

Scherben bringen Glück!

Ein philosophisch-theologisches Plädoyer für ein Europa in Differenzen*

Ulrich Engel

Am 28. November 2000 hielt Kardinal Joseph Ratzinger in der Bayerischen Vertretung in Berlin eine weithin beachtete Rede über Europa; mehrfach ist der Vortrag publiziert worden.¹

Die Position Ratzingers

Ausgehend von der Einsicht, dass ‚Europa‘ primär ein kultureller und historischer Begriff sei und erst sekundär eine geographische Zuschreibung beinhalte, zeichnet der Text die Geschichte Europas nach. Diese fand – so Ratzinger – auf westlich-abendländischer Seite im „Sacrum Imperium Romanum“ zu sich selbst, auf der anderen Seite vollendete sie sich im oströmisch-byzantinischen Reich von Konstantinopel, später: Moskau. Im gemeinsamen Erbe der Bibel und der alten Kirche, in der beidseitig geteilten Reichsidee, in der Übereinstimmung in Sachen Kirchenverständnis und im östlichen wie westlichen Mönchtum finden sich – Zitat Ratzinger: „genug verbindende Elemente, die die zwei Welten doch zu einem gemeinsamen Kontinent machen können“.²

Der Beginn der Neuzeit bedeutet für Europa einen Umbruch, nicht zuletzt für „das Wesen des Kontinents“. Die damit einsetzende Entwicklung beschreibt Ratzinger als Verfallsgeschichte: die Eroberung Konstantinopels durch die Türken, die Reformation als neue „Teilung Europas in eine lateinisch-katholische und eine germanisch-protestantische Hälfte“, die Französische Revolution, mit der der „geistige Rahmen [zerbricht], ohne den sich Europa nicht hätte bilden können. Die sakrale Fundierung der Geschichte wird abgeworfen“. Weitere Kennzeichen des Niedergangs erkennt Ratzinger in der Kolonialisierung weiter Regionen außerhalb Europas (verstanden als Degradierung anderer Völker zu Objekten der Geschichte), im sendungsbewussten Nationalismus der großen europäischen Staaten, der im vergangenen Jahrhundert zu zwei Weltkriegen führte, die „siegreich über die Welt ausgebreitete Zivilisation der Technik und des Kommerzes“ und als Gegenreaktion damit verbunden eine Renaissance des Islam und eine hierzulande zunehmend anzutreffende Faszination an fernöstlicher Religiosität, etwa am Buddhismus.

Ratzinger bedient sich einer verfallsgeschichtlichen Hermeneutik, wenn er etwa diagnostiziert, dass Europa in der Stunde seines äußersten ökonomischen Erfolgs „scheinbar von innen her leer geworden [sei], gleichsam von einer lebensbedrohenden Kreislaufkri-

* Erweiterte Fassung eines am 16.7.2001 auf dem VII. Europäischen Forum des Europahauses Brandenburg und des Ökumenischen Friedensforum Europäischer Katholiken (ÖFEK) in Słubice (Polen) vorgetragenen Statements.

¹ Erstveröffentlicht unter dem Titel „Europas Kultur und ihre Krise“ in: *Die Zeit* vom 7.12.2000 (Nr. 50), 61–63.

² Alle weiteren, nicht nachgewiesenen Zitate entstammen dem Redetext Ratzingers.

se gelähmt, sozusagen auf Transplantate angewiesen, die dann aber doch seine Identität aufheben müssen. Diesem inneren Absterben der tragenden seelischen Kräfte entspricht es, dass auch ethisch Europa auf dem *Weg der Verabschiedung* begriffen erscheint. Es gibt eine seltsame Unlust an der Zukunft. Kinder, die Zukunft sind, werden als Bedrohung der Gegenwart angesehen; sie nehmen uns etwas von unserem Leben weg, so meint man. Sie werden weithin nicht als Hoffnung, sondern als Grenze der Gegenwart empfunden. *Der Vergleich mit dem untergehenden Römischen Reich drängt sich auf*, das als großer geschichtlicher Rahmen noch funktionierte, aber praktisch schon von denen lebte, die es auflösen sollten, weil es selbst keine Lebenskraft mehr hatte.“ (Hervorhebungen U.E.)

