

Einleitung

MORITZ CSÁKY

Das Scheitern der Implementierung einer europäischen Verfassung und ihr Ersatz durch einen weniger verbindlichen europäischen Grundlagenvertrag (Juni 2007) hat nicht nur dazu geführt, an der Einheit beziehungsweise Kohärenz Europas zu zweifeln oder diese erneut zu hinterfragen, sondern zugleich auch dazu motiviert, verstärkt nach gemeinsamen, konstitutiven Faktoren zu suchen, die für eine „europäische Identität“ von Relevanz sein könnten. Dahinter steht freilich zuweilen die nicht immer genügend reflektierte beziehungsweise eingestandene Vorstellung, die politische Einheit Europas ließe sich nach dem nationalstaatlichen Muster des 19. Jahrhunderts „konstruieren“ (europäische Nation, Europa als Staat). Dabei wird ein gemeinsames, verbindliches Gedächtnis beschworen, das für Europa kennzeichnend wäre, zugleich wird gefordert, sich jener „Werte“ zu versichern, die sich einer gemeinsamen Tradition verdankten und zu bestimmenden, unverwechselbaren Kennzeichen gehörten, durch die sich Europa von anderen unterscheiden würde, zum Beispiel durch „die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören“.¹ Das kann zur Folge haben, dass man in der Praxis die innere Diversität, die Europa kennzeichnet, das heißt „nationale“ oder regionale Gedächtnisse und die nachweisbaren unterschiedlichen Traditionen (per exclusionem) zu überwinden und „Werte“, die auch anderswo Geltung haben, für Europa zu vereinnahmen (inkludieren) versucht. Damit werden freilich – im Sinne

1 Vgl. den Vertrag über eine Verfassung für Europa Teil I, Art. I-2, in: Markus Möstl, Verfassung für Europa. Eine Einführung und Kommentierung mit vollständigem Verfassungstext, München 2005, S. 125.

eines *mental mappings* – neue „Grenzen“ errichtet, mit deren Hilfe Auswärtige, „Fremde“ abgewehrt werden sollen und deren Aufhebung für Immigranten nur dann möglich ist, wenn sie sich den „europäischen Wertvorstellungen“ fügen. Darüber hinaus dürfte noch folgende Überlegung von Wichtigkeit sein: Der dominante politische Europa-Diskurs verschweigt zuweilen, dass es vor und jenseits der europäischen Integration sehr wohl ein wie immer geartetes Bewusstsein von Europa gab und gibt, europäisches Gedächtnis (Gedächtnisse) und europäische „Werte“ können daher nicht ausschließlich auf die politische Integration beziehungsweise Union reduziert, das heißt vornehmlich politisch instrumentalisiert werden.

Ein jüngster Versuch, die Europäische Union im postfordistischen, neoliberalen Zeitalter im Michael Hardtschen und Antonio Negrischen Sinne² – jedoch nun ins Positive gewendet – als „Empire“ zu interpretieren – mit Formen der politischen Integration „jenseits der Nationalstaaten“, „mit real existierenden Machtasymmetrien der Staaten“ und der Historisierung der Trennung zwischen „national und international“,³ könnte auch für eine interdisziplinäre, multiperspektivische kulturwissenschaftliche Sicht auf ein „europäisches Gedächtnis“, auf eine „europäische Identität“ oder auf „europäische Werte“ hilfreich sein. Das setzt freilich voraus, dass gegenüber einer essenzialistischen Auffassung von Kultur, die zum Beispiel bis heute bei der Vorstellung von „Nationalkultur“ vorherrschend ist, einem offenen Konzept von Kultur der Vorzug gegeben wird.

Unter einem bestimmten historischen Gesichtspunkt kann es zwar durchaus zulässig sein, kulturelle Prozesse unter dem Aspekt von sich ausdifferenzierenden Nationalkulturen zu untersuchen, womit man freilich dem nationalen Narrativ einer bestimmten Zeit verhaftet bleibt. Ebenso kann man unter Kultur in einem traditionellen Sinne nur die repräsentative Kultur verstehen, also Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Architektur oder Musik. Solche Sichtweisen auf Kultur werden jedoch dann obsolet, wenn man die Kontexte, die „Felder“⁴ und „Rahmungen“⁵ mitberücksichtigt, das heißt, um mich verkürzt auszudrücken, wenn man davon ausgeht, dass Kultur in äußerst komplexe Prozesse

2 Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M.–New York 2002.

