

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (eds.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Engel, Ulrich

Das europäische Friedensprojekt in Zeiten krisenhafter Verunsicherung. Politisch-theologische Reflexionen über die Notwendigkeit einer Leerstelle der Macht in einer offenen Demokratie in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (eds.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*, pp. 157–169

Münster: Aschendorff Verlag 2020

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Engel, Ulrich

Das europäische Friedensprojekt in Zeiten krisenhafter Verunsicherung. Politisch-theologische Reflexionen über die Notwendigkeit einer Leerstelle der Macht in einer offenen Demokratie in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*, S. 157–169

Münster: Aschendorff Verlag 2020

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Ulrich Engel

Das europäische Friedensprojekt in Zeiten krisenhafter Verunsicherung

Politisch-theologische Reflexionen über die Notwendigkeit
einer Leerstelle der Macht in einer offenen Demokratie

I.

Es ist nicht mehr zu übersehen, das Projekt ‚Europa‘ befindet sich in einer veritablen Krise: Haushaltsdefizite und autokratische Regierungen, isolationistischer Populismus und erstarkte rechtsradikale Parteien, unbezahlbarer Wohnraum und massenhafte Jugendarbeitslosigkeit, fehlendes Vertrauen in Demokratie und europäischen Institutionen sowie die Angst vor wirtschaftlichem Abschwung zeugen davon. Diagnosen wie auch Therapievorschläge zur Behandlung der Krisenphänomene fallen jedoch disparat aus.

- Giorgio Agamben (* 1942) beispielsweise kritisierte schon vor einigen Jahren, dass die Europäische Union zu einem ausschließlich ökonomisch ausgerichteten Zweckbündnis degeneriert sei. Der global agierende Kapitalismus habe die europäische Idee von innen her ausgehöhlt. Die „Religion des Geldes“¹ beanspruche heute, „die rechtmäßige Erbin des europäischen Geistes“² zu sein. In dieser epochalen Schieflage liege die Zukunft des Kontinents, so der Venezianische Philosoph, allein in seiner Vergangenheit. Um das gemeinsame Projekt einer europäischen Verständigung zu retten, bedürfe es jenseits aller Zweckrationalitaten nicht weniger als einer Neuentdeckung und Wiederaneignung der „mönchischen“³ Lebensweise im Rahmen des Politischen.
- Jürgen Habermas (* 1929) hingegen wendet den Blick nach vorn. Auch er untersucht die politischen Folgen des entfesselten Finanzkapitalismus, der zunehmend mehr zur

¹ Giorgio Agamben, Europa muss kollabieren. Interview mit Iris Radisch. bersetzt aus dem Französischen von Andreas Hiepko, in: *Die Zeit*, 27.8.2015 (Nr. 35) = <https://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg/komplettansicht> [Aufruf: 27.8.2019]. Vgl. weiterhin ders., *Que l'Empire latin contre-attaque!* Traduit de l'italien par Martin Rueff, in: *La Libération*, 24.3.2013 = https://www.liberation.fr/planete/2013/03/24/que-l-empire-latin-contre-attaque_890916 [Aufruf: 27.8.2019].

² Ders., *Europa muss kollabieren*, a.a.O.

³ Ebd.

Spaltung der Gesellschaft beitrage. An die Stelle des demokratischen Gesellschaftsmo-
dells, das auf dem „inneren Zusammenhang von Sozialstaat und Demokratie“⁴ beruhe,
setze der Neoliberalismus, so die Diagnose des Frankfurter Philosophen, „einen
Rechtsstaat ohne Sozialstaat“⁵. Deziert wendet sich Habermas gegen ein solches
„modernes Fellachentum hinter demokratischen Fassaden“⁶ und plädiert statt dessen
für die Entwicklung einer europäischen Öffentlichkeit sowie für die „Bildung von sup-
ranationalen Gemeinschaften“⁷. Dazu bedürfe es allerdings ganz wesentlich des Kapi-
tals „Vertrauen“⁸. Erst im Rahmen einer auf reziproken Vertrauensvoraussetzungen
basierenden überstaatlichen Öffentlichkeit könne die Finalität des europäischen Ein-
igungsprozesses mit der nötigen Verbindlichkeit debattiert und ausformuliert werden.

Beide hier angeführten Vorschläge zur Rettung des europäischen Projekts argumentieren
metaphysisch. Für Agamben ist die zum Vorbild genommene Lebensweise der Orden eine,
die im Zeichen des paulinischen ‚Als-ob-nicht‘ (vgl. 1 Kor 7,29-31) steht. Erst eine solche
‚Als-ob-nicht‘-Haltung, die den Gebrauch wichtiger nimmt als das Eigentum, könnte eine
radikal andere Politik begründen.⁹ In Habermas’ Argumentation erlangt die unhinterge-
bar notwendige Vertrauensressource den Status einer Voraussetzungen, die der Diskurs
bzw. die Diskursgemeinschaft selbst nicht garantieren kann.¹⁰

Allerdings beanspruchen beide metaphysischen Begründungsmuster für eine andere Eu-
ropapolitik auch dort Geltung, wo der Glaube, der das paulinische ‚Als-ob-nicht‘ erst mög-
lich macht und der letztlich auch die politisch nicht garantierbare Ressource ‚Vertrauen‘
fundierte, „heute gewiss fehlt“¹¹.

