



Martin Kirschner [Hrsg.]

Europa (neu) erzählen

Inszenierungen Europas in politischer, theologischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive



Nomos



ZRKG

KU ZENTRUM RELIGION, KIRCHE,
GESELLSCHAFT IM WANDEL

Die Schriftenreihe zielt auf die Erschließung grundlegender Veränderungsprozesse in Sozialverhältnissen und Kommunikationsweisen, in Denk- und Lebensformen, denen sich weder Individuen noch Gesellschaften dauerhaft entziehen können. Sie als Gestaltungsaufgabe zu reflektieren, verlangt zum einen ein dynamisches Verständnis von Identität, die sich in ihren geschichtlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen je neu konstituiert. Zugleich gilt es im Rückgang auf die Überlieferungsgehalte kultureller und religiöser Traditionen nach dem zu fragen, was als Unverzichtbares und Unverfügbares auch der Gegenwart Orientierung bieten kann. Die Reihe bildet ein Forum für die interdisziplinäre Erforschung der damit verbundenen Spannungsverhältnisse von Kontinuität und Diskontinuität, von Identifikation und Differenzfähigkeit sowie der daraus resultierenden Aushandlungsprozesse zwischen Religionen, Kirchen und Gesellschaften.

Transformation transdisziplinär. Schriften des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

herausgegeben von | edited by
Prof. Dr. Martin Kirschner, ZRKG
Prof. Dr. Thomas Pittrof, ZRKG

Band | Volume 2

Martin Kirschner [Hrsg.]

Europa (neu) erzählen

Inszenierungen Europas in politischer, theologischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive



Nomos

Gefördert im Rahmen des DFG-Heisenberg-Programms: Projekt-Nr.: 426090548.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-8487-8484-4 (Print)
978-3-7489-2864-5 (ePDF)

British Library Cataloguing-in-Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN 978-3-8487-8484-4 (Print)
978-3-7489-2864-5 (ePDF)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Kirschner, Martin
Europa (neu) erzählen
Inszenierungen Europas in politischer, theologischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive
Martin Kirschner (Eds.)
480 pp.
Includes bibliographic references.

ISBN 978-3-8487-8484-4 (Print)
978-3-7489-2864-5 (ePDF)

1. Auflage 2022 | 1st Edition 2022

© Die Autoren | The Authors

Publiziert von | Published by
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung | Production of the printed version:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN 978-3-8487-8484-4 (Print)
ISBN 978-3-7489-2864-5 (ePDF)

DOI <https://doi.org/10.5771/9783748928645>



Onlineversion
Nomos eLibrary



This work is licensed under the Creative Commons Attribution – ShareAlike 4.0 International License.

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung

Europa (neu) erzählen und anders inszenieren? Versuch einer
einführenden Relektüre der Beiträge angesichts einer Situation
eskalierender Gewalt 19

Martin Kirschner

Teil 1: Europa (neu) erzählen – Zur Bedeutung von Narrativen und ihrer Reformulierung

Der „Welt“ verpflichtet: Europa erzählen in Zeiten globaler
Herausforderungen 73

Margit Eckholt

Europa erzählen und weitererzählen 97

Aleida Assmann

„...and the listeners became great through them“: On the
Ambivalence of Cultural Narratives 111

Richard Nate

Narrative Practices of Exchange: Europe in the face of Exclusionary
Populisms 127

Amy Daughton

Umkämpfter Monotheismus: Politisch-theologische
Auseinandersetzungen um neuheidnisch-rechte Semantiken und
Positionen im aktuellen Europa-Diskurs 147

Ulrich Engel

Inhalt

Narrating the Natural Legitimation of the State of Europe 165
Marko Trajkovic and Joost van Loon

*Teil 2: Inszenierungen Europas – Zur performativen Dimension
des Politisch-Theologischen zwischen Legitimationsstrategien und
Protestbewegungen*

Im Schatten der Nationen: Überlegungen zum Defizit einer
gesamteuropäischen Ritualität 181
Dirk Ansorge

Zur Ikonographie Europas: Inklusion und Exklusion in der
aktuellen Selbstverbildlichung Europas in visuellen Medienformaten 195
Martina Bär

Revolution, Glory and Sacrifice: Ukraine's Maidan and the Revival
of a European Identity 215
Pavlo Smytsnyuk

Die Rolle der Kirchen in den politischen Krisen Osteuropas am
Beispiel der Ukraine und Belarus 237
Andriy Mykhaleyko

Kenotic Embodiments: Theological Reflections for a Violence-
Critical Art of Memory in Europe 261
Christian Kern

Gegen Fundamentalismus und Ausgrenzung Selbstvergewisserung
als Ausgangspunkt für Akzeptanz und Dialog 275
Claudia Mariéle Wulf

Identitätsbildung durch Digitalisierung in Kirche und Gesellschaft:
Konnektivität durch die Beziehung von Ver- und Entnetzung 295
Thomas Eggensperger

Teil 3: Revisionen im Verständnis von Geschichte, Religion und öffentlicher Vernunft jenseits von christlichem Abendland und säkularer Moderne

Europa im globalen Diskurs über die Moderne(n): Ein Essay <i>Hans Schelkshorn</i>	317
Produktive Konstellation: Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa <i>Karlheinz Rubstorfer</i>	335
Christliches Europa? Eine Kritik an der Europa-Interpretation von Joseph Ratzinger <i>Klaus Viertbauer</i>	363
Liberation Spirituality: A Contribution to the Creation of Common Good in Plural Societies <i>Ignacio Sepúlveda del Río</i>	379
The κρίσις of Liberal-Democratic Europe: The Roots of a Modern Political Project Laid Bare and Reimplanted? <i>Stephan Tautz</i>	395
In Varietate Concordia: Europe's Catholic Non-Identity <i>Stephan van Erp</i>	409
Europa als Avantgarde der Kontraktion? <i>Moritz Rudolph</i>	423
Narrating the Uncanny: Inconvenient Encounters with "Strangers Within" during the European "Refugee Crisis" <i>Edda Mack and Joost van Loon</i>	443
A Kairological and Decolonial Approach to Politics: The Perspective on Europe from the Epistemic South <i>Carlos Mendoza-Álvarez</i>	463
Autorenverzeichnis	479

Vorwort

„[D]ie Gründerväter Europas [...] verstanden es, in einem von den Wunden des Krieges gezeichneten Umfeld nach alternativen, innovativen Wegen zu suchen. Sie hatten die Kühnheit, nicht nur von der Idee Europa zu träumen, sondern wagten, die Modelle, die bloß Gewalt und Zerstörung hervorbrachten, radikal zu verändern [...]. Gerade jetzt, in unserer zerrissenen und verwundeten Welt, ist es notwendig, zu dieser Solidarität der Tat zurückzukehren, zur selben konkreten Großzügigkeit, die auf den Zweiten Weltkrieg folgte, denn [...] ‚Der Friede der Welt kann nicht gewahrt werden ohne schöpferische Anstrengungen, die der Größe der Bedrohung entsprechen.‘“¹

„Bei den Älteren treten tiefe, grauenvolle Erinnerungen hervor, bei den Jüngeren ein nie für möglich gehaltenes Erschrecken: Es herrscht Krieg in Europa.“²

Dass Europa eine tiefe, vielschichtige Krise durchläuft, die Teil globaler Herausforderungen ist und planetarische Ausmaße hat, war eine der Motivationen zu dem Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse wir in diesem umfangreichen Band nun vorlegen. Die Erfahrung, dass die Krisenszenarien sich immer weiter zuspitzen, hat die Durchführung des Projekts begleitet – bis hin zur Coronakrise, die Leben und Alltag unmittelbar betrifft. Dennoch war nicht abzusehen, dass im Redaktionsprozess dieses Buches die Konflikte in Europa dermaßen eskalieren würden: Seitdem Wladimir Putin am 24.02.2022 den bereits seit 2014 schwelenden „hybriden“ Krieg in der Ostukraine in eine offene russische Invasion des ganzen Landes verwandelt hat, erleben wir mitten in Europa einen grausamen Krieg gegen die Bevölkerung der Ukraine mit Bombardements, der Belagerung von Städten und Berichten schwerer Kriegsverbrechen. Im Raum steht die Gefahr einer immer weiteren Eskalation, bis hin zur Angst vor einem Dritten Weltkrieg oder dem Einsatz von Nuklearwaffen. Es ist derzeit nicht

-
- 1 Papst Franziskus: Rede zur Verleihung des Karlspreises vom 06. Mai 2016 (ein Zitat von Robert Schumann aufgreifend) [<https://www.karlspreis.de/de/preistraeger/papst-franziskus-2016/rede-von-sh-papst-franziskus>] (Letzter Zugriff: 08.04.2022).
 - 2 Steinmeier, Frank Walter: Rede im Schloss Bellevue zum Konzert "Für Freiheit und Frieden" am 27.03.2022 [<https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2022/03/220327-Konzert-Berliner-Philharmoniker.html?nn=9042544>] (Letzter Zugriff: 08.04.2022).

abzusehen, wie der Krieg beendet werden oder zumindest die Gewalt unterbrochen oder eingedämmt werden könnte. Politiker sprechen von einer „Zeitenwende“ und markieren damit den Bruch, den diese Eskalation der Gewalt darstellt – zugleich aber schreibt sie sich in eine Entwicklung ein, die schon länger im Gange war und mit den Krisenszenarien zu tun hat, die bereits im Hintergrund unseres Projektes standen.