3 Ulrich Beck, Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt a.M. 2004, S. 88–89.

4 Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*. Genèse et structure du champ littéraire, Paris 1992.

5 Erving Goffman, *Frame Analysis*. An Essay on the Organization of Experience, New York–Evanston 1974, und Ders., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959.

eingebunden ist, dass Kultur folglich selbst als ein dynamischer Prozess aufgefasst wird, der, wie Stephen Greenblatt meint, andauernd, performativ neu verhandelt wird: „Eine Kultur ist ein bestimmtes Netzwerk von Verhandlungen [negotiations] über den Austausch von materiellen Gütern, Vorstellungen und – durch Institutionen wie Sklaverei, Adoption oder Heirat – Menschen. [...] In jeder Kultur gibt es einen allgemeinen Symbolhaushalt, bestehend aus den Myriaden von Zeichen, die Verlangen, Furcht und Aggression der Menschen erregen.“⁶ Ich schlage daher vor, unter Kultur das gesamte Ensemble von Elementen, das heißt Zeichen, Codes oder Symbolen zu verstehen, mittels derer Individuen in einem sozialen Kontext verbal und nonverbal kommunizieren. Kultur kann demnach – in einem übertragenen Sinne – als ein Kommunikationsraum begriffen werden, in dem durch Setzung oder Verwerfung von Elementen Lebenswelten und Machtverhältnisse ausverhandelt werden, ein Kommunikationsraum mit durchlässigen Abgrenzungen, da immer wieder neue Elemente hinzukommen, andere wiederum an Aussagekraft verlieren und ausgeschieden werden. Kultur ist somit ein Geflecht von Anhaltspunkten, mit deren Hilfe Individuen sich in einem gesellschaftlichen Kontext immer wieder neu zu orientieren versuchen und „sich *als Gruppen* (als eine besondere Organisationsform individueller und sozialer Interessen, von Identität und Differenz) *durch* kulturelle Aktivitäten, durch ästhetische Urteile erst konstituieren“.⁷ Ein solcher weiter Kulturbegriff hat unter anderem den Vorteil, dass er zwischen Hoch- und Alltagskultur nicht unterscheidet, sondern dass er gleichwertig das gesamte lebensweltliche Umfeld mit einbezieht. Er ist gleichermaßen eine Absage an eine essenzialistische Vorstellung einer (National)Kultur, da es sich bei den Kommunikationsräumen um Zeichensysteme handelt, die nicht in sich geschlossen sind, vielmehr flüssige, flüchtige Grenzen gegenüber anderen Kommunikationsräumen aufweisen, mit denen sie auf eine vielfältige, dynamische Art vernetzt sind. Man denke beispielsweise an die Veränderungen einer konkreten, gesprochenen Sprache, mit ihren neuen Wortschöpfungen, Wortveränderungen, Sinnzuweisungen, wobei kontinuierliche Anleihen aus anderen sprachlichen Kommunikationsformen, das heißt konkreten Sprachen noch hinzukommen. Erst Recht gilt eine solche Dynamik für die nonverbale Kommunikation. Gleiche Zeichen und Symbole können in unterschiedlichen Kontexten vorkommen und lassen die oft postulierte Geschlossenheit von Kommunika-

6 Stephen Greenblatt, Kultur, in: Moritz Bassler (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt a.M. 1995, S. 55.