⁴ Jürgen Habermas, „Für ein starkes Europa“ – aber was heißt das?, in: Blätter für deutsche und interna-
tionale Politik 3/2014, 85-94, hier 86 = [https://www.blaetter.de/sites/default/files/downloads/e-
book/Der_Aufklaerer_%20Juergen_Habermas.pdf](https://www.blaetter.de/sites/default/files/downloads/e-book/Der_Aufklaerer_%20Juergen_Habermas.pdf) [Aufruf: 27.8.2019]. Vgl. weiterhin ders., Zur Verfas-
sung Europas. Ein Essay, Berlin 2011.

⁵ Jürgen Habermas, „Für ein starkes Europa“, a.a.O., 86.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 87.

⁹ Vgl. Agamben, Europa muss kollabieren, a.a.O.; ausführlicher dazu s. ders., Höchste Armut. Ordensre-
geln und Lebensform, Frankfurt/M. 2012.

¹⁰ Meine Formulierung greift zurück auf das (von Habermas öfter zitierte) sog. „Böckenförde-Theorem“:
Ernst Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders.,
Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frank-
furt/M. 1991, 92-114, hier 112.

¹¹ Agamben, Europa muss kollabieren, a.a.O.

Genau an dieser Stelle geraten die Argumentationen der beiden Protagonisten in einen Widerspruch, bedürfen sie doch genau der Ressource, deren Anerkenntnis im Sinne von Glaube, Vertrauen, Überzeugung, Treue (griech.: *πίστις*) in Europa auf breiter Front verloren gegangen ist. Diese Entwicklung hängt nicht zuletzt mit dem Autoritätsverlust der Institutionen zusammen, die bislang die gesellschaftlich benötigten Glaubens- bzw. Vertrauensbestände verwalteten. Für Agamben „besteht kein Zweifel daran, dass heutzutage kein intelligenter Mensch mehr bereit ist, an die Institutionen, die Kirche eingeschlossen, und die existierenden Werte zu glauben“¹². Vor diesem Hintergrund des skizzierten Dilemmas, so Agambens These, basieren die „europäischen Demokratien, die sich laizistisch nennen“¹³, letztlich „auf einer leeren Form des Glaubens.“¹⁴ Die individuell gewählte Distanz des modernen Subjekts zu religiösen Überlieferungen ist allerdings bloß die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite – darauf hat Habermas schon in seiner Friedenspreisrede 2001 hingewiesen – zehrt der aufgeklärte Common Sense des liberalen Staats immer auch von „der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen“¹⁵. Um sich also nicht selbst in unnötiger Weise „von den wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abzuschneiden“¹⁶, müsse sich auch der weltanschaulich neutrale Staat „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“¹⁷ bewahren. Wie dieses Bewahren jedoch angesichts des in breiten Schichten der Bevölkerung fehlenden Glaubens geschehen soll, kann auch der postsäkulare Habermas nicht schlüssig begründen.

II.

Im Rahmen der in diesem Buch diskutierten Frage nach der Relevanz von Spiritualität in verunsicherten Zeiten greife ich den Widerspruch in der Argumentation von Agamben und Habermas auf und frage nach dem politisch-theologischen Status des Dilemmas. Eine offensichtlich säkularisierte Weise des Glaubens, so meine These, muss nicht notwendig eine leere Form des Glaubens sein. Zu belegen versuche ich meine These im Rahmen einer

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001, 22f.

¹⁶ Ebd., 22.

¹⁷ Ebd., 22.

politisch-theologischen Argumentationsfigur im Blick auf die Zukunft des Projekts ‚Europa‘.

Zu diesem Zweck jedoch bedarf es zuerst einmal des Blicks zurück. Ich beziehe mich dazu auf den italienischen Schriftsteller Umberto Saba (1883-1957).¹⁸ Eine seiner kurzen Geschichten trägt den Titel „In Bologna“:

„In Bologna war ich (im Jahre 1913) Stammgast in einem kleinen Café. Es hieß ZUM GLÜCKLICHEN EUROPA. Lange fragte ich mich, was dieser seltsame Name zu bedeuten habe. Der Besitzer wußte es nicht; er hatte das Lokal vor geraumer Zeit von anderen übernommen. Schließlich erklärte es mir ein lieber Freund: Giuseppe Paratico, ein Bologneser Gentleman. Das Café war gleich nach den Napoleonischen Kriegen eröffnet worden, als man glaubte, das Bündnis der Heiligen Allianz habe einen Schlußstrich unter die Periode der Kriege gezogen und die armen Europäer für immer glücklich gemacht.