Ratzinger exemplifiziert die Verfallsgeschichte an zwei Punkten:

(1) Erstens kritisiert er alle Unternehmungen zur rechtlichen Gleichstellung homosexueller Lebensgemeinschaften, insofern er dadurch die Ehe als „das besondere Miteinander von Mann und Frau (...), das sich auf Kinder und so auf die Familie hin öffnet“ und das „als Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung vom biblischen Glauben her geformt“ ist, gefährdet sieht. „Mit dieser Tendenz“, so warnt Ratzinger im Blick auf die sog. „Schwulen-Ehe“, „tritt man aus der gesamten moralischen Geschichte der Menschheit heraus“. (2) Zweitens diagnostiziert Ratzinger einen „merkwürdigen“ und seines Erachtens „nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das (...) sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag.“ Ratzinger erkennt diesen Selbsthass in einer fehlenden Ehrfurcht, wenn es „um Christus und um das Heilige der Christen geht“. Anders als im Blick auf jüdische und muslimische Glaubensüberzeugungen werde hinsichtlich des Christentums „die Meinungsfreiheit als das höchste Gut [angesehen], das einzuschränken die Toleranz und die Freiheit überhaupt gefährden oder gar zerstören würde.“

Vor dem Hintergrund dieses – an zwei Beispielen illustrierten – Untergangsszenarios fragt Ratzinger nach dem, was heute „Zukunft gewähren kann und was die innere Identität Europas in allen geschichtlichen Metamorphosen weiterzuführen vermag.“ Jenseits der laizistischen, staatskirchlichen und marxistischen Modelle, die Ratzinger allesamt für gescheitert erklärt – ersteres habe sich angesichts „der Fragilität der Vernunft (...) als brüchig und diktaturanfällig erwiesen“, das zweite Modell sei, so es in Deutschland aufgrund innerer Auszehrung zusammengebrochen sei, mitverantwortlich für ein „Vakuum (...), das sich dann (...) als Leerraum für eine Diktatur anbot“, das dritte System schließlich habe „die Ungewissheiten des Menschen über Gott, über sich selbst und über das Universum“ aufgelöst und damit wesentlich zu einer „Verwüstung der Seelen“, zur „Zerstörung des moralischen Bewusstseins“ beigetragen –, plädiert er mit Rekurs auf die christlichen Väter des europäischen Gedankens – Adenauer, Schuman und de Gaspari – für eine politisch-moralische Wiederbesinnung auf die „großen Konstanten des christlichen Erbes“. Europa, so Ratzinger zum Abschluss seiner Überlegungen, ist gefordert, „wieder bewusst seine Seele [zu suchen]“.

Auch wenn in der am 14. Oktober 2000 verabschiedeten europäischen Grundrechte-Charta der explizite Bezug auf Gott und die Ehrfurcht vor ihm fehlt – und Ratzinger dies als Defizit kritisiert –, so interpretiert er den zweiten Satz der Präambel im Rahmen einer naturrechtlichen Lesart als impliziten Verweis auf Gott: „Wichtig ist der zweite Satz der Präambel: ‚Im Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.‘ Erkennbar“ – so Ratzinger – „ist die Unbedingtheit,

mit der Menschenwürde und Menschenrecht hier als Werte dastehen, die jeder staatlichen Rechtssetzung vorangehen. (...) Diese allem politischen Handeln vorangehende Gültigkeit der Menschenwürde verweist letztlich auf den Schöpfer: nur er kann Rechte setzen, die im Wesen des Menschen gründen und für niemanden zur Disposition stehen.“

Kritische Einwände

Als hermeneutisches Leitbild meiner Einwände³ dient mir das Symbol der Europaflagge: zwölf gelbe Sterne auf blauem Grund. Das Bild ist Manifest, präsentiert es sich doch in Gestalt der überkommenen Marianischen Ikonographie⁴ – allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Während die christliche Bildtradition einst die Gestalt der Madonna demonstrativ zeigte, fehlt die Frauenfigur nun im Flaggenbild. Wo Maria ehemals ihren Platz hatte, prangt – deutlich sichtbar – eine Leerstelle. Übriggeblieben sind allein das Marianische Blau sowie die Sterne der Gloriole – beides Verweise auf etwas, was einmal war, jetzt aber nicht mehr ist – oder vorsichtiger formuliert: was einmal im Modus des Ästhetischen sinnfällig wurde, sich nun jedoch dem Anblick entzieht.⁵

Die somit eruierte Leerstelle inmitten der Europaflagge fordert heraus. Ratzinger liest die Marianische Ausparung als Provokation. Er interpretiert die Geschichte Europas in Analogie zum Untergang des Römischen Reiches als Verfallsgeschichte. Eine solche Deutung geht davon aus, dass einmal ein Ganzes war: „das Große und Reine“, wie Ratzinger es nennt. Das vorneuzeitliche Europa in Gestalt des „Sacrum Imperium Romanum“ und des Byzantinischen Reiches gilt ihm als diese Totalität; in ihr hat einstmals die christliche Seele Europas gleichermaßen ihre kirchliche wie politische Gestalt gefunden.

