ein Blick auf die Landkarte des Wahlverhaltens im Vereinigten Königreich macht deutlich, wo das alles hinführen kann und wohl immer wieder hinführen wird: Es waren die ärmeren Regionen vor allem im Norden Englands, die den Ausschlag für die britische Brexit-Entscheidung gaben – weil in diesen Regionen die Freiheiten des EU-Binnenmarktes und die damit verbundene Binnenmigration einem defensiv-aggressiven Pessimismus eine Rechtfertigung lieferten.

Die Erfolge der Demokratie im 20. Jahrhundert wurden begleitet, und das ist das erste und wohl wichtigste Merkmal der Demokratisierung, von einer sich ständig steigernden Inklusion. Diese Inklusion löste zunehmend alle Ausschlusskriterien ab, etwa entlang des Geschlechtes. Wir dürfen freilich nicht vergessen, dass etwa die Französische Republik das Frauenstimmrecht erst 1946 einführte; wir dürfen nicht vergessen, dass ein Verbot „rassischer“ Diskriminierung von der US-amerikanischen Bürgerrechtsgesetzgebung erst in der Ära des Präsidenten Lyndon B. Johnson erreicht werden konnte. Insgesamt aber wurde die Inklus-

sion im Laufe des 20. Jahrhunderts selbstverständlich – aber nur bis zu einer gewissen Grenze. Beantwortet kann wohl in der nächsten Zeit nicht werden, welche demokratischen und rechtsstaatlichen Konsequenzen zu ziehen sind, wenn Menschen in einem bestimmten Territorium, in einem bestimmten Staat leben, aber ohne an dem sie bestimmenden politischen Prozess beteiligt zu sein – weil ihnen ein bestimmtes Stück Papier fehlt, das sie als Bürgerinnen und Bürger dieses Staates ausweist. Die Zahl der Menschen in europäischen Demokratien, die deshalb von der Mitwirkung in der Demokratie ausgeschlossen sind, nimmt ständig zu, weil eben die Migration nicht mit der Selbstverständlichkeit, wie das etwa von Robert Dahl formuliert wurde, zum Zugang zur Bürgerschaft und damit zum politischen Recht der Mitbestimmung führt.

Die Inklusion als historischer Prozess ist im 20. Jahrhundert zwar insgesamt erfolgreich fortgeschritten, aber im 21. Jahrhundert gerade durch die Auflösung einer territorial definierten Nationalstaatlichkeit vor eine ganz wesentliche Herausforderung gestellt. Die Demokratie ist, und das ist für mich von entscheidender Bedeutung, an einem Punkt angelangt,

an dem sie sich eingestehen muss, dass sie nicht weiß, wer der Souverän ist. Wer ist der Demos? Wer ist der Demos im Vereinigten Königreich? Ist der Demos das englische Volk? Ist er das englische und das schottische Volk? Ist er das englische und das schottische und das nordirische und das walisische Volk? Und ab wann zählen Menschen, die aus der Karibik in das Vereinigte Königreich eingewandert sind, zum britischen Volk? Der Demos zerrinnt uns zwischen den Fingern angesichts der Entwicklungen, die wir beobachten. Die Naivität, mit der wir zu wissen vorgeben, wer der Demos ist, diese Naivität können wir nicht aufrechterhalten. Die Frage nach dem Demos jenseits der territorialen Traditionen des Nationalstaates wird uns in Zukunft sehr beschäftigen.

Die Demokratie als System ist durch das Aufbrechen nationalstaatlicher Territorialität gefordert. Dies impliziert den Aufbau transnationaler Demokratie. Die Vorstellung einer quasi natürlich existierenden und als selbstverständlich akzeptierten Nation kann nicht aufrechterhalten werden. Was eine Nation ist, ist ständig neu zu dekonstruieren. Nationale Identität ist immer wieder neu infrage zu stellen. Die Demokratie

als System von Maßnahmen, Entscheidungen, Verteilungen und der Regelung von Zugängen ist durch den Prozess der ökonomischen und kulturellen Globalisierung eminent gefordert und offenkundig – zunächst jedenfalls – punktuell überfordert. Dieser Prozess macht aus den Ärmern in den reichen Regionen der Welt Verlierer. Es sind die Ärmern in Staaten wie dem Vereinigten Königreich, wie Frankreich, wie Österreich, die Grund haben, sich als die Modernisierungs- und Globalisierungsverlierer zu fühlen. Es gibt eine Umverteilung innerhalb der reicheren Regionen von unten nach oben. Freilich: Global dominiert eine ganz andere Umverteilung, denn die globalen Nutznießer sind die neuen Mittelschichten Chinas und Indiens, die hunderte Millionen Menschen umfassen.