Die Beiträge des Tagungsbandes wurden im Laufe des Jahres 2021, d. h. vor der genannten Gewalteskalation in der Ukraine, verfasst. Dies gilt auch für die beiden Beiträge von Pavlo Smytsnyuk und Andriy Mykhaleyko, die auf die Situation in der Ukraine sowie in Belarus reflektieren. In der Einleitung greife ich als Herausgeber die jüngste Zuspitzung der Ereignisse auf. In dieser Situation der Krise verorte ich das Projekt einer Performativen Politischen Theologie für Europa (PPTHE)³ und unternehme eine einführende Relektüre der Beiträge. Eine genauere Übersicht jedes Beitrags bietet das vorangestellte Abstract. Die Einführung versteht sich als eigenständiger Beitrag des Herausgebers, der mit den Aufsätzen des Buches ins Gespräch tritt, um das gemeinsame Projekt auf seine Relevanz in der gegenwärtigen Krise zu befragen.

Darin spiegelt sich der Charakter des Projektes, das in seinem performativen Ansatz weder auf eine irgendwie bereits gegebene Identität Europas, noch auf ein christliches Fundament oder auf Errungenschaften von Aufklärung oder Moderne zurückgreift; vielmehr werden solche Identität wie auch die Werte Europas und die Prinzipien von Freiheit und Demokratie, ja selbst der Glaube als etwas verstanden, das nur real ist, indem es je neu gewagt und realisiert wird. Das Projekt zielt in diesem Sinn auf ein *kommendes Europa*, das angesichts der Krisen der Gegenwart und im Wissen um die Schatten der Vergangenheit immer wieder neu erzählt und geschaffen werden muss. Ob es gelingt, gemeinsam ein solches Europa aufzubauen, das seinen Teil zu einer humaneren und ökologisch wie sozial tragfähigen Welt beiträgt, ist ungewiss. Gewiss ist aber, dass eine solche Erneuerung schon gescheitert wäre, würde sie den Herausforderungen der Gegenwart ausweichen.

Ein solches Wagnis war die Neugründung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg, woran das vorangestellte Zitat von Papst Franziskus erinnert. Diese Struktur des Wagnisses und des immer wieder neuen Aufbruchs entspricht aber auch dem Bekenntnis zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,

3 Vgl. dazu Kirschner (2018, 2022a) sowie das parallel erscheinende Sonderheft der *Crosscultural Studies on Religion and Theology* 1/2022, abrufbar unter: <https://eplus.uni-salzburg.at/csrt>.

der ein Gott des *Exodus* ist, der in eine ungesicherte Form der Existenz führt, dass auf dem gemeinsamen Weg in ein verheißenes Land das Volk in Verbindung zu seinem Gott seine Identität und Freiheit gewinnt. Es entspricht auch dem Zeugnis des Gottes Jesu, der als ein Gott des Lebens die Macht und Treue seiner Liebe in der Ohnmacht des Kreuzes zeigt. Der Glauben der Christen ist am Nullpunkt des Karsamstags entstanden, in der Erfahrung der Auferstehung des Gekreuzigten, die selbst transformativ ist und diejenigen von Grund auf verwandelt, die sich zu ihr bekennen. Das Christliche bildet dann keine fertige Identität, sondern führt in eine messianische Lebensform des Glaubens, Hoffens, Liebens, die ihre Macht in der Schwäche zeigt, indem sie Menschen zusammenführt, der Gewalt widersteht und einen (auch politischen) Horizont eröffnet, in dem Neues möglich wird.

Der erste Teil des Buches wendet sich dem Verständnis und der Bedeutung des Narrativen mit Blick auf Europa zu. Dabei geht es nicht nur darum, dass Europa ein „neues Narrativ“ benötigt, was dann zu einer nach Brüsseler Bedürfnissen entwickelten Erzählung führen könnte, die der Europäischen Union Legitimität und Zusammenhalt verspricht, eine geschichtliche Identität konstruiert oder eine verbindende Vision entwirft. Solches „Erzählen“ ist hochgradig ideologieverdächtig, gerade wenn es im Singular daher kommt und den Zuhörern ein Gefühl der Größe und der Zugehörigkeit vermittelt. Für ein selbstkritisches Erzählen kommt es nicht nur auf den Inhalt eines solchen Narrativs an, sondern auf die Form und die Perspektive: Welche Struktur und Funktion hat ein Narrativ? Aus welcher Perspektive ist es erzählt? Ist es in Erinnerungen und Hoffnungen verankert? Und vor allem: Ist es offen für verschiedene Geschichten und Gegengeschichten, für eine Vielfalt von Perspektiven und besonders für diejenigen, die an den Rand gedrängt, übersehen oder aus der offiziellen oder dominanten Sicht ausgeschlossen wurden? Der Abschnitt verbindet dabei inhaltliche Reflexionen auf Europa mit theoretischen Reflexionen zur Narrativität.

Der zweite Teil wendet sich der Performativität Europas und seinen politischen Inszenierungen zu. Performativität bezeichnet dabei ein Handeln nicht nur mit Sprache und Worten, sondern auch mit Gesten, Bildern und Symbolen, das eine Realität hervorbringt und das Bestehende transformiert. Politische Handlungsfähigkeit wie kulturelle Identität konstituieren sich allererst im gemeinsamen, verkörperten und in soziale und situative Kontexte eingebetteten Handeln: Subjektivierung und Sozialisierung, der Gebrauch von Sprache und Körper, Form und Inhalt greifen ineinander und lassen sich nicht voneinander trennen. Auch was wir unter Europa verstehen und mit dem Namen Europa bezeichnen, lässt sich nicht

einfach als eine feste Identität fassen oder „bewahren“, es kann nicht mit einem Territorium, einem Volk, einer Kultur oder Geschichte identifiziert werden, obwohl es notwendig darauf bezogen ist. „Europa“ wird ständig neu hervorgebracht, in seinen Grenzen und Idealen neu konstituiert; es wird sozial ausgehandelt, gegen andere behauptet, in seiner Identität festgeschrieben oder neu verstanden, subversiv verändert oder kritisch gegen sich selbst gewendet. In der Öffentlichkeit und in der Politik, auf der Straße und im digitalen Raum, leider auch bei Terroranschlägen und auf dem Schlachtfeld findet ein „doing/undoing Europe“ statt, in dem das Verständnis und die Grenzen Europas verhandelt bzw. teils gewaltsam verändert werden. Dabei geht es immer auch um die religiöse und theologische Dimension einer europäischen Identität – sei es in der Identifikation mit oder in der Abgrenzung vom Christentum, im Verhältnis zu Judentum und Islam, in der Definition eines säkularen oder post-säkularen Europas, in der Konkurrenz der Konfessionen, in laizistischer Abgrenzung zu ihnen oder in der Bejahung von Pluralismus und Ökumene. Gerade im postsowjetischen Raum sind Konflikte entlang der politisch-theologischen Aushandlung von nationaler und europäischer Identität sowie des kulturellen Selbstverständnisses zu beobachten. Wenn auf dem Kiewer Maidan Europafahnen geschwungen werden und Menschen für die Idee Europas ihr Leben riskieren, so wird Europa hier ebenso wirkmächtig neu verhandelt, wie wenn in Großbritannien die Brexiteers den Remainern gegenüberstehen, in Dresden Pegida zur Verteidigung eines „christlich“ imaginierten Abendlandes gegen Islam und Einwanderung antreten, wenn europaweit Demonstrationen von *Fridays for future* oder für die Ukraine öffentlich begrüßt oder der breite Protest gegen Coronamaßnahmen als irrational, esoterisch oder rechtsradikal stigmatisiert wird. Eine gegenüber der Versammlung auf der Straße noch einmal zugespitzte Form des Widerstands zeigt sich in der Ukraine, wo die Bevölkerung sowohl militärischen wie zivilen Widerstand gegen die russische Invasion leistet: Die Fragen von Selbstbestimmung, Freiheit und Würde, das Verständnis Europas und die nationale Selbstbehauptung werden hier zu Fragen von Leben und Tod – und das übrige Europa kann sich dem nicht entziehen, muss sich hierzu verhalten und auch das eigene Selbstverständnis neu bestimmen.