Nach jenem anderen Krieg kehrte ich nach Bologna zurück. Das kleine Café gab es immer noch; und es gab auch noch – vor kurzem verabschiedet, inzwischen verarmt – meinen Freund. 1928 kehrte ich wieder. Das Café – trostloser, unmoderner und wegen der Konkurrenz durch die vielen Bars in der Nachbarschaft ziemlich verödet (es hielt sich nur noch dank der beiden Billardtische über Wasser) – gab es noch. Aber es gab nicht mehr den Freund, der mir das Rätsel des Namens enthüllt hatte. ‚Die Angst vor dem Faschismus‘, sagte mir seine wunderschöne Witwe, ‚hat ihn umgebracht.‘

Als ich von der Befreiung Bolognas las – endlich hatte sie stattgefunden! –, und den Blumen, den Tränen, dem Blut, den Mädchen, die wie Trauben an den Lastwagen der Partisanen hingen, fiel mir das kleine Café wieder ein. (Vielleicht – unter einem anderen Namen weiterbestehend ... der alte hätte subversiv erscheinen können – hatte auch das Café seinen Freudentag.) Und mein guter, lieber, verrückter, distinguirter Paratico.“¹⁹

¹⁸ Im Folgenden rekurriere ich auf Ulrich Engel, Europa als Versprechen. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge (Passagen Philosophie), Wien 2010, 35-45.

¹⁹ Umberto Saba, In Bologna, in: ders., Der Dichter, der Hund und das Huhn. Deutsch von Anna Leube, Wien 1999, 138-139. Zu Person und Werk Sabas siehe auch Manfred Hardt, Geschichte der italienischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Darmstadt 1996, 763-767.

Die „Kurze[n] Geschichten“ Sabas – und mit ihnen also auch der Text „In Bologna“ – wurden erstmalig 1945 veröffentlicht: bezeichnenderweise in der Zeitschrift „La Nuova Europa“. Ein Jahr später erfolgte bei „Modadori“ die Publikation in Buchform.²⁰

Vom Ende des Zweiten Weltkriegs schaut Saba auf die bewegte Geschichte seines ehemaligen Stammcafés zurück. Zwei Aspekte interessieren mich dabei: erstens die Etappen der europäischen Geschichte, die der Dichter markiert, und zweitens der Freund, von dem in Sabas Stück die Rede ist.

Ich resümiere kurz: Am Anfang steht ein Vertrag, der – 1815 in Paris unterzeichnet – Orthodoxie, Protestantismus und Römische Catholica verpflichtete, die Grundsätze des Christentums zur Richtschnur ihres politischen Handelns zu machen und so auf eine gemeinsame europäische Politik hinzuarbeiten. Dieser „Freundschaftsvertrag“²¹, das besagte ‚Bündnis der Heiligen Allianz‘, hat, so Saba, als Endpunkt aller Kriege die armen Europäer für immer glücklich gemacht. 1913 dann, fast 100 Jahre nach dem von Kaiser, Zar und König eingegangenen Bündnis, ist das GLÜCKLICHE EUROPA alltägliche Realität. Symbolisch für den Freundschaftsvertrag, der dieses Glück hervorgebracht hat, steht der ‚liebe Freund‘ des Dichters: Giuseppe Paratico. In ihm hat das GLÜCKLICHE EUROPA ein konkretes Antlitz erhalten.

Das nächstgenannte Datum ist eines *nach* einem Krieg – nach jenem anderen: dem Ersten Weltkrieg. Die Hoffnung auf dauerhaften Frieden ist zerstört. Das Café steht zwar noch, der Freund aber ist schon abgewickelt, folglich verarmt. Mehr und mehr erweist sich das GLÜCKLICHE EUROPA als Illusion. Das zeigt die nächste Jahreszahl an: 1928, ein Datum *vor* neuem Krieg und neuerlicher Gewalt – der des Faschismus –, einer Gewalt, die schon im Vorgriff ihre Opfer fordert, dort, wo die Angst vor dem Faschismus den Freund bereits getötet hat.

Das letzte Datum dann markiert wieder einen terminus post quem: *nach* dem Ende des Zweiten Weltkrieges, *nach* dem Sieg über den Faschismus. Der Freund und mit ihm die Freundschaft ist lange schon tot, ist nur noch ferne Erinnerung. Ob das Café noch existiert, bleibt ungewiss. Unwahrscheinlich jedenfalls ist, dass es seinen alten Namen GLÜCKLICHES EUROPA noch trägt.

²⁰ Umberto Saba, *Scorciatoie e raccontini*, Milano 1946.