Ratzinger begegnet der einstmals bedeutenden, weil moralisch prägenden Gestalt eines christlichen Europas mit einer gewissen Trauer – was ihn umgekehrt von der politisch-sittlichen Rekonstruktion der „großen Konstanten des christlichen Erbes“ hier und heute träumen lässt. Die Gottesmutter, um im Bild zu bleiben, muss Ratzinger zufolge wieder in ihr Recht, sprich: in die Mitte Europas gesetzt werden – zumindest symbolisch.

Zu tun haben wir es hier mit dem geschichtsphilosophisch rückwärts gewandten Versuch, Europa zu re-christianisieren. Dieses wider alle Säkularisierungstendenzen gerichtete, metaphysisch inspirierte Re-Christianisierungsbemühen mündet schließlich in der von politischer wie kirchlicher Seite gleichermaßen erhobenen Forderung, Europa (wieder) eine „Seele“ zu geben.

Kritisch anzufragen ist Ratzingers Deutung und Bewertung der europäischen Christentumsgeschichte. Vor allem sein deutlich erkennbares Interesse, alle Gewalt- und Unterdrückungsgeschichte als Folge der De-Christianisierung zu betrachten, ist m.E. nicht haltbar. Vielmehr muss sich das europäische Christentum die Frage gefallen lassen, ob es nicht selbst – gerade in Form seines abendländisch-metaphysischen Diskurses – Gewalt und Ausgrenzung befördert und produziert hat. „Logischer Kern dieser radikalen Kritik am einseitig vernunft- und hierarchieorientierten Denken Europas ist der

³ Vgl. auch die Stellungnahme von Th. Eggenesperger, La sfida „Europa“, in: *Koinonia* 24,7 (2001), 42–46.

⁴ Vgl. Art. „Maria, Marienbild“, in: LCI Bd. 3, Sp. 154–210; Art. „Mandorla“, in: LCI Bd. 3, Sp. 147–149; Art. „Farbensymbolik“, in: LCI Bd. 2, Sp. 7–14.

⁵ Diese originelle Interpretation der Europa-Flagge verdanke ich André Lascaris OP.

Vorwurf, es sei der verborgene Ursprung jedweder Art von Gewaltausübung, Unterdrückung und Ausgrenzung von Individuen oder Kulturen (gewesen).⁶ Eine solche kritische Anfrage geht von der These aus, dass die geistesgeschichtliche Tradition Europas aufgrund des ihr eigenen christlich-metaphysischen Denkens Hierarchisierungen und Totalisierungen geradezu befördert hat.

An einer Stelle seiner Ausführungen streift Ratzinger das Problem, wenn er den „Totalitätsdrang“ als (unausweichliche?) Konsequenz des „eigentlich Abendländische[n]“ benennt. Er bezieht sich dabei auf die in der westlichen Tradition wirksam gewordene Trennung zwischen weltlicher und kirchlicher Macht; sie muss nach Ratzinger als die Grundlegung des „eigentlich Abendländische[n]“ betrachtet werden. Die Konsequenzen, welche diese Entwicklung zeitigte, beschreibt er so: „Weil auf beiden Seiten entgegen solchen Abgrenzungen immer der Totalitätsdrang, das Verlangen nach Überordnung der eigenen Macht über die andere lebendig blieb, ist dieses Trennungsprinzip auch zum Quell unendlicher Leiden geworden. Wie es recht zu leben und politisch wie religiös zu gestalten ist, bleibt ein grundlegendes Problem auch für das Europa von heute und von morgen.“

Wenn also Unterdrückung und Gewalt dem Christlich-Abendländischen (zumindest als Konsequenzen) immanent sind, dann braucht Europa keine Neuauflage des Christlichen nach Maßgabe der Politischen Theologie eines Carl Schmitt⁷ sondern es bedarf der systematisch-theologischen Identitäts- und Totalitätskritik.

Zu suchen ist also – wider alle Verlockungen des Totalen, auch des totalen Christlichen –, nach Differenzen, Bruchlinien und Leerstellen (wie der Marianischen in der Europaflagge!), aus denen – zumindest *patchwork*-artig – ein Bild, besser: Bilder eines zukünftigen Europas in Differenzen rekonstruiert werden kann/können. In diesem Sinne ist auch der Titel meines Beitrags gemeint: „Scherben bringen Glück“⁸.