Der dritte Teil wendet sich dem eng mit der Idee Europas verbundenen Verständnis von Geschichte, Religion und öffentlicher Vernunft zu, das jenseits der Großerzählungen vom „christlichen Abendland“ oder von der „aufgeklärten und säkularen Moderne“ neu zu bestimmen und zu erzählen ist. Dabei wagen einige der Beiträge selbst eine „große Geschichte“ zu erzählen, indem sie im Bewusstsein der eigenen Perspektivität versuchen Europa entlang seiner Geschichte neu und anders zu erzählen, indem

sie kritische Fragen aufwerfen oder Geschichte gegen den Strich lesen. Um Orientierung zu gewinnen, braucht es solche großen Erzählungen, zugleich reduzieren sie Komplexität, legen Akzente, blenden anderes aus. Dass solche Geschichten angesichts der kolonialen und imperialen Ansprüche, die mit der Geschichte und Gegenwart Europas verknüpft sind, selbstkritisch gewendet werden müssen, arbeiten die Beiträge in ihren unterschiedlichen Zugängen heraus. Die Reflexion auf Geschichte trägt in der Suche nach Deutung bereits einen theologischen Index in sich, insofern sie nicht nur die Frage nach dem Interpretationsschlüssel und Sinnhorizont von Geschichte aufwirft, sondern auch die Frage nach Rettung, nach einer möglichen Zukunft des Vergangenen und Vernichteten; die Beiträge thematisieren dies nicht immer explizit, aber sie folgen im Letzten der messianischen Hoffnung, dass die menschliche Suche nach einem gemeinsamen Leben angesichts von Tod und Gewalt nicht ins Nichts fällt, dass der Schrei nach Gerechtigkeit nicht ungehört und bedeutungslos sein kann.⁴ Die Beiträge von Carlos Mendoza-Álvarez und Margit Eckholt rahmen in gewisser Weise die Überlegungen, indem sie sie auf die Perspektive der Opfer und Überlebenden verpflichten, die an den Rändern und Peripherien, aber auch in den Rissen, welche sich im Zentrum des herrschenden Systems auftun, um das Leben und „gute Leben“ (*buen vivir*) kämpfen. Die Überzeugung, dass eine Zukunft Europas und der Welt nicht ohne sie erzählt und gebaut werden kann, bildet einen gewissen roten Faden durch das Buch – und markiert eine „rote Linie“ für kirchliche und politische Herrschaftsansprüche.

Vom ersten Treffen des Netzwerks in Eichstätt im März 2019 über die zweite Tagung, die wegen Corona erst im Sommer 2021 durchgeführt werden konnte, bis zur Publikation dieses Bandes ist einige Zeit vergangen, und ich möchte allen danken, die sich auf das Projekt eingelassen und sich mit mündlichen oder schriftlichen Beiträgen an ihm beteiligt haben. Neben den Beiträgen in diesem Band möchte ich auf das parallel erscheinende Heft der *Crosscultural Studies in Religion and Theology* verweisen, das den Ansatz einer Performativen Politischen Theologie aus unterschiedlichen Perspektiven heraus entwickelt und auf eine Kerngruppe im Projekt zurückgeht, die sich regelmäßig digital getroffen und den Ansatz diskutiert hat. Zu dieser Gruppe gehört neben den Autoren auch Peter Zeillinger, der wesentlich zur Entwicklung des Ansatzes beigetragen und

4 Zu den geschichtsphilosophischen und -theologischen Fragen vgl. auch die im ersten Band dieser Reihe parallel erscheinende Publikation zum Verständnis von Transformation, darin besonders den Aufsatz von Kurt Appel.

das Projekt in vielfältiger Form mitgeprägt und unterstützt hat.⁵ Das Projekt wäre ohne die Förderung der Heisenbergprofessur durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft in dieser Form nicht möglich gewesen. Durch das KU Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel (ZRKG) an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt konnte das Projekt in einem inter- und transdisziplinären Austausch verankert werden, der es bereichert und die Verknüpfung von theologischen, politisch-gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Aspekten ermöglicht hat.⁶ Das Buch erscheint als zweiter Band der neuen Reihe „Transformation transdisziplinär“, die vom ZRKG herausgegeben wird. Dem Nomosverlag und besonders Frau Bernstein gilt ein herzlicher Dank für die hervorragende Betreuung von Band und Reihe.

Die Zusammenarbeit mit der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie hat eine Vernetzung innerhalb der deutschen Sektion sowie auf europäischer Ebene ermöglicht und die Entwicklung des Projekts besonders in der Anfangsphase angeregt.⁷ Karlheinz Ruhstorfer danke ich für die enge Zusammenarbeit und den fachlichen wie persönlichen Austausch. Über Raúl Fornet-Betancourt und sein internationales Netzwerk zur interkulturellen Philosophie wurde der Blick nicht nur theoretisch, sondern in Form von Begegnungen und Dialog geweitet, die Perspektive auf Europa aus globaler und interkultureller Sicht korrigiert und „umgekehrt“. Für die Koordination der Zusammenarbeit und für ihr hohes inhaltliches wie persönliches Engagement in dem Projekt gilt ein besonderer Dank Christiane Alpers, die auch bei der Konzeption und der Sicherung von Zwischenergebnissen mitgeholfen und viele Ideen und Denkanstöße eingebracht hat. Sie hat zudem die enge Vernetzung mit der KU Leuven angestoßen und das Projekt mit den englischsprachigen Diskursen um

-
- 5 Vgl. dazu die im Kontext des Projektes publizierten Beiträge von Peter Zeillinger 2017ab, 2019ab, 2020ab sowie die Hinweise in Kirschner (2022ab).
 - 6 Besonders hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf die interdisziplinären Forschungsseminare zur Philosophie von Giorgio Agamben, auf eine Ringvorlesung zur Krise Europas, durchgeführt zusammen mit Richard Nate im Wintersemester 2018/19, auf das Projekt „Gabe und Gemeinwohl“ von Walter Schweidler sowie weitere Forschungsseminare, die im Forschungsfeld 3 des ZRKG durchgeführt wurden und in die Arbeit an einer Performativen Politischen Theologie eingegangen sind. Vgl. Kirschner 2020; Kirschner/Nate 2019; Schweidler/Klose 2020.
 - 7 Vgl. die beiden von der deutschen Sektion durchgeführten Tagungen zur Krise Europas (im November 2016) und zum Weg der katholischen Kirche zwischen Progression und Regression (im Dezember 2018): Kirschner/Ruhstorfer 2018, Ruhstorfer 2019.

eine Public Theology verknüpft.⁸ Ein sehr herzlicher Dank geht darüber hinaus an Klaus Viertbauer, der seine Expertise zu Europa und zu Jürgen Habermas in das Projekt eingebracht und es besonders in der Schlussphase begleitet hat. Zusammen mit ihm möchte ich Justin Veit und Konstantin Kamp für die Durchsicht der Beiträge, für Korrekturarbeiten und vielfältige Anregungen danken. Katja Seehütter, Maria Croce und Isabella Seipel gilt ein herzlicher Dank für die Arbeit am Manuskript. Für ihre Unterstützung bei der Durchführung der Tagung sei Theresia Böhm vom ZRKG ebenso herzlich gedankt wie Simone Zink und ihrem Team von *KU impact*, welche die hybride Durchführung der Tagung professionell unterstützt haben. Ein besonderer Dank gilt schließlich Carolin Winter, die mit ihrer herzlichen Art die Arbeit am Lehrstuhl wie die Tagungen in Eichstätt geprägt hat.

Widmen möchte ich das Buch all denen, die mit ihren Körpern und Leben für die Freiheit und ein „buen vivir“ aller eintreten und der Gewalt in ihren unterschiedlichen Formen Widerstand entgegensetzen. Nur eine Kultur der Begegnung und Offenheit, im Respekt vor den persönlichen Lebensentwürfen und den Differenzen macht „Europa“ zu einem Namen der Hoffnung und zu einem erstrebenswerten Projekt. Dabei denke ich an die Flüchtlinge an den Grenzen Europas, an alle, die sich für Transparenz und lernfähige Offenheit in der Coronagesellschaft einsetzen, besonders aber an die Menschen in der Ukraine, die ihre Heimat verteidigen und für Selbstbestimmung kämpfen sowie an diejenigen, die in Russland und Belarus gegen den Krieg und für die Freiheit ihr Leben riskieren.