²¹ Klaus Ganzer, Art. „Heilige Allianz“, in: LThK Bd. 4, Freiburg/Br. ³1995, Sp. 1276.

III.

Gleichwohl war mit der Zerstörung Europas durch Nationalsozialismus und Weltkrieg nicht das letzte Wort gesprochen. Doch von dem, was dann kam, spricht Sabas Erzählung nicht mehr. Ich erinnere deshalb an den europäischen Wiederaufbau in gerafft-prosaischer Form: Im Rückgriff auf Europapläne der antifaschistischen Widerstandsbewegungen suchten verantwortungsbereite Politiker nach 1945 neue Wege der europäischen Integration zu beschreiten. Man bemühte sich, Vertrauen aufzubauen, um so die zarte Pflanze des Friedens zu sichern und um auf diese Weise neue Freundschaften zu ermöglichen. Zu verdanken hat Europa jenen Neuaufbruch im Wesentlichen dem französischen Außenminister Robert Schuman (zuvor Ministerpräsident), dem deutschen Bundeskanzler Konrad Adenauer und dem italienischen Premierminister Alcide De Gasperi, allesamt überzeugte Christen. Um der Gerechtigkeit willen müssen an dieser Stelle jedoch auch noch der luxemburgische Premierminister Joseph Bech, der französische Unternehmer Jean Monnet und der belgische Sozialist Paul-Henri Spaak genannt werden.²²

Nur fünf Jahre nach Ende des Krieges zielte Schumans Plan, die gesamte Kohle- und Stahlproduktion in Frankreich und Deutschland unter gemeinsame Aufsicht zu stellen, auf nicht weniger als die Bildung einer europäischen Friedensföderation. 1951 konnte man den Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) unterzeichnen. Weitere Meilensteine auf dem Weg der innereuropäischen Friedenssicherung waren mit dem Abschluss der Römischen Verträge am 25. März 1957 die Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) und der Europäischen Atomgemeinschaft (EAG oder EURATOM) durch die sechs Mitgliedstaaten der Montanunion: Frankreich, Italien, Bundesrepublik Deutschland, Belgien, Niederlande und Luxemburg. Die schrittweise Erweiterung – nach 1989 auch in Richtung Mittel- und Südosteuropa – brachte den europäischen Integrationsprozesses weiter nach vorn und vertiefte ihn: zuerst mit der Gründung der Europäischen Gemeinschaft (EG), später durch die Einrichtung des Schengenraums (1985), dann mit der im Vertrag von Maastricht 1992 gegründeten Europäischen Union (EU), sowie schließlich durch die Einführung der gemeinsamen Währung am 1. Januar 2002.

²² Vgl. Guido Thieme, Europäische Integration. Motive – Prozesse – Strukturen (UTB Bd. 3297), Köln – Weimar – Wien 2010, bes. 45-70.

IV.

Das GLÜCKLICHE EUROPA ist lange schon nicht mehr. Neuerdings jedoch ist auch die nach 1945 erfolgte Integration in Frage gestellt. An die Stelle der Freundschaft, von der Saba noch erzählen konnte, sind (wenn es hoch kommt) pragmatische Partnerschaften – oder eben nationale Alleingänge, missgünstige Egoismen, populistische Rhetorik und kurzfristiges Gewinnstreben auf Kosten anderer getreten. Die aktuell zu beobachteten Rückfälle in alte Muster des Isolationismus gefährden die europäische Friedensordnung erheblich.²³ Verbreitete Demokratiemüdigkeit und ein zunehmend dominantes Gefühl der Verunsicherung, das sich wie Mehltau auf alles legt, was mit Europa assoziiert wird, sind die Folgen.

Wenn ich trotz dieser deprimierenden Konstellation in den historisch gewordenen Ruinen Europas nach Spuren des Glücks und der Freundschaft suche, dann steht mir der Sinn nicht nach der Restauration ‚heiliger Allianzen‘. Im Gegenteil: Wenn die ‚Ruinen‘ Europas aufgerufen werden, dann im Geiste Walter Benjamins, der im Schlussabsatz seiner Abhandlung über den „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ schrieb: „Weil aus den Trümmern großer Bauten die Idee von ihrem Bauplan eindrucksvoller spricht als aus geringen noch so wohl erhaltenen“²⁴.

Nicht also die nostalgisch verklärte *Recherche de l'unité perdue* ist angesagt, sondern der subversive Blick auf die Differenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit, denn es „ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selbst identisch ist.“²⁵ Ein philosophisch-theologisches Unternehmen, das im offenen Raum zwischen Identität und Differenz nach dem Glück Europas bzw. (politisch formuliert) nach dem europäischen Gemeinwohl und der Bedingung seiner Möglichkeit fragt, hat seine Denkarbeit zwischen Konstruktion und Deonstruktion zu organisieren.