7 Simon Frith, Musik und Identität, in: Jan Engelmann (Hg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*, Frankfurt a.M.–New York 1999, S. 154.

tionsräumen als obsolet erscheinen. Historisch belegbare Konstruktionen über Nationalkulturen, denen eine holistische Vorstellung von Kultur zugrunde lag, hatten gerade damit große Schwierigkeiten. Zeichen und Symbole, die auch anderswo vorkamen, mussten umgedeutet, umgeschrieben, national kodiert, das heißt aus dem einen „imaginierten nationalen Kontext“ exkludiert und auf unmissverständliche Weise in einen anderen inkludiert werden. Elemente, denen eine besonders repräsentative kommunikative Funktion zukam, wurden instrumentalisiert, das heißt für die Konstruktion einer kollektiven (nationalen) Identität in einen nationalpolitischen Diskurs vereinnahmt, ohne darauf zu achten, dass dies zu Konflikten führen musste. Freilich sind Krisen und Konflikte Kommunikationsräumen insgesamt eingeschrieben, da der dynamische, prozesshafte Ablauf von Kommunikation kontinuierliche Delegitimierungen und Neupositionierungen mit einschließt.

Für die Thematisierung von Phänomenen der Gegenwart und der Vergangenheit hat die Vorstellung von Kultur als eines „entgrenzten“ Kommunikationsraums mehrere Vorteile. Es werden spezifische kulturelle Konfigurationen, das heißt der Unterschied, der zwischen Kommunikationsräumen besteht, den man täglich erfahren kann, nicht zugunsten von Transkulturalität⁸ minimalisiert oder geleugnet, es wird vielmehr auf die dynamischen Interaktionen, auf die „offenen“, zum Teil kaum mehr realisierbaren Grenzen zwischen den kulturellen Kommunikationsräumen geachtet. Sprachliche Barrieren, die zum Beispiel einen kulturellen Kontext determinieren, können nicht einfach wegdiskutiert werden. Ebenso gilt es aber auch, dass Individuen oder gesellschaftliche Gruppen sich gleichermaßen in zwei oder in mehreren konkreten Sprachen verständigen können und dadurch kommunikative Differenzen überwinden. „Offene Grenzen“ werden also durch die Tatsache sichtbar und erfahrbar, dass sich Individuen und soziale Gruppen abwechselnd oder zuweilen gleichzeitig in mehreren Kommunikationsräumen bewegen. Man trägt zwar der Konstruktion von kollektiven nationalen Identitäten in einem imaginierten, abgezielten Kontext Rechnung, handelt es sich doch dabei ebenfalls um die Schaffung eines zuweilen wirkungsmächtigen Kommunikationsraums, man wendet aber vor allem solchen kulturellen Prozessen beziehungsweise Kommunikationsräumen eine erhöhte Aufmerksamkeit zu, die jenseits solcher diskursiver Abgrenzungen nachweisbar sind, vom nationalen Narrativ geleugnet, bekämpft oder verschwiegen werden und sich daher zuweilen dem beobachtenden Blick entziehen. Indem man also Kultur weder auf nationale noch national-

8 Wolfgang Welsch, Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen, in: Irmela Schneider, Christian W. Thomsen (Hg.), Hybridkultur. Medien, Netze, Künste, Köln 1997, S. 67–90.

staatliche Vorgaben reduziert, wird eine Vielzahl gegenläufiger Diskurse, Vernetzungen und grenzüberschreitender Prozesse sichtbar, die das Bewusstsein von Individuen und sozialen Gruppen ebenso nachhaltig prägen und geprägt haben wie nationale oder politische Vorgaben. Ein solches Konzept von Kultur erlaubt auch übergreifende, umfassende Kommunikationsräume verständlich zu machen, in denen Elemente, Zeichen, Codes, Symbole oder Inhalte zirkulieren und einen kulturellen „Text“ konstituieren, der von Personen „gelesen“ werden kann, auch wenn sie sich im Konkreten in differenten, sprachlich unterschiedlichen kulturellen Räumen bewegen. Trotz der Tatsache, dass Europa von kultureller Vielfalt, kulturellen Differenzen, von Widersprüchen, von „Vielsprachigkeit“ im wörtlichen und übertragenen Sinne geprägt ist, bildet es in diesem Sinne auch einen übergreifenden Kommunikationsraum mit Erfahrungen, Bezugspunkten, Symbolen oder Metaphern, die zu einem gemeinsamen Gedächtnis gerinnen und verstanden werden. Ähnliches gilt für europäische Subregionen wie Zentraleuropa, und – im Zeitalter der Globalisierung und der kulturellen Vernetzungen – auch für einen kosmopolitischen Kommunikationsraum, in welchem lokale Elemente – auf eine globale, kosmopolitische Ebene erhoben – zu universell, global verständlichen Zeichen werden.