Eichstätt/Bebenhausen, in den Kar- und Ostertagen 2022
Martin Kirschner

Literatur

- Alpers, Christiane: *A Politics of Grace: Universal Redemption for Political Theology in a Post-Christendom Context*. London 2018.
- Alpers, Christiane/Hübenthal, Christoph (Ed.): *T&T Clark Handbook of Public Theology*. London 2022.
- Kirschner, Martin/Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): *Die gegenwärtige Krise Europas: Theologische Antwortversuche (Quaestiones disputatae, 291)*. Freiburg 2018.

8 Vgl. dazu Alpers 2018; Van Erp/Cimorelli/Alpers 2017; Alpers/Hübenthal 2022.

- Kirschner, Martin/Nate, Richard (Hg.): Europa - Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Interdisziplinäre Annäherungen. Bielefeld 2019.
- Kirschner, Martin (Hg.): Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren. Baden-Baden 2020.
- Kirschner, Martin: Public theology in Europe: Towards a performative-political approach, in: Christiane Alpers, Christoph Hüenthal (Ed.): T&T Clark Handbook of Public Theology. London 2022a, 521-537.
- Kirschner, Martin: Überlegungen zu einer performativen und messianischen Wendung politischer Theologie angesichts der Krise Europas, in: CSRT 1 (2022b) DOI: 10.25598/csrt/2022-11.
- Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): Zwischen Progression und Regression: Streit um den Weg der katholischen Kirche. Freiburg 2019.
- Schweidler, Walter/Klose, Joachim (Ed.): The gift and the common good: An intercultural perspective (West-östliche Denkwege, 32). Baden-Baden 2020.
- Van Erp, Stephan/Cimorelli, Christopher/Alpers, Christiane (Ed.): Salvation in the world: The crossroads of public theology. London, Oxford, New York et al. 2017.
- Zeillinger, Peter: »Gemeinschaft-ohne-Souveränität«: Der Exodus als Auszug ins Reale (2019b) [<https://www.feinschwarz.net/gemeinschaft-ohne-souveraenitaet-der-exodus-als-auszug-ins-reale/>] (Letzter Zugriff: 06.04.2022).
- Zeillinger, Peter: Disillusioning Reason – Rethinking Faith: Saint Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben and Foucault, in: Gerrit Jan van der Heiden, Antonio Cimino, George Henry van Kooten (Hg.): Saint Paul and philosophy: The consonance of ancient and modern thought. Berlin, Boston 2017a, 95-113.
- Zeillinger, Peter: Geschichtliche Erinnerung und textuelle Autorität: Beantwortung der Frage "Was ist gute Theologie?", in: Martin Kirschner (Hg.): Dialog und Konflikt: Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern 2017b, 149–174.
- Zeillinger, Peter: Auszug ins Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle: Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat, in: Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 25 (2019a), 117-172.
- Zeillinger, Peter: Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen: Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt, in: Martin Kirschner (Hg.): Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren. Baden-Baden 2020a, 245-304.
- Zeillinger, Peter: Europa als ob nicht Europa: Jacques Derrida über Identität, Verantwortung und Vertrauen (zum 90. Geburtstag Jacques Derridas am 15. Juli 2020) (2020b) [<https://www.feinschwarz.net/europa-als-ob-nicht-europa-jacques-derrida/>] (Letzter Zugriff: 06.04.2022).

Einleitung

Europa (neu) erzählen und anders inszenieren? Versuch einer einführenden Relektüre der Beiträge angesichts einer Situation eskalierender Gewalt

Martin Kirschner

„Europa muss jetzt aufwachen! Diese Nacht hätte das Ende der Geschichte für die Ukraine und Europa bedeuten können.“ Dieser Ausspruch des ukrainischen Präsidenten Wolodymyr Selenskyj am Tag nach der Nacht, in der die russische Armee das größte Atomkraftwerk auf dem Kontinent, Saporischschja, bombardiert hatte, lässt die Dramatik und Reichweite der Ereignisse erahnen, die während der Publikation dieses Bandes Europa und die Welt erschüttern. Nachdem Wladimir Putin am 24. Februar 2022 den Krieg im Osten der Ukraine zu einem Angriffskrieg auf das ganze Land ausgeweitet hat und die Ukraine in einem kaum für möglich gehaltenen Maße militärischen, politischen und zivilen Widerstand leistet, eskaliert die Gewalt immer weiter. Der territoriale Angriffskrieg ist in eine Belagerung und Bombardierung der Zivilbevölkerung übergegangen, die in Mariupol, Butscha und weiteren Orten das Ausmaß von Kriegsverbrechen annimmt. Die Bilder erinnern an die Zerstörung von Grosny und Aleppo. Der Krieg hat die größte Flüchtlingswelle seit dem Zweiten Weltkrieg ausgelöst. Die Gewalt wurde mit Sanktionen von nie da gewesener Reichweite, mit Waffenlieferungen an die Ukraine, mit einem Zusammenrücken von NATO und EU, mit Aufrüstung und Abschreckung gegenüber Russland beantwortet. Seitens Russlands gab es Drohungen mit der nuklearen Option. Wie weit die Eskalation gehen kann und wie sie zu stoppen ist, ist derzeit nicht abzusehen; die Erfahrungen und Handlungsmuster aus den beiden Weltkriegen und dem Kalten Krieg werden wachgerufen, und die Angst vor einer weiteren Zuspitzung bis hin zur Furcht vor einem Dritten Weltkrieg geht um.

Diese Ereignisse wurden in Europa als eine „Zeitenwende“ wahrgenommen.¹ Zugleich schreiben sie sich aber in die Krisenszenarien ein, die sich

1 Ich denke dabei nicht nur an die Regierungserklärung von Bundeskanzler Scholz vom 27.2.2022, mit der er einen rüstungspolitischen Kurswechsel deutscher Politik einleitet, sondern auch an die aus der Perspektive der Betroffenheit formulierte, theologisch herausfordernde Stellungnahme der katholischen Universität in Lwiw:

im 21. Jahrhundert immer weiter zugespitzt und wechselseitig verstärkt haben. Die Aufsätze des vorliegenden Bandes und das zugrundeliegende Projekt einer Performativen Politischen Theologie für Europa wurden vor dem Hintergrund dieser Krisen entwickelt, jedoch vor der Eskalation des Ukrainekrieges abgeschlossen. In dieser Einleitung möchte ich ausgehend von der bedrängenden Gegenwartssituation in den Band einführen und im Gespräch mit den verschiedenen Beiträgen solche Aspekte herausarbeiten, die mir für eine Bearbeitung der Krise relevant erscheinen. Ich beginne mit einer in zeitdiagnostischer Absicht verfassten Beschreibung und Deutung der Krisen, welche in die aktuelle Situation geführt haben und sie bestimmen (1). In einem zweiten Schritt erläutere ich knapp die Hinwendung zu einem performativen Ansatz Politischer Theologie als Versuch, mit diesen Herausforderungen umzugehen (2). Dem Aufbau des Bandes folgend wende ich mich dann zunächst (3) der Narrativität als Form des Performativen zu. Hier geht es um die Bedeutung von Narrativen für Europa und die Frage, in welcher Weise und aus welcher Perspektive Europa (neu) erzählt werden kann. Absatz (4) gilt der Performativität Europas in einem weiteren Sinn: Wie wird Europa in körperlichen Versammlungen, in Bildern, Ritualen und symbolischen Vollzügen inszeniert? Lassen sich zwischen Legitimationsstrategien und Protestbewegungen angesichts von Digitalisierung und militärischer Gewalt Vollzugsformen ausmachen, die einen „dritten Raum“ eröffnen – einen Raum, der politisch auf ein kommendes Europa verweist, welches im gemeinsamen Handeln erst entstehen muss? Der letzte Teil (5) fragt danach, wie angesichts der genannten Herausforderungen und Krisen das Verhältnis von

„The biblical tensions of the current Russian-Ukrainian war are changing the face of the planet. Today, the entire security structure of the world that emerged after the Second World War is bursting. The cracks are spreading throughout the body of international agreements, security institutions and peacekeeping mechanisms. [...] Therefore, on behalf of the entire community of the Ukrainian Catholic University, we call on Christian leaders around the world to speak their confessional and prophetic word and to stop evil! It is unbearable for us to see how the darkness and death are trying to absorb the generations of Ukrainian youth that we have led to the belief in Goodness, Truth and Mercy. Let's not let them despair of these values and help them see the dawn: 'the night is far gone, the day is at hand. Let us then cast off the works of darkness and put on the armor of light' (Romans 13:12). Let the current bloody sacrifice of Ukraine become a moment of kairos, from which the renewal of the whole earth will begin!“ — Senate and the Rectorate of Ukrainian Catholic University (Ed.): To Reject The Deeds Of Darknes [https://warinua.ucu.edu.ua/news/to-reject-the-deeds-of-darkness-open-letter-of-the-senate-and-the-rectorate-of-ukrainian-catholic-university/] (Letzter Zugriff: 25.03.2022).