Der hier formulierte Anspruch hat notwendig zur Folge, dass ich keinen auf Vollständigkeit und Ganzheit zielenden Gegenentwurf zu Ratzingers Positionen vorlege. Vielmehr beschränke ich mich auf zwei theologische Grunddaten und die Adaption dieser auf die Frage nach Europa.

(1) Alle Versuche von Identitätsgewinnung, die als religiös motivierte auf die jüdisch-christliche Überlieferung rekurrieren, haben sich des nicht-identischen Moments Gottes zu vergegenwärtigen. Erinnert sei an ein Datum, das weit außerhalb europäischer Topographie angesiedelt ist, an die „Selbstvorstellung“ Gottes, wie sie in Dtn 5,7 und Ex 20,1 überliefert ist und als *das* „Urbeispiel für die Markierung von Alterität“⁹ zu gelten hat: „Ich bin der Ich bin da“. Dem Bild Gottes wird hier der Ikonoklasmus als inhärent zugeschrieben. Oder anders ausgedrückt: Nur negativ, als sich entziehender, offenbart sich Gott. Seiner Identität können wir nicht ontologisch beikommen. „Zwischen Idolatrie und Ikonoklasmus definiert sich das Rätsel“¹⁰ seiner Nicht-/Identität – und zwar als

⁶ J. Valentin, Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung, in: W. Lesch / G. Schwind (Hrsg.), Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, Mainz 1993, 13–26, hier 16f.

⁷ Vgl. C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1993.

⁸ Der Titel ist geschuldet der Publikation: A. Lascaris / L. Oosterveen / A. Willems (Red.), Scherven brengen geluk. Identiteit en geloven in een wereld van verschillen (DSTS Cahier 6), Nijmegen – Zoetermeer 1996.

⁹ E. Nordhofen, Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie, Würzburg 1993, 26.

befreiende Praxis: „Ich bin der Ich bin da, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“

Für die Konstruktion eines Europas in Differenzen bedeutet diese Rückbesinnung, dass es gilt Abschied zu nehmen von der großen abendländisch-christlichen Erzählung, ist doch in ihrem Namen allzu oft Gewalt legitimiert worden. Anstelle des Traums, der diese Epoche verzweifelt zu restaurieren sucht, haben Christinnen und Christen auf die Traditionen ihrer älteren Schwestern und Brüder im Glauben zu hören. Von ihnen, in Israel/Palästina, außerhalb der Topographie des europäischen Kulturraums, können wir lernen, wie eine Glaubenspraxis inmitten einer postmodernen Welt voller Differenzen aussehen kann. Eine solche wird sicherlich keine christlich-abendländische Identität rekonstruieren können, vielleicht aber kann sie Christinnen und Christen dazu verhelfen, im Tun des Gerechten inmitten aller unübersichtlichen Pluralität eine je eigene, vorläufig gültige Prä-Identität zu entwerfen.

(2) Von der Unverfügbarkeit, mit der der jüdisch-christliche Gott in seiner Selbstvorstellung sich der identifizierenden Festlegung im Identischen verwehrt, ist es nur ein kurzer Weg hin zum *Anderen*. Jean-François Lyotard hat in seiner Untersuchung zu Barnett Newman – in m.E. deutlicher Anspielung auf Dtn 5,7 / Ex 20,1 – den Pfad gewiesen, wenn er schreibt: „Die Botschaft ist der Botschaftsträger, es ‚sagt‘: *Hier bin ich*, d.h.: *Ich gehöre dir*, oder: *Gehöre mir*“¹¹. Im Übergang zu einer Beziehung zum Anderen, zum Fremden, bannt die metaphysisch anmutende Selbstvorstellung Gottes das ihr innewohnende Gefahremoment des Totalitären. Erst in der Zuwendung zum Anderen, mehr noch: in der Zumutung, die dem Fremden Zugehörigkeit verspricht, erweist sich jüdisch-christliche Alteritätspraxis. Von hier aus wird es vielleicht möglich, im Sinne des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter jenseits aller totalitären Gleichschaltung wie auch jenseits totaler Individualität Konzepte von (christlich motivierter) Gemeinschaft und Gastfreundschaft zu entwickeln.¹²

Dies wiederum hat für die Konstruktion eines Europas in Differenzen zur Folge, dass es gerade die Anderen sind, an denen unsere Zukunft hängt. Nicht mehr Ab- und Ausgrenzung ist das Gebot der Stunde, sondern Dialog und Integration. „Das europäische Humanitätsideal ist als ein Ideal unter anderen entlarvt worden, das nicht notwendigerweise schlechter ist, das aber auch nicht anstandslos beanspruchen kann, als das wahre Wesen des Menschen, jedes Menschen, zu gelten.“¹³ Das gilt insbesondere für den Umgang mit Muslimen innerhalb – in den *banlieues* der Millionenstädte – und außerhalb der real existierenden Grenzen Europas – angesichts des Bestrebens der Türkei zum Beitritt zur Europäischen Union.