Demnach umfasst Europa in der Vergangenheit und in der Gegenwart unterschiedliche, sich konkurrenzierende, von „sprachlichen“ Diversitäten und Differenzen bestimmte, sich jedoch auch überlappende („entangled“) beziehungsweise entgrenzte Kommunikationsräume mit vielfachen „cultural encounters“, deren Referenz- oder Identitätsbezüge (Gedächtnisse, Erinnerungen) folglich mehrdeutig, ambivalent sind. Die Annahme von sich konkurrenzierenden und sich überlappenden kulturellen Kommunikationsräumen, von Diversitäten und Differenzen, die Europa in der Vergangenheit bestimmt haben und heute noch bestimmen, schließt die Vorstellung eines übergreifenden, nicht ausschließlich politischen europäischen Bewusstseins nicht aus. Dieses erklärt sich aus historisch nachweisbaren Inhalten, Symbolen und kulturellen Praktiken oder aus unterschiedlichen und vielfältigen Erfahrungen,⁹ vor allem aus einem gemeinsamen, verbindlichen Erinnerungspotenzial, das beispielsweise die traumatischen Erfahrungen der Vergangenheit beinhaltet. Insbesondere ist es die gemeinsame Verantwortung für die Shoa des vergangenen Jahrhunderts, die zu einem integralen Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses geworden ist.

9 Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994; Hans Joas, Klaus Wiegand (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2005.

Spätestens seit den Transformationen von 1989/1990, die die Erweiterung der europäischen Union im Jahre 2004 erst ermöglichte, ist die erinnernde Vergegenwärtigung einer wie auch immer vorgestellten Vergangenheit plötzlich wieder von prävalenter Bedeutung geworden.¹⁰ Nach der Auflösung klar abgrenzbarer Ordnungssysteme versuchte man in einzelnen Ländern wieder nach solchen Orientierungsmustern Ausschau zu halten, die vor der Trennung in zwei politische Blöcke von Geltung gewesen waren und soziale Kohärenz und Stabilität versprochen. So kam es zu einem Renouveau von verbindlichen Geschichtsbildern, von nationalen Mythen in Ost und West nicht zuletzt in Form von historischen „Erzählungen“, die mit dem Rekurs auf erfundene Traditionen (Eric Hobsbawm)¹¹ operieren. Ein solcher Prozess macht deutlich, dass gerade im Augenblick, als man sich anschickte, vermeintliche Wertesysteme, das heißt bis dahin gültige, verbindliche Ideologien hinter sich zu lassen, die erinnernde Konstruktion eines in die Vergangenheit zurückprojizierten Wertekanons – als Surrogat gleichsam – zu einem wesentlichen Kriterium für die Konstruktion neuer kollektiver Identitäten werden konnte. Eine solche Feststellung bezieht sich freilich nicht nur auf jene Gesellschaften, die sich der ideologischen Umklammerung des Realen Sozialismus im ehemaligen Osten entzogen hatten, auch der so genannte Westen, die europäisch-atlantische Gemeinschaft, wurde durch den „Fall der Mauer“, der die jahrzehntelange Polarisierung in West und Ost, in „Gut“ und „Böse“ also, obsolet erscheinen ließ, zutiefst, ja vielleicht noch mehr als der ehemalige Osten, verunsichert.

Der Systemwechsel von 1989/90 betrifft also nicht nur die ehemaligen sozialistischen Staaten beziehungsweise Gesellschaften. Während hier die Frage nach einer anscheinend vierzig Jahre lang nicht offen thematisierten nationalen Identität neu ansteht und folglich von einer „Wiederkehr der Geschichte“ gesprochen wird, hat sich – als Folge dieser radikalen Veränderungen – auch im ehemaligen Westen Europas eine Verunsicherung breit gemacht, die nicht nur neonationale Attitüden, zum Beispiel in Form einer „politisch korrekten“ patriotischen Rhetorik, sondern die Suche nach Identifikatoren eines gesamteuropäischen beziehungsweise europäisch-atlantischen Gedächtnisses hervorgerufen hat. In der EU bemüht man das Auffinden von gemeinsamen europäischen Werten, an denen sich Gesellschaften hier auszurichten hätten; man be-

10 Vgl. u.a. Christoph Reinprecht, *Nostalgie und Amnesie. Bewertungen von Vergangenheit in der Tschechischen Republik und in Ungarn*, Wien 1996.