Geschichte, Religion und öffentlicher Vernunft gedacht werden kann. Sowohl die rückwärtsgewandte Vorstellung eines „christlichen Abendlandes“ wie das nach vorne gerichtete Projekt einer säkularen Moderne verbinden mit dem Verständnis Europas weitreichende normative und geschichtliche Deutungen, die fragwürdig geworden sind. Aber was kann an ihre Stelle treten?

1. Crisis – what crises? Eine Annäherung an die heutigen Herausforderungen Europas

Der Krieg in der Ukraine mit seiner Gewalteskalation überlagert eine ganze Reihe von akuten Krisen, tiefreichenden Konflikten und langfristigen Herausforderungen, die sich in den letzten Jahren aufgebaut haben und die ungelöst fortbestehen: Die neue Flüchtlingswelle kommt zu den zahlreichen Flüchtlingen hinzu, die sich bereits an den Grenzen Europas, in den Lagern oder in den Ländern der EU befinden. Die äußere Bedrohung durch den Krieg überlagert die bestehenden Konflikte um Rechtsstaatlichkeit und um den weiteren Weg des europäischen Integrationsprozesses. Die Demokratien werden nicht nur von außen durch autoritäre Regime herausgefordert, sondern sind auch im Inneren gefährdet. Dabei baut sich die globale sozio-ökologische Krise immer weiter auf, wird zur Anfrage, wie sich eine große Transformation der Lebens- und Wirtschaftsweise vollziehen lässt, die eine Anpassung an den Klimawandel ermöglicht, eine ökologische Katastrophe noch abwendet und dazu Formen einer demokratisch-partizipativen und rechtsbasierten politischen Handlungsfähigkeit auf Weltebene entwickelt. Die Religionen und Kirchen sind selbst Teil dieser menschheitlichen Herausforderungen und reproduzieren die mit den Krisen verbundenen Transformationskonflikte ebenfalls in ihrem Inneren: Es stellt sich die Frage, welche geistlichen Ressourcen sie im Umgang mit den genannten Herausforderungen mobilisieren können, wie sie die inneren Polarisierungen und Modernisierungskonflikte konstruktiv bearbeiten können, wie sie sich in den gesellschaftlichen Konflikten positionieren und ob sie die Gewalt weiter eskalieren, eine deeskalierend-vermittelnde Rolle einnehmen oder in Anwaltschaft für die Schwächsten der Gewalt Widerstand leisten.²

2 Die Beiträge von Andriy Mykhaleyko und Pavlo Smytsnyuk thematisieren diese Rolle der Kirchen in den Transformationskonflikten in der Ukraine und Belarus; Stephan van Erp verweist auf das Potential des theologischen Konzepts der Katho-

Wie lässt sich diese Erfahrung einer bedrängenden Krise analysieren und deuten, wenn sie einerseits so vielschichtig und komplex ist, wenn andererseits kein neutraler Standort eingenommen werden kann und die zeitliche wie emotionale Distanz fehlt? Ich möchte im Rahmen der Einleitung eine knappe Vergewisserung wagen, die auf frühere Überlegungen aufbaut,³ ohne an dieser Stelle in ein tieferes Gespräch mit der herangezogenen Literatur zu treten.⁴ Dabei zeichne ich zunächst einige größere geschichtliche Linien nach, die das Verständnis Europas prägen und in die politische Konstellation nach 1989/91 eingehen. Die Eskalation, die wir derzeit erleben, muss m. E. von dieser Konstellation her verstanden werden: Nach den Weichenstellungen der 1990er Jahre im 21. Jahrhundert führt sie in eine Kaskade miteinander verbundener Krisen, welche sich immer mehr zuspitzen. Wie konnten die Hoffnungen und die zivilgesellschaftlichen Aufbrüche, die mit der Überwindung der Spaltung Europas, dem Ende des Kalten Krieges und der sowjetischen Herrschaft verbunden waren, in eine Situation umschlagen, die von Zukunftsängsten und permanentem Krisenmanagement, von Polarisierung und Gewalt, von einer Hinwendung zum Autoritären und von neuen Gefahren totalitärer Herrschaft geprägt ist?

Aus der verzweigten Diskussion um das Verständnis, die geschichtlichen Wurzeln und die Identität Europas, die vor allem der dritte Teil des Buches aufgreift, möchte ich hier drei Stränge herausgreifen, die sich einerseits auf die Stellung Europas zur Welt, auf das Verständnis und Verhältnis von Glaube und Vernunft sowie auf konkrete geschichtliche Ereignisse bezieht, welche sich Europa eingeschrieben haben und das kollektive Gedächtnis bewusst oder auch unbewusst prägen.

Schon die Ursprünge der europäischen Kultur und der Idee der Demokratie in der griechischen Antike führen in eine Geschichte der ebenso fruchtbaren wie konfliktreichen Begegnung und Abgrenzung der Kulturen. Hans Schelkshorn verweist darauf, wie die Idee Europas mythologisch

lizität und auf die Bedeutung, die dem Ringen um eine synodale Umkehr in der katholischen Kirche zukommt. Vgl. dazu van Erp (2022) sowie weiterführend die Überlegungen von Massimo Faggioli (2017, 2020) zur Synodalität als Form von *global governance*.

- 3 Vgl. dazu Kirschner 2018, 2019, 2022ab. Vgl. auch die unterschiedlichen Analysen und Deutungen in den Beiträgen dieses Bandes, hier besonders bei Margit Eckholt und Aleida Assmann, Hans Schelkshorn und Carlos Mendoza, Moritz Rudolph und Stephan Tautz.
- 4 Vgl. dazu insbesondere die Analysen und Deutungen von Ther 2014, 2019; Reckwitz 2017, 2019; Krastev/Holmes 2019; Krastev 2018, 2020; Guérot 2016, 2017, 2022; Volkmer/Werner 2020; Di Cesare 2020; Patel 2018.

auf Asien verweist, wie sie politisch in Abgrenzung zu Asien profiliert wird und sich früh mit der Einteilung der Welt aus europäischer Sicht, mit Vorstellungen zivilisatorischer Überlegenheit und mit imperialer Macht verbindet. Von hier lässt sich eine Linie zur Genese der europäischen Moderne ziehen, die bereits mit der machtpolitischen Expansion im Kontext des Frühkapitalismus, der (Re-)Conquista und Kolonialisierung beginnt, in welcher die Universalisierung rationaler Geltungsansprüche und die Globalisierung einer Lebens- und Wirtschaftsform eng miteinander verbunden sind. Auch die europäische Geistes- und Ideengeschichte, das Projekt der Aufklärung und die Ideen von Fortschritt und Entwicklung lassen sich nicht von diesen realgeschichtlichen, machtpolitischen, ökonomischen und technologischen Entwicklungen trennen, sodass eine Analyse der europäischen Gegenwart auf die kritische Auseinandersetzung mit Kolonialismus, Imperialismus und einem globalisierten Kapitalismus verwiesen ist, welche die dominanten Lebensformen weltweit prägt und das Leben und Überleben auf dem Planeten gefährdet.⁵

Eine zweite die europäische Kultur prägende Linie lässt sich von der Begegnung zwischen Athen und Jerusalem, zwischen griechischer Philosophie und biblischem Geschichtsverständnis her entwickeln als eine produktive Spannung und umstrittene Zuordnung von Glauben und Vernunft, welche die europäische Geschichte begleitet. Eine diskursiv-reflexive Aufklärung des Mythos und ein erinnerungsgeleiteter, leidensibler und auf Gottes Verheißungen hin geöffneter Glauben geben sich wechselseitig zu denken und prägen auch die Gestalt des Politischen in Europa. Dies betrifft das Verständnis von Geschichte als kontingent, auf Zukunft hin