Der ‚Differenzphilosoph‘ Jacques Derrida präsentiert in seiner unter dem Titel *Das*

¹⁰ Ebd., 27.

¹¹ J.-F. Lyotard, *Der Augenblick*. Newman, in: ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986, 11.

¹² Vgl. dazu A. Lascaris, *Mag ik „wij“ zeggen? Een ontmoeting van de barmhartige Samaritaan met drie postmoderne filosofen*, in: M. Kalsky / E. Borgman / M. Merckx (Red.), *Herfsttij van de moderne tijd. Theologische visies op het postmoderne (DSTS Cahier 5)*, Nijmegen – Zoetermeer 1995, 51–69.

¹³ G. Vattimo, *Die transparente Gesellschaft* (Edition Passagen 35), Wien 1992, 15. „Wie sich die Geschichte nur von einem bestimmten Gesichtspunkt, der ins Zentrum gerückt ist (sei es Christi Geburt oder das Heilige Römische Reich), als Einheit denkt, so konzipiert sich Fortschritt lediglich durch das Kriterium eines bestimmten Idealbildes des Menschen, das allerdings in der Neuzeit immer das des modernen europäischen Menschen gewesen ist“ (ebd., 14).

*andere Kap*¹⁴ publizierten Turiner Europa-Rede eine lange Liste von „Pflichten“ (56ff.), die sich aus dieser Alteritätsethik ergeben – ganz konkret, die *Pflicht*,

- Europa auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird,
- den Fremden nicht nur aufzunehmen, um ihn einzugliedern, sondern auch: ihn aufzunehmen, um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen („Dabei stehen zwei Begriffe der Gastfreundschaft auf dem Spiel, die heute unser europäisches und nationales Bewußtsein spalten.“ / 56),
- 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,
- alles zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt („Dabei kann es sich etwa um den Glauben, um verschiedene Glaubensformen handeln. Oder um Gestalten des Denkens, die fragend vorgehen und den Versuch unternehmen, sich auf die Vernunft und ihre Geschichte zu besinnen.“ / 57f.).

Fazit

Die Suche nach der verlorenen christlichen Identität bleibt so erfolglos wie Kardinal Ratzingers Bemühen um eine Rekonstruktion der christlichen Seele Europas. Derrida ist in seiner Europa-Rede gegen solche Re-Identifikations-Unternehmungen in Stellung gegangen und hat dazu das folgende – aporetisch dekonstruierte – Axiom aufgestellt: „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist.“ (12) Denunziert wird hier der reine Selbstbezug, die differenzlose Identifikation. Identität kann nicht sein „ohne eine Kultur des Selbst als Kultur des anderen, ohne eine Kultur des doppelten Genitivs und des Von-sich-selber-sich-Unterscheidens“ (13).

Wo im Kontext der Postmoderne die Frage nach dem Subjekt sich nicht länger monoperspektivisch stellen lässt, da ist auch die monokausale Rekonstruktion einer christlichen Identität Europas obsolet geworden – was nicht heißt, dass dies das Ende aller ethischen, d.h. auf Gerechtigkeit zielenden Bemühungen impliziert. Im Gegenteil: Die Dekonstruktion dessen, was unter dem Label ‚christliches Europa‘ firmiert, hat sich im Sinne einer (zumindest impliziten) Ethik der Alterität dem Anderen, dem Fremden gegenüber zu verantworten. Nicht jenseits dieser Aporie, sondern in ihrer Mitte und aus dieser Mitte heraus ist ein zukünftiges Europa aufzubauen: „Ich wage es“, sagte Derrida, „Sie zu dem Gedanken anzuregen, daß die Moral, die Politik, die Verantwortung – *wenn es sie denn gibt* – erst mit dieser Erfahrung der Aporie anheben.“ (33)

Ein Bild dieser auch (und erst recht) theologisch nicht stillzustellenden *Aporie*, die sich vor dem *Anderen* zu verantworten hat, ist das alte christliche Zeichen des Kreuzes.

Dr. theol. Ulrich Engel OP (UlrichEngel@gmx.de), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu (Espaces Berlin). Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: Religion and Violence. Plea for a „weak“ theology in tempore belli, in: New Blackfriars 82 (2001), 558–560.

¹⁴ J. Derrida, Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen, in: ders. Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays, Frankfurt/M. 1997, 9–80. Alle weiteren Nachweise im laufenden Text.