²³ S. dazu die Ausgabe zum Schwerpunktthema „Stürmische Zeiten“ der Zeitschrift: Internationale Politik 72 (2016), Heft 2 (März/April).

²⁴ Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Gesammelte Schriften, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. 1/I, Frankfurt/M. 1991, 203-409, hier 409.

²⁵ Jacques Derrida, Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen, in: ders., Das andere Kap. Die Vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Deutsch von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1997, 9-80, hier 12.

Zu diesem Zweck recurriere ich auf den französischen Philosoph Jacques Derrida (1930-2004). Im Rahmen eines international besetzten Kolloquiums über „Die kulturelle Identität Europas“, das 1990 unter der Leitung von Gianni Vattimo in Turin stattfand, referierte Derrida über „die Frage nach Europa“²⁶. Europa sei ihm eine Frage, die ihren Ort im „HEUTE“²⁷ habe, geschichtlich eingebunden „im europäischen Gedächtnis“²⁸ und auf eine Zukunft hin offen als „Versprechen“²⁹. Kurz: Europa ereigne sich. Heute. Derrida erläutert: „Dieses Ereignis ereignet sich [...], wie ich glaube, als das, was heute in Europa im Kommen ist, was heute in Europa noch auf der Suche nach sich selbst ist und sich verspricht oder als Versprechen ankündigt.“³⁰

Dieses ‚Europa im Kommen‘ – so Derrida weiter – sei ein „Europa ohne festgesetzte, vorgegebene Grenzen“³¹. Und angesichts der aktuellen politischen Kontroversen um Zuwanderung in die Europäische Union erinnere ich an eine Frage Derridas, die da heißt: „Wer sollte die Grenzen dessen, was den Namen Europa trägt, umreißen?“³² Derrida formuliert (in interrogativer Form) dann auch eine aktuell relevante Antwort: „Könnte Europa in gewisser Hinsicht die Verantwortung tragen für diese Öffnung, die das Gegenteil des Ausschlusses ist? Könnte Europa auf konstitutive Art die Verantwortung für diese Öffnung *sein*? So, als stünde der Begriff der Verantwortung im Zuge seiner eigenen Befreiung noch für eine europäische Geburt(surkunde) ein?“³³

Mit dem Begriff der ‚Grenze‘ hat Derrida ein ganz entscheidendes Moment in den Europa-Diskurs eingeführt. Denn eine Grenze trennt und verbindet zugleich. Sie markiert die Differenz zwischen Innen und Außen, zwischen Außen und Innen. Sie scheidet das Selbst vom Anderen und eröffnet auf diese Weise erst die Begegnung als Bedingung der Möglichkeit jedweder Identitätssetzung. „Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber [...] ohne eine Kultur des Selbst *als* Kultur *des* anderen, ohne eine Kultur des doppelten Genitivs und des Von-sich-selber-sich-Unterscheidens, des Unterscheidens, das mit einem Selbst einhergeht.“³⁴ Identität wird nur der gewinnen, der ein Auge für

²⁶ Ebd., 9.

²⁷ Ebd., 14.

²⁸ Ebd., 19.

²⁹ Ebd., 26.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ebd., 9.

³³ Ebd., 18.

³⁴ Ebd., 13.

Unterschiede hat, für den Anderen, für Alterität. Was heißt: Europa wird nur dann Identität gewinnen, wenn es an den Grenzen jenseits allen Eurozentrismus' Augenmerk entwickelt für das Andere und für die Anderen. Die Konsequenzen hinsichtlich einer dann anstehenden Revision der europäischen Flüchtlings- und Migrationspolitik kann ich hier nicht ausführen.

V.

Was bis dato, ausgehend vom Begriff der Grenze, über die Differenz zwischen einem Innen und einem Außen im Blick auf den Europa-Diskurs im allgemeinen ausgeführt wurde, betrifft natürlich auch die theologische Auseinandersetzung mit der Europa-Thematik. Zu bewähren hat sich das diskursive Innen einer nachkonstantinischen Kirche und Theologie³⁵ am „Denken des Außen“³⁶, wie Michel Foucault es formuliert hat.

Wenn diese theologische Produktivität der Innen-Außen-Differenz anerkannt wird, dann wäre der Versuch, ein GLÜCKLICHES EUROPA noch einmal mit Hilfe einer ‚Heiligen Allianz‘ christlicher Provenienz schmieden zu wollen, zu Beginn des 21. Jahrhunderts nichts anderes als rückwärtsgewandte Attitüde. Soziologisch gesehen ist das Christentum in Europa heute zu schwach, um neuerlich Dominanz zu entwickeln. In diesem Punkt stimme ich Agamben zu. Gründe dafür lassen sich – besonders im Rückblick auf das 19. und 20. Jahrhundert – eine ganze Reihe anführen: Modernisierung und Säkularisierung, die Russische Revolution und die bleiernen Jahrzehnte des Staatssozialismus, ein global entfesselter Kapitalismus und in dessen Gefolge umfangreiche Migrationsbewegungen.