11 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1994 [1983]. – Eric Hobsbawm, *Die Erfindung von Tradition*, in: Christoph Conrad, Martina Kessel (Hg.), *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in alte Beziehungen*, Stuttgart 1998, S. 97–118.

ginnt an einem verbindlichen *Cultural Heritage* zu konstruieren und Europa sogar auf einen religiös fundierten, christlichen beziehungsweise jüdisch-christlichen (biblischen) Wertekanon einzuschwören, der – so wünschen es sich manche – auch in einer europäischen Verfassung einen Niederschlag finden sollte. Typischer Weise klammert man bei solchen Überlegungen, nicht zuletzt motiviert durch die Erfahrung des 11.9.2001 und seine Folgen, die dritte der abrahamitischen Religionen, den Islam und damit die ganze arabische Kultur, ganz bewusst aus, obwohl auch diese eine historisch nicht wegzudiskutierende, tragende Rolle für das Zustandekommen eines übergreifenden europäischen Selbstverständnisses geleistet hat; der Islam war nicht nur Jahrhunderte lang eine für Europa bestimmende Größe (Iberische Halbinsel), er ist in Europa auch heute noch präsent (Bosnien). Die Diskussion um verbindliche, gemeinsame, europäische „Werte“ mag freilich auch ein, vielleicht nicht ganz bewusster, Reflex auf die von Jacques Derrida und Jürgen Habermas ins Spiel gebrachte „negative“ Konnotation Europas, nämlich auf die „Abstiegserfahrungen“ sein, die sich für die Völker beziehungsweise Staaten Europas aus kontinuierlichen Niederlagen, aus dem Verlust von Kolonien und aus den Katastrophen und Zivilisationsbrüchen des 20. Jahrhunderts angesammelt und zur Schwächung eines identitätsbestimmenden Eurozentrismus beigetragen haben.¹² Doch erst die Transformationen von 1989/1990 waren der Auslöser für die bewusste, erinnernde Vergegenwärtigung einer wie auch immer vorgestellten Vergangenheit.¹³ Diese Transformationen haben sich freilich nicht nur auf die Situation in Europa ausgewirkt, sie haben gleichermaßen auch zu einem globalen politischen Paradigmenwechsel beigetragen.

12 „Jede der großen europäischen Nationen hat eine Blüte imperialer Machtentfaltung erlebt und, was in unserem Kontext wichtiger ist, die Erfahrung des Verlusts eines Imperiums verarbeiten müssen. Diese Abstiegserfahrung verbindet sich in vielen Fällen mit dem Verlust von Kolonialreichen. Mit dem wachsenden Abstand von imperialer Herrschaft und Kolonialgeschichte haben die europäischen Mächte auch die Chance erhalten, eine reflexive Distanz zu sich einzunehmen. So konnten sie lernen, aus der Perspektive der Besiegten sich selbst in der zweifelhaften Rolle von Siegern wahrzunehmen, die für die Gewalt einer oktroyierten und entwurzelten Modernisierung zur Rechenschaft gezogen werden. Das könnte die Abkehr vom Eurozentrismus befördert und die kantische Hoffnung auf eine Weltinnenpolitik beflügelt haben“. Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. Mai 2003, Nr. 125, S. 33–34, hier S. 34.