Diese Herausforderungen machen eine seriöse Prognose über die Zukunft der Demokratie unmöglich. Aber all diesen Herausforderungen zum Trotz können, gestützt auf die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, begründete Aussagen getroffen werden: Die liberale Demokratie steht im 21. Jahrhundert ohne konsistente und systematisch formulierte Antithese da. Es ist mit dem Ende des

Marxismus-Leninismus keine „Zweite Welt“ erkennbar. Es gibt keinen Systemkonflikt mehr. Demokratie ist „the only game in town“. Aus diesem Grund halte ich auch die verschiedenen Konfliktlinien, die sich durch Europa heute ziehen, für wichtig, aber nicht im Sinne eines neuen Kalten Kriegs. Denn der Kalte Krieg war der Konflikt zwischen einander ausschließenden, miteinander prinzipiell konkurrierenden Systemen. Diesen Konflikt gibt es nicht. Und auch das, was sich als islamischer Gottesstaat jenseits Europas darzustellen versucht, ist viel zu sehr mit einer militanten Selbstzerstörung beschäftigt, als dass er als Gegenmodell, als Antithese zur liberalen Demokratie gesehen werden kann.

Die liberale Demokratie hat allen Schwierigkeiten zum Trotz historisch gesiegt. Ob dieser Sieg auch die Zukunft bestimmen wird, wissen wir natürlich nicht. Die Zukunft Europas ist offen. Die Zukunft Europas kann demokratisch sein, und mit einiger Vorsicht können wir sagen, dass die Wahrscheinlichkeit einer demokratischen Zukunft hoch ist – auch und vor allem weil es derzeit an einer konsistenten Alternative zur liberalen Demokratie fehlt.

Das heißt natürlich nicht, und das war auch der Sinn meiner Ausführungen, dass die liberale Demokratie an einem Punkt Omega angekommen ist. Das wird sie wohl nie sein. Denn ein Wesensmerkmal der liberalen Demokratie ist, dass sie sich nicht für perfekt erklärt.

ANTON PELINKA

Derzeitige Position

- Professor of Nationalism Studies and Political Science, Central European University, Budapest

Arbeitsschwerpunkte

- Demokratietheorie
- Vergleich politischer Systeme
- Europäische Integration

Ausbildung

- | | |
|-----------|--|
| 1971 | Habilitation in Politikwissenschaft an der Universität Salzburg |
| 1965–1966 | Postgraduate Studies im Fachbereich Politikwissenschaft am Institut für Höhere Studien, Wien |
| 1964 | Promotion zum Dr. iur. an der Universität Wien |

Werdegang

- | | |
|-----------|--|
| Seit 2006 | Professor am Department für Politikwissenschaften an der Central European University |
| 2011/2012 | Gastprofessur an der Hebrew University, Jerusalem (European Forum) |
| 1990–2012 | Direktor des Institutes für Konfliktforschung, Wien |
| 1975–2006 | o. Univ.-Prof. für Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck |
| 1997 | Gastprofessur an der Stanford University, „Austrian Chair“ |
| 1990–1991 | Schumpeter Fellow am Center for European Studies der Harvard University |
| 1974–1975 | o. Prof. für Politikwissenschaft an der PH Berlin (West) |
| 1973–1974 | Wissenschaftlicher Rat und Professor, Gesamthochschule/Universität Essen |

Weitere Informationen zum Autor finden Sie unter:
https://people.ceu.edu/anton_pelinka

IMPRESSUM

Herausgeber:

Österreichische Akademie der Wissenschaften

Dr. Ignaz Seipel-Platz 2, 1010 Wien

www.oeaw.ac.at

COVERBILD

Das Titelbild zeigt eine Sitzung im „House of Commons“, dem Unterhaus des Parlaments des Vereinigten Königreichs. Es entscheidet sowohl über die Gesetzgebung, als auch über den Staatshaushalt und nahm eine Vorreiterrolle für alle nachfolgenden Parlamente ein.

© Catherine Bebbington, parliamentary copyright images are reproduced with the permission of Parliament.

REDAKTION

DI Dr. Viktor Bruckman

Ingrid Weichselbaum

Alle Rechte vorbehalten

Copyright © 2017

Die inhaltliche Verantwortung und das Copyright für die jeweiligen Beiträge liegen bei den einzelnen Autoren.



WWW.OEAW.AC.AT