Vor allem aber müsste das Projekt, ein europäisches Gemeinwohl neuerlich auf einer Hegemonie des Christlichen gründen zu wollen, als geschichtsvergessen kritisiert werden, zeugen doch die Opfer der zahlreichen Kriege einschließlich der „beispiellose[n] Vernichtungsmaschinerie im Herzen des ‚christlichen‘ Europa [...], der Millionen Juden zum Opfer fielen“³⁷, vom Scheitern aller heiligen wie unheiligen Allianzen. Mehr noch: In den meisten Fällen wurden Europas Kriege doch gerade im Namen dominant gesetzter religiöser oder

³⁵ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: ders., *L'évangile dans le temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 17-36.

³⁶ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France. Deutsch von Walter Seitter. Mit einem Essay von Rolf Konersmann, Frankfurt/M. 1998, 35.

³⁷ Tiemo Rainer Peters, *Universales Heil im Plural der Hoffnungen*, in: ders., *Mystik, Mythos, Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes* (Forum Politische Theologie Band 10), Mainz – München 1992, 140-164, hier 152.

– wie im Falle des Nationalsozialismus: pseudoreligiöser Ideologien geführt. Ganz anders – weil pragmatisch – zielt die „Debatte um das G[emeinwohl] [...] im Rahmen des europäischen Integrationsprozesses“³⁸ vor allem auf eine „Balance zwischen der Stärkung kollektiver Handlungsfähigkeit einerseits und der Wahrung der Autonomie der Nationalstaaten andererseits“³⁹. Statt hegemonialer Bestrebungen geht es darum, dass die Souveränität aller beteiligten Akteure im Rahmen eines „Welt-G[emeinwohl]s“⁴⁰ „subsidiär gestärkt wird“⁴¹.

Theologisch gesehen ergeben sich aus dieser Analyse wie auch aus den Überlegungen Derridas fundamentale Konsequenzen. Es reicht eben nicht aus, für das Christentum eine seit Jesus von Nazareth dauerhaft gültige Alteritätsethik zu reklamieren. Denn zum einen lassen sich quer durch die gesamte Kirchengeschichte allzu viele Praktiken ausmachen, die einer solchen alteritätsethischen Selbstbehauptung diametral entgegenstehen. Zudem stellt die biblische Betonung von Alterität, Partikularität und Differenz unabwendbar und notwendig alle christentümlichen Ansprüche auf politische Hegemonie in Frage!

Vor diesem Hintergrund sind die Kirchen auch in Europa zur Evangelisierung aufgerufen. Ein solches Evangelisierungsprojekt – so die Konsequenz aus dem bisher Dargelegten – darf sich aber nicht ‚einfach weiter so‘ und unkritisch mit einem universalisierenden Denken verbünden, hat dieses sich doch selbst als partikular entlarvt. Denn was da neuzeitlich unter den edlen Markenzeichen ‚Freiheit‘ und ‚Selbstbestimmung‘ firmierte, „hat sich ja als höchst privilegiert herausgestellt, eben nicht als universal, sondern als: ‚weiß‘, ‚westlich‘, ‚bürgerlich‘, ‚männlich‘.“⁴²

Die theologische Herausforderung hinsichtlich der Frage nach dem offenen Raum zwischen Identität und Differenz liegt also darin, das Evangelium in die politisch-partikularen Gegebenheiten Europas zu inkulturieren und zugleich an dem festzuhalten, was allen Menschen ohne Unterschied von Gott her zugesprochen ist: ein Leben in Glück, Würde, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit.

Einen möglichen Denkweg, die Spannung zwischen universalen und partikularen Ansprüchen theologisch produktiv zu machen, ist der protestantische Theologe Dietrich

³⁸ Thomas Eggenesperger, Art. Gemeinwohl. I. Sozialethisch, in: Staatslexikon Bd. 2, Freiburg/Br. 82018, Sp. 1072-1075, hier Sp. 1074.

³⁹ Ebd., 1075.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Tiemo Rainer Peters, Universales Heil im Plural der Hoffnungen, a.a.O., 145.