13 Vgl. u.a. Christoph Reinprecht, Nostalgie und Amnesie, 1996.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine Reihe von Fragestellungen, die auf die Diskussion um „europäisches Gedächtnis(se)“, „europäische Werte“, „europäische Identität(en)“ fokussiert werden können:

- Europa als *kultureller Kommunikationsraum* (Kommunikationsräume) und/oder Europa als *politisches Projekt* (EU)?
- Wird Europa als *politisches Projekt* den real nachweisbaren Differenzen, Diversitäten, Pluralitäten (Kulturen) gerecht? Ist es in Bezug auf den *kulturellen Kommunikationsraum* Europa nicht zutreffender, von europäischen Identitäten/Gedächtnissen (im Plural) anstatt von europäischer/m Identität/Gedächtnis (im Singular) zu sprechen? Wie ist der Vergleich mit außereuropäischen Kulturen (Blick von außen)?
- Kann Europa als wirtschaftlich-politische, geographische, kulturelle beziehungsweise intellektuelle Einheit gedacht werden?
- Ist folglich eine europäische Identität, die sich auch auf Identifikatoren der Vergangenheit, das heißt auf Gedächtnis beziehungsweise Gedächtnisse stützt, nicht doch mehr als die individuelle und kollektive Übereinstimmung mit einer politischen Vorgabe?
- Wie wird EU-Europa konstruiert und medial vermittelt (durch Kunst, Musik, Religion)?
- Entspricht der Wertekanon des Europäischen Verfassungsentwurfs historisch-kulturell nachweisbaren „Erfahrungen“, das heißt einem „europäischen“ Gedächtnis?
- Braucht Europa einen solchen Wertekanon? Oder werden mit der Schaffung dieses Kanons zur kulturellen Legitimation einer einheitlichen EU nicht wieder Strategien aktiviert, die ihre Vorbilder schon in den Instrumentarien nationaler Identitätsstiftung des 19. Jahrhunderts haben?
- Was wird (zumindest in der Auswahl von „Werten“) bewusst oder unbewusst verdrängt: zum Beispiel Judentum, Islam als integraler Bestandteil einer europäischen Geschichte? Und: Steht hinter der Berufung auf ein „jüdisch-christliches Erbe Europas“ nicht eine Vereinnahmung des Judentums in das Christentum?
- Welche Relevanz kommt traumatischen Erfahrungen, den Erinnerungen an diese, für die Stiftung von kollektiven (europäischen) Identitäten zu?

Meiner Meinung nach gilt es, sich von einem noch immer vorherrschenden nationalstaatlichen und -kulturellen Muster (Denken) des 19. Jahrhunderts zu verabschieden, dieses zu dekonstruieren und ein „europäisches Gedächtnis“ als einen prinzipiell nicht abgeschlossenen und nicht abschließbaren Prozess aufzufassen, in dem sowohl transnationale, natio-

nale, regionale oder lokale als auch prämoderne, moderne oder postmoderne Inhalte verhandelt werden. Auch „europäische Werte“ sind historisch gewachsen, sie hatten und haben nicht nur einen ausschließlich normativen Charakter („Leitkultur“), sie waren und sind vielmehr (weiter)verhandelbar und zumindest immer wieder aufs Neue inhaltlich zu begründen. Eine „europäische Identität“ bezieht sich dementsprechend nicht nur auf eine verbindliche politische Übereinstimmung; „europäische Identität“ beziehungsweise europäisches Bewusstsein schließt vielmehr unterschiedliche Identitäten mit ein und impliziert eine in die Vergangenheit zurückreichende „Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen“.¹⁴ Eine solche historische und gegenwartsbezogene Sichtweise vermag sich einerseits den Versuchen einer inneren Kolonisierung zu widersetzen, die mit der Forderung eines verbindlichen „europäischen Gedächtnisses“ (zum Beispiel durch die (Re)Konstruktion europäischer Gedächtnisorte) und einer ausschließlich politischen „europäischen Identität“ einhergeht; sie setzt sich andererseits von kolonialen Attitüden (nach außen) ab, die mit der normativen Vorgabe von universell gültigen Prinzipien (Werten) verbunden sein kann.

14 Vertrag über eine Verfassung für Europa Titel III, Art. II-82, in: Markus Möstl, Verfassung für Europa, S. 169. Vgl. auch: Déclaration du Conseil de l'Europe sur la diversité culturelle, Strasbourg 2001.