5 Hans Schelkshorn erzählt die Geschichte Europas aus einer solchen kritischen Welt-Perspektive heraus. Moritz Rudolph deutet sie als eine Dialektik von universalisierender Expansion und partikularer Kontraktion, mit denen immer umfassendere und tieferreichende Herrschafts- und Kontrollmöglichkeiten etabliert werden. Margit Eckholt verweist auf die Gefahren einer kulturellen Aneignung des Anderen durch einen abstrakten Universalismus und oft sublimen kolonialen Macht. Demgegenüber macht sie mit Ricoeur und Arendt das „zwischen“ stark, in dem sich dialogisch und im Miteinander Welt konstituiert. Die von ihr geforderte dekoloniale Machtkritik greift der abschließende Beitrag von Carlos Mendoza auf, der deutlich macht, wie radikal die Perspektive des globalen Südens und eine dekoloniale Wendung des Politischen das Verständnis Europas verändert und herausfordert: Das Problem kolonialer Herrschafts- und Denkstrukturen betrifft nicht nur die globalen Beziehungen und die Geschichte des Kolonialismus, sondern die Machtverhältnisse in Europa zwischen städtischen Zentren und ländlicher Peripherie, zwischen Nord und Süd, vor allem aber zwischen West und Ost nach 1991 (vgl. Krastev/Holmes 2019).

offen und politisch gestaltbar ebenso wie das Bild vom Menschen in Anerkennung seiner Würde, Freiheit und Verantwortung. Die Hoffnung auf ein befreiendes und rettendes Überwinden ungerechter Herrschaftsverhältnisse ist eng mit dem biblischen Gottesglauben verbunden, so mit dem Exodusbild, mit messianischen Verheißungen und den apokalyptischen Erwartungen einer endzeitlichen Gerechtigkeit. Zwischen theologischen Motiven und dem Verständnis des Politischen gibt es enge wechselseitige Bezüge. Zugleich prägt die Unterscheidung beider Dimensionen und das Ringen um das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht, von Kirche und Staat, die europäische Kultur und Geschichte. Das Verständnis der Moderne, das Verhältnis von Glauben und Wissenschaft, die Spannung zwischen diskursiv begründeten öffentlichen Geltungsansprüchen und einem auch religiös definierten gemeinschaftlichen Ethos verknüpfen dieses Ringen mit normativen Ansprüchen. Schon seit den späten 1970er Jahren und verschärft nach 1991 gewinnen Fragen der Religion und religiöse Identitätskonstruktion in neuer Weise politische Bedeutung, entwickeln sich Konflikte zunehmend an kulturellen und religiösen Differenzen entlang oder werden von diesen Differenzen her interpretiert. Das Verhältnis von säkularer Moderne, postsäkularem Pluralismus und religiös-politischen Identitätskonstruktionen muss neu bestimmt werden.⁶

6 Dies spiegelt sich auch in den Beiträgen des Bandes: So wendet sich Klaus Viertbauer gegen eine zivilreligiöse Interpretation Europas, wie er sie in den Stellungnahmen von Papst Benedikt bzw. Joseph Ratzinger erkennt. Ignacio Sepúlveda betont die politische Bedeutung einer befreienden Spiritualität, und die Beiträge von Stephan Tautz und Stephan van Erp zeigen, wie sich das Potential theologischer Denkfiguren für einen radikaldemokratischen Ansatz fruchtbar machen lässt, der von Differenz und Vielfalt ausgeht und sich kritisch mit den Konzepten von Einheit und Universalismus im liberalen Denken auseinandersetzt. Pavlo Smytsnyuk und Andriy Mykhaleyko machen deutlich, dass im postsowjetischen Raum dem Verhältnis der Kirchen zur Zivilgesellschaft, der Fähigkeit der Kirchen zu kritischer Distanz gegenüber dem Staat und der Öffnung für gesellschaftlichen Pluralismus entscheidende Bedeutung zukommt. Ulrich Engel zeigt, wie die Konfliktlinie zwischen vorachsenzeitlich-polytheistischen und achsenzeitlich-monotheistischen Religionen von einer neuheidnischen Rechten politisiert werden kann, um auf ein identitäres, von ethischen Verpflichtungen entlastetes Verständnis Europas hinzuwirken. Eine anregende, in produktivem Sinn hochspekulative Deutung der Geschichte von Wissen und Glauben bietet Karlheinz Ruhstorfer, der damit die Antagonismen zwischen den epochalen Vernunftkonzeptionen (vormodern, modern, postmodern) zu überwinden sucht und auf eine neue Form dialektischer Performativität im Sinne eines „doing universality“ zielt.

Das Verständnis Europas und seine politische Kultur sind geprägt von Ereignissen und Kontrasterfahrungen⁷, die geschichtliche Umbrüche und politische Bewegungen angestoßen haben, welche sich dem kollektiven Gedächtnis eingeschrieben haben, aber auch unbewusst wirken. Die Erinnerung dieser Ereignisse ist kontrovers und plural, die nationalen und regionalen Erinnerungskulturen unterscheiden sich, Kriege und Gewalt schreiben sich in die Konflikte um das kollektive Gedächtnis ein und können so zu neuer Gewalt führen. Sie können aber auch Lernprozesse anstoßen. Diese Problematik des kollektiven Gedächtnisses und der anamnetischen Dimension von Vernunft und Kultur klingt in den Überlegungen zur Narrativität im ersten Teil des Buches an, steht hier aber nicht im Vordergrund. Ich möchte im Folgenden an drei Ereignisse, Kontrasterfahrungen und Lernprozesse erinnern, die für die Situation nach 1989/91 m. E. besonders relevant sind:

(a) Nach der Erfahrung des 30jährigen Krieges als eines konfessionell geprägten europäischen Bürgerkriegs hat die westfälische Ordnung die Vorstellung religiös homogener, territorial organisierter und souveräner Staaten geformt, die im 19. Jahrhundert national aufgeladen wurde (vgl. die Beiträge von Schelkshorn, Tautz und Nate). Das davon geprägte Bild eines Europas der Nationen, die eine gewisse Sicherheit, Einheit und Ordnung versprechen, zugleich aber in Konkurrenz und Rivalität zueinander geraten können und in ihrem Hegemoniestreben Europa in den Abgrund der Weltkriege gezogen haben, wurde durch die Prozesse der europäischen Integration und der Globalisierung in seiner Bedeutung relativiert, mit der Möglichkeit, das Politische in transnationaler Kooperation, in supranationaler Vergemeinschaftung und internationaler Einbindung jenseits des Nationalen neu zu denken. Seit 1989/91 werden diese Ideen einer post-nationalen Ordnung mit der Neukonstruktion nationaler Identitäten und Staaten im postsowjetischen Raum konfrontiert, wie auch mit national ausgerichteten identitär-populistischen Bewegungen im Westen. Dies führt in scharfe Konflikte um das Verständnis Europas (vgl. Engel, Daughton, Rudolph), die sich im Umgang mit Flüchtlingen, an Fragen der Migrations- und Grenzpolitik entzünden und Gewalt und Ausschluss produzieren (vgl. Bär, van Loon/Mack, Mendoza).

7 Unter Kontrasterfahrungen verstehe ich Erfahrungen des Leids, des Unrechts und des Sinnwidrigen, die Klage, Empörung und Widerstand hervorrufen, über die Negation des Negativen zu normativen Einsichten führen und politische Emanzipations- und Befreiungsbewegungen anstoßen können. Vgl. zum Verständnis von Kontrasterfahrung in Anschluss an Edward Schillebeeckx: Barwasser (2010).