Bonhoeffer gegangen. Seine Vorstellung eines „religionslosen Christentum“⁴³ kann auch heute noch und gerade heute wieder Relevanz beanspruchen, gelingt es ihm doch, die von Derrida eingeforderte Alterität in einer radikalen Konzentration auf die Anderen als Andere zu denken. Gott, so Bonhoeffers am Topos der Inkarnation angedockte Christologie, lässt sich nur im Vollzug christlicher Verantwortung ‚erreichen‘. Die begegnenden Anderen sind das Transzendente.⁴⁴ Entsprechend ist eine religionslose Kirche uneingeschränkt für Andere da, ohne eben deren Anderssein zu vernichten. Eine Theologie des religionslosen Christentums nach Bonhoeffer buchstabiert den christlichen Glauben im Plural (inter-)kultureller und (inter-)religiöser Erfahrungen aus. Zugleich bewahrt eine solche Kirche den christlichen Glauben auch für sich selbst, aber – und das ist das Neue – in einer Weise, die vor religiös-kulturellen Versteinerungen schützt.⁴⁵

Auf die Frage nach dem Glück bzw. dem Gemeinwohl Europas gemünzt, kommt das religionslose Christentum Bonhoeffers in formaler wie inhaltlicher Hinsicht mit der Alteritätsphilosophie Derridas dort überein, wo sich für Derrida ganz konkrete politisch-ethische Pflichten ergeben⁴⁶, nämlich

- die Pflicht, Europa auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird – was theologisch vor allem die Notwendigkeit eines ernsthaften interreligiösen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen zur Konsequenz hat,
- die Pflicht, den Fremden nicht nur aufzunehmen, um ihn einzugliedern, sondern auch: ihn aufzunehmen, um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen – was theologisch gesprochen zur Konsequenz hat, nicht nur Migrant*innen willkommen zu heißen, sondern auch den eigenen Glauben in Frage zu stellen, ihn neu entdecken zu wollen – biblisch knapp: umzukehren (vgl. Mk 1,15),
- die Pflicht, die Differenz, die Minderheit und die Singularität zu achten; allerdings auch die Allgemeinheit und Universalität des formalen Rechts, den Widerstand gegen Rassismus, Nationalismus und Fremdenhass – was theologisch gesprochen vor allem eine mitleidende Solidarität mit den Opfern zur Konsequenz hat, weil Gott selbst mit den Verlierern im Bunde ist,

⁴³ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Eberhard Bethge. Neuausgabe, München 1970, 306.

⁴⁴ Vgl. ebd., 414.

⁴⁵ Vgl. insgesamt dazu Tiemo Rainer Peters, *Universales Heil im Plural der Hoffnungen*, a.a.O., 148.

⁴⁶ Vgl. zu den folgenden vier Punkten Jacques Derrida, *Das andere Kap*, a.a.O., 56ff.

- die Pflicht, auch das zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht ausnahmslos der Autorität der Vernunft fügt – was theologisch zur Konsequenz hat, dass Christen sich immer bewusst halten, dass ihre Sprache niemals vollständig Gott als den zum Ausdruck bringen kann, dem sie – so Thomas von Aquin – als „einem Unbekannten verbunden“⁴⁷ sind.

VI.

Wenn man vor dem skizzierten Hintergrund noch einmal einen weiteren Schlüsseltext der europäischen Selbstverständigung liest, dann kann dies nur in der von Bonhoeffer ins Spiel gebrachten religionslosen Hermeneutik geschehen. Bei dem Text, den ich meine, handelt es sich um einem Vortrag von Jacques Delors (* 1925), den der französische Sozialist 1992 im Rahmen einer Tagung der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) gehalten hat. Delors bekleidete von 1985 bis 1995 das Amt des EU-Kommissionspräsidenten. Der Text trägt die Überschrift: „Europa eine Seele geben“. Seine inzwischen mehr als ein viertel Jahrhundert alte Mahnung gilt heute mehr denn je: „Wenn es uns in den kommenden zehn Jahren nicht gelingt, Europa eine Seele zu geben, es mit einer Spiritualität und einer tieferen Bedeutung zu versehen, dann wird das Spiel zu Ende sein. Daher möchte ich die intellektuelle und spirituelle Debatte über Europa wiederbeleben.“⁴⁸ Delors schwebte – ähnlich wie Habermas – ein diskursiver Prozess über Ziele und Bedeutung der europäischen Integration vor.

Im Gefolge Bonhoeffers kann der hier von Delors in Anschlag gebrachte Begriff der ‚Spiritualität‘ (franz.: *spiritualité*) inmitten der politischen Repräsentationssymbolik nicht mehr und nicht weniger als eine „Leerstelle“⁴⁹ sein. Es geht eben nicht darum, europäische Politik religiös oder metaphysisch aufzuladen. Im Gegenteil: ‚Europa eine Seele geben‘ bedeutet, politische Repräsentationsmacht zu depotenzieren. Und zwar seitens der

⁴⁷ STh I q. 12, a. 13, ad 1.

⁴⁸ Zit. in deutscher Übersetzung nach Michael Kuhn, Die Rede von der „Seele Europas“. Eine Metapher, ein Missverständnis und die Folgen, in: Europeinfos. Newsletter der COMECE und des Jesuit European Office Nr. 163 (September 2013), unter: <http://www.europe-infos.eu/europeinfos/de/archiv/ausgabe163/article/5938.html> [Aufruf: 27.8.2019]. Weiter heißt es im Text: „Ich lade die Kirchen ein, sich daran aktiv zu beteiligen. Wir möchten diesen Prozess nicht kontrollieren, es ist eine demokratische Debatte, die nicht von Technokraten monopolisiert werden darf. Ich möchte einen Ort des Austauschs schaffen, einen Raum für Diskussion, der offen ist für Männer und Frauen mit Spiritualität, für Gläubige und Nichtgläubige, für Wissenschaftler und Künstler.“

⁴⁹ Claude Lefort, Die Frage der Demokratie, in: Ulrich Rödel (Hrsg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M. 1990, 281-297, hier 293.

europäischen Institutionen selbst. Genau in dieser machtpolitischen Selbstentäußerung (griech.: κένωσις) besteht nach Meinung des französischen Philosophen Claude Lefort der genuin „revolutionäre und beispiellose Zug der Demokratie“⁵⁰. Radikale Demokratie ist gemäß dieser Interpretation zu fassen als ein „Diskurs, aus dem hervorgeht, dass die Macht niemandem gehört, dass diejenigen, die sie ausüben, sie nicht innehaben“⁵¹.

VII.

Um das skizzierte revolutionär-kenotische Moment der europäischen Demokratie wieder herzustellen und für ein friedliches Miteinander zukünftig fruchtbar zu machen, gilt es die genannte Leerstelle offenzuhalten. Dieses Unterfangen beinhaltet die Kritik gegenüber jedwedem Versuch, politisches Handeln identitätslogisch und gottesfürchtig (wieder-)aufzuladen.⁵² Weder darf die Leerstelle religiös-fundamentalistisch gefüllt bzw. spirituell vereinnahmt und damit gefüllt werden, noch darf sie angesichts der nichtverfügbaren Dimension des Politischen säkularistisch ignoriert werden. Stattdessen ist das Moment der Negation im Zentrum aller europäischen Politik spiritualitätstheologisch zu verteidigen – und zwar um jenes „Deus semper maior [willen, der] immer auch der Deus semper minor ist“⁵³, und dessen inkarnierte Präsenz inmitten der alltäglichen „Ordnung der Dinge“⁵⁴ bleibend auf etwas ausstehend Anderes verweist.

In diesem Sinne können alle vier Versuche der spirituellen (Be-)Gründung des europäischen Friedensprojekts in Zeiten tiefgreifender gesellschaftspolitischer Verunsicherungen den leeren Ort inmitten der üblichen politischen Repräsentationslogiken bloß umkreisen. Das gilt

- für die paulinische Haltung des ‚Als-ob-nicht‘ – idealtypisch realisiert in Gestalt des Ordenslebens –, die Agamben für Europa einfordert,

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ders., Fortdauer des Theologisch-Politischen? Aus dem Französischen von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier (Passagen Forum), Wien 1999, 50.

⁵² Weiterführend dazu s. Agnes Heller, Politik nach dem Tode Gottes, in: Jörg Huber / Alois Martin Müller (Hrsg.), Instanzen / Perspektiven / Imaginationen (Interventionen 4), Basel – Frankfurt/M. 1995, 75-94.

⁵³ Michael Schneider, Verborgene Seiten der Ignatianischen Spiritualität. 31. Juli 2008 [Radiovortragskript]: https://patristisches-zentrum.de/radio/radio_2008/radio_2008_07_31.pdf [Aufruf: 27.8.2019].

⁵⁴ Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1971, 26 u.ö.

- für den reziprok wirksamen Vertrauensvorschuss, den Habermas als Bedingung der Möglichkeit spätmoderner demokratischer Öffentlichkeiten postuliert,
- für das GLÜCKLICHE EUROPA und seine Freundschaften, die Saba retrospektiv und zugleich doch auch zukunfts offen imaginiert,
- und für die Seele Europas, die es nach Delors wiederzuentdecken und politisch zu gestalten gilt.⁵⁵

Prof. Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geb. 1961 in Düsseldorf, 1984 Eintritt in den Dominikanerorden, Prorektor und Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (www.pth-muenster.de), Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin (www.institut-chenu.eu), Schriftleiter der Zeitschrift WORT UND ANTWORT (www.wort-und-antwort.de), Vorstandsmitglied im Verein „Hochschule der Orden und Geistlichen Gemeinschaften Berlin e.V.“.

Letzte Buchveröffentlichungen: [zus. mit Thomas Dienberg und Thomas Eggensperger] Zeit ohne Ewigkeit. Lebensgefühl und Last des gehetzten Menschen, Ostfildern ²2018; [Hrsg. zus. mit Thomas Eggensperger] Tiemo Rainer Peters / Peter Neuhaus, Glauben ohne Geländer. Ein Gespräch am Rande des Lebens (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 21), Leipzig 2019.

⁵⁵ Ich danke meinem Kollegen Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP (PTH Münster / Institut M.-Dominique Chenu Berlin) für die fachkompetente Durchsicht meines Beitrags.