(b) Nach dem Komplex der Staatlichkeit und des Nationalen möchte ich die Bedeutung des Revolutionären und Utopischen für das Verständnis des Politischen und der Geschichte in Europa ansprechen. Dies ist verbunden mit sozialen Kontrasterfahrungen und Befreiungsbewegungen (des Bürgertums, der Arbeiterklasse, der Frauen, usw.), die daraus resultieren. Die Französische Revolution 1789 bildet in ihrer direkten Wirkung wie als symbolisch aufgeladener Bezugspunkt das Ereignis, welches das Verständnis des Politischen in Europa wohl am tiefsten geprägt hat. Es steht nicht nur für die Emanzipation des Bürgertums, für die Projekte von Aufklärung und Fortschritt wie für die liberale Demokratie, sondern motiviert auch radikalere revolutionäre Hoffnungen, utopische Entwürfe und politische Freiheitsbewegungen, weckt umgekehrt Ängste vor Umsturz und (nach-)revolutionärem Terror sowie Kräfte der Restauration und Konterrevolution. Mit den revolutionären Ereignissen von 1848/49 in Deutschland einerseits, den russischen Revolutionen von 1917 und den gescheiterten sozialistisch-anarchistischen Revolutionen 1918/19 andererseits setzt sich diese revolutionäre Dynamik fort, die in den faschistischen Bewegungen und der Machtergreifung des Nationalsozialismus auf einen Spiegel und zugleich ein Gegenbild trifft. Indem die sozialutopische Dynamik in Nationalsozialismus und Stalinismus ihre totalitäre Seite zeigt und sich der Liberalismus als sozialreformerisches Gegenmodell präsentiert (Popper 2003), stellt sich die Frage nach dem Umgang mit den Ambivalenzen von utopischem Denken und revolutionärem Handeln. Dies spitzt sich 1989/91 zu, nachdem die Überwindung des sowjetischen Kommunismus durch die „sanfte“ Revolution einer Bürgerbewegung nicht als Öffnung für neue politische Möglichkeiten interpretiert und projiziert wurde, sondern als Sieg des Liberalismus, der den Westen zum Modell einer nachholenden Transformation machte (Krastev/Holmes 2019) und zur Dominanz einer neoliberalen Politik führte, welche sich nach dem vermeintlichen „Ende der Utopien“ (Fest 1992) und dem proklamierten „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) immer mehr als alternativlos inszeniert (vgl. Ther 2019). Andererseits zeugen die „sanften“ Revolutionen von 1989/91, die „farbigen“ Revolutionen (vgl. die Beiträge von Smytsnyuk, Mykhaleiko) und die auch im Westen wieder zunehmende Kraft von politischen Bewegungen auf der Straße davon, dass die utopische, das Bestehende grundlegend überschreitende Kraft des Politischen keinesfalls erloschen ist, sich vielmehr neue Formen sucht, die eine grundlegende Transformation der Gesellschaft anstreben, ohne die Herrschaftsstrukturen und ihre Gewalt revolutionär zu reproduzieren. Diese Suchbewegung greift der Ansatz einer Performativen Politischen Theologie auf.

(c) Erfahrungen von Leid, Gewalt, Katastrophe und Vernichtung sind der europäischen Geschichte eingeschrieben. Sie prägen nicht nur die Erinnerung und das Verständnis Europas und stoßen mögliche Lernprozesse an, sondern sie markieren auch Brüche, Wunden und Traumata, die weder heilen noch vergehen wollen und Generationen zeichnen. Das heutige Verständnis Europas, die Gestalt des Politischen und der europäische Integrationsprozess lassen sich als Antworten auf die Katastrophe der beiden Weltkriege verstehen, die von Europa ausgegangen sind und ein vorher nicht gekanntes Ausmaß an Zerstörung mit sich gebracht haben. Diese Erfahrung prägt das kollektive Gedächtnis in Europa, sie verbindet sich mit den unterschiedlichen Erinnerungskulturen und Erfahrungen in Ost und West im Kalten Krieg. Seit 1989/91 die Nachkriegsordnung mit ihrer relativen Stabilität in Konfrontation zweier antagonistischer Blöcke zu Ende gegangen ist, treffen diese unterschiedlichen Erfahrungen und Erinnerungskulturen aufeinander: Dabei können die Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Stalinismus, die Erinnerung an den Holocaust und an das sowjetische Lagersystem in Konkurrenz treten, der Anti-Faschismus kann von verschiedenen Seiten instrumentalisiert werden, wie es jetzt im russischen Krieg gegen die Ukraine zu beobachten ist.⁸ Gerade in Westdeutschland scheint eine idealisierte Sicht der „alten“, Bonner Republik das Bild einer liberalen und sozialen Demokratie weiter stark zu prägen, obwohl sich die realen Verhältnisse der westlichen Demokratie seit den 1980er Jahren (und nicht zuletzt ausgehend von den in ihnen entwickelten neoliberalen Strategien) deutlich verändert haben und die Prinzipien der Demokratie keineswegs stabile Errungenschaften darstellen. Die kulturellen Konflikte um Erinnerung und Identität wie das kritische Ringen um eine Demokratie, die nicht mit dem realexistierenden Liberalismus identifiziert werden kann, sondern erst noch und je neu zu erringen ist, prägen das Gesamtprojekt. Die wachsende Sensibilität für Kolonialismus und Rassismus (Mendoza, Gruber 2022); die Erinnerung an Srebrenica und Grosny, die Traumata der Flüchtlinge und die Schrecken der Kriege in Syrien, Irak, Afghanistan; das Wissen um die Lager nicht nur in China und Russland, sondern auch in Guantanamo und an den Grenzen Europas⁹;

8 Aleida Assmann zeichnet in ihrem Beitrag diesen Wandel der Erinnerungskultur von ihren biografischen Erfahrungen ausgehend nach, konturiert den „europäischen Traum“ als einen geschichtlichen Lernprozess, der sich vom amerikanischen unterscheidet und der seit 1989/91 sowie im Zuge der Flüchtlingskrise 2016 mit neuen Herausforderungen konfrontiert wird (vgl. Assmann 2018).

9 Vgl. den Beitrag van Loon/Mack 2020 sowie die Analysen des Lagers als Gestalt des Politischen bei Agamben 2018, bes. 106-200, 759-881.

das Bewusstsein des Grauens, das sich, während ich diese Zeilen schreibe, in Mariupol und anderen Städten der Ukraine abspielt; all dies steht bedrängend im Hintergrund des Projekts, schreibt sich ihm ein, treibt die Suche nach einer performativen Gestalt politischer Theologie um, der es um Hoffnung und Kraft zum Widerstand geht auch dort, wo Verwaltung total zu werden droht oder wo Gewalt eskaliert und Gegengewalt weckt. Politische Theologie bleibt auch im 21. Jahrhundert eine Theologie nach Auschwitz. Die genannten Schrecken relativieren nicht, was in Auschwitz geschehen ist; im Gegenteil: der Zivilisationsbruch der Shoah nötigt dazu, das Traumatische der Geschichte sowie die konkreten Traumata und Leiden wahrzunehmen und darum zu ringen, das Unausprechliche zu erinnern, den Schrei der Opfer zu hören, die Hoffnung auf Gerechtigkeit und eine Zukunft der Vernichteten nicht aufzugeben.¹⁰

Ich habe damit aus der Geschichte Europas Elemente in Erinnerung gerufen, die helfen können, die Situation nach 1989/91 und die Kaskade von Krisen zu deuten, welche zu der aktuellen Eskalation geführt haben. Die umfassendste, am tiefsten reichende und das Leben insgesamt gefährdende ökologische Krise habe ich dabei noch nicht angesprochen. Hier holt uns der Schatten einer modernen Zivilisation ein, die in ihrem Herrschaftsanspruch, ihrem Fortschrittsglauben und ihren weitreichenden technischen Möglichkeiten die Kosten ihrer Lebensweise von Beginn an auf die „Peripherien“ und den globalen Süden, auf die Natur und auf die Zukunft abgewälzt hat (Lessenich 2016). Diese koloniale Ökonomie des Extraktivismus und der Ausbeutung von Gütern, der Externalisierung von Kosten sowie der Steigerung von Bedürfnissen und Konsum, welche in der abstrakten Akkumulation von Kapital mündet, bildet m. E. den Kern jener geschichtlichen Formation, die jetzt an ihr Ende kommt, weil sie entweder radikal transformiert werden muss oder weil sie das Leben und Zusammenleben auf dem Planeten zerstört. Wir befinden uns bereits mitten im sechsten großen Artensterben der Erdgeschichte, der Klimawan-

10 Der Beitrag von Christian Kern hält daher in diesem Band die Frage wach, wie die Erinnerung an die Vernichteten ästhetisch-politisch in Szene gesetzt werden kann, ohne die Opfer zu instrumentalisieren und neue Formen sublimer Gewalt auszuüben. Vgl. dazu auch die Überlegungen von Judith Gruber zur Debatte um Achille Mbembes Einladung zum Kunstfestival „Ruhrtriennale“ und zur Gefahr, die Erinnerung an die Shoah selbst in eine identitätsstiftenden Erzählung erfolgreicher Erinnerungskultur zu verwandeln: Gruber 2022. Carlos Mendoza (2020) reflektiert die Bedeutung des „re-membering“ an der Suche nach den Verschwundenen in Mexiko als eine Wiedereingliederung der vernichteten Ahnen und als Ausgangspunkt für eine Hoffnung auf Auferstehung in den Dystopien unserer Zeit.

del beschleunigt sich und zentrale Öko- und Geosysteme der Erde drohen zu kippen, haben vielleicht manche Kippunkte bereits überschritten.¹¹ Eine Analyse der Zeit müsste sich den systemischen und kulturellen Faktoren zuwenden, die diese Krise hervorgebracht haben: dem „Kapitalozän“ (Moore 2016, 2020; Haraway 2016).

Nimmt man die bisher genannten Faktoren zusammen, so lässt sich die Abfolge der Krisen und Konflikte als eine Entwicklung erzählen, in der 9/11, die Coronapandemie und der Ukrainekrieg nicht einfach von außen kommende, überraschende Ereignisse sind, welche eine „Zeitenwende“ einläuten, auf die wiederum mit politischer und technologischer Kontrolle, schnellen biotechnologischen Antworten und militärischer Aufrüstung reagiert werden muss. Natürlich sind die Terroranschläge, das Auftreten von Covid-19 und die militärische Gewalt in der Ukraine reale Ereignisse und Bedrohungen, mit denen umzugehen ist. Aber die Form der Reaktion und der jeweils gewählte Umgang mit diesen Ereignissen sind nicht alternativlos – und sie sind entscheidend dafür, ob die jeweiligen Dynamiken fortgeschrieben und immer weiter eskaliert werden oder ob sie sich unterbrechen lassen. Solange die Krisen nicht zu einer Umkehr, sondern zu Gegengewalt und immer kompromissloserer Priorisierung von Systemerhalt, Sicherheit und Kontrolle führen, wird dies die Situation weiter verschärfen und die Freiheit gefährden. Das Projekt lässt sich in diesem Sinn als Suche nach einem Ausweg verstehen, der auf eine andere *Form* des Politischen zielt, die den souveränen Zugriff auf das Leben unterbricht.¹²

Am Anfang dieser Kette sehe ich die in den 1980er Jahren entwickelte und in den 1990er Jahren auf breiter Front durchgesetzte politische Strategie einer sich „unpolitisch“ und „alternativlos“ inszenierenden neoliberalen Entfesselung der Märkte, die zur Privatisierung öffentlicher Güter, zu einer so bisher nicht gekannten Anhäufung von Macht und Besitz in den Händen weniger und damit zu oligarchischen Strukturen nicht nur im Osten, sondern auch im Westen geführt hat.¹³ Philip Ther (2014, 2019)

-
- 11 Aus der Fülle der Literatur vgl. die Berichte des Weltklimarats als Metaanalysen der Studien zum Klimawandel, abrufbar unter: <https://www.ipcc.ch/> (Letzter Aufruf: 31.03.2022); zum Artensterben das eindruckliche Buch von Glaubrecht (2021) und zur Notwendigkeit einer neuen Aufklärung unter den Bedingungen einer „vollen“ Erde den Bericht an den Club of Rome von Weizsäcker/Wijkman (2019).
 - 12 Vgl. dazu auch die Beiträge in Kirschner 2020 sowie Zeillinger 2017, 2019abc. Die politische Philosophie von Giorgio Agamben und Judith Butler öffnet m. E. Möglichkeiten, eine solche andere Form des Politischen zu denken.
 - 13 Die neoliberale „Liberalisierung“ der Ökonomie ist also weder mit dem Einrichten funktionierender Märkte noch mit dem Verzicht auf Interventionen des

zeichnet (mit Hilfe des Ansatzes von Polanyi) eindrücklich nach, wie die Auflösung der gesellschaftlichen Einbettung des Ökonomischen immer schärfere Krisen hervorruft und mit der damit verbundenen Unsicherheit den Wunsch nach Schutz, sicherer Identität und autoritären Strukturen befördert. Andreas Reckwitz (2017, 2019) analysiert das Zusammenspiel politischer, ökonomischer und kultureller Faktoren und zeigt auf, wie in einer desillusionierten Gesellschaft der „Singularitäten“ eine Kulturalisierung der Konflikte erfolgt, in denen sich individualistisch-kosmopolitische und kommunitär-essentialistische Identitätskonstruktion antagonistisch gegenüberstehen. Ein „dritter Raum“, der diese Kulturkämpfe relativiert und eine Perspektive universaler Verantwortung öffnet, wäre erst zu entwickeln.¹⁴ Ivan Krastev und Stephen Holmes (2019) interpretieren die autoritäre und antiwestliche Wendung in Russland und weiteren Staaten Ost- und Mitteleuropas als Umkehrung einer kolonialen Beziehung: In den 1990er Jahren fanden in diesen Ländern zunächst nachholende, den Westen imitierende Transformationen statt, die als politisch-kulturelle Fremdbestimmung erfahren wurden und mit massiven gesellschaftlichen Verwerfungen einhergingen. Indem Maße wie das westliche Modell selbst (besonders seit der Finanzkrise 2007) in die Krise geraten sei, habe die Imitation gewissermaßen eine antiwestliche Richtung angenommen, welche die aggressivsten Formen imperialer Machtpolitik nachahmt und dem Westen einen Spiegel der eigenen Schattenseite vorhält. Diese Verhaltensmuster wiederum würden im Westen selbst durch identitäre und rechtspopulistische Bewegungen imitiert, die Modernisierungsverlierer in den westlichen Gesellschaften hinter sich versammeln und ihre Ressentiments gegen die Eliten aufgreifen. Unter Trump wird dieses Muster vorherrschend. Ohne diese Erzählung als solche übernehmen zu wollen, sehe ich in ihr jedenfalls ein bedenkenswertes Deutungsangebot, das helfen kann die Kritik und Abgrenzung gegenüber Trump und anderen populistischen

Staates zu verwechseln, da im Gegenteil die Privatisierung und Deregulierung politisch durchgesetzt werden musste und de facto oligarchische oder sogar monopolartige Strukturen entstanden sind, wobei öffentliche Güter (Wasser und Rohstoffe, Gesundheitsversorgung und Bildungswesen, Kommunikationsmittel und Medien...) in die Hände von Unternehmen gelegt und demokratischer Kontrolle entzogen werden.

- 14 Auch hierauf zielt das Projekt einer Performativen Politischen Theologie, die eine Form des „doing universality“ (Reckwitz) sucht, welche nicht auf Kosten des Partikularen abstrakte universalistische Ansprüche formuliert, sondern im Konkreten und Partikularen Zeugnis für das Unbedingte und Unverfügbare ablegt. Vgl. dazu mit Bezug auf Derrida 1992: Kirschner 2022ab sowie den Beitrag von Karlheinz Ruhstorfer.

Führern und Bewegungen wie gegenüber Jinpings China und Putins Russland zugleich selbstkritisch zu wenden und zu fragen, welche Faktoren den Erfolg solcher autoritären und totalitären Politikmuster ermöglicht haben. Ohne eine solche selbstkritische und systemkritische Wendung reproduziert die Abgrenzung ihrerseits das Freund-Feind-Denken und die Gewalt, gegen die sie sich wendet.¹⁵

Parallel zu der in den 2000er Jahren schleichend verlaufenden Hinwendung bzw. Verfestigung autoritärer Herrschaft in Russland und China, später in der Türkei und weiteren Ländern, verändern sich auch die westlichen Demokratien im Zuge mehrerer Krisen, die zu einem immer weiterreichenden Regieren im Ausnahmezustand führen, zu Verstößen gegen die Prinzipien des internationalen Rechts und zur Außerkraftsetzung demokratischer Prinzipien im Innern. Das Muster ist immer dasselbe: Im Namen des Schutzes der freiheitlich-demokratischen Ordnung wird diese eingeschränkt. Folgenreich, symbolisch aufgeladen und politisch prägend waren hier die Terroranschläge des 9. September 2001 und der nachfolgende „Krieg gegen den Terrorismus“. Der Krieg gegen Afghanistan und dann vor allem der Krieg im Irak haben zur Zerstörung der internationalen Ordnung erheblich beigetragen und das Vertrauen in die vom Westen propagierten Rechtsprinzipien erschüttert. Ich erinnere an die dauerhaften Inhaftierungen in Guantanamo ohne Gerichtsverfahren und außerhalb jeder internationalen wie nationalen Rechtsordnung. Die Auflösung der Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden, Kombattanten und Zivilisten wurde nicht nur durch Terroristen vorangetrieben, sondern auch durch die Strategien der Terrorbekämpfung, durch den Drohnenkrieg und weitere „hybride“ Formen der Kriegsführung, auch auf Seiten des Westens. Der transnationale islamistische Terrorismus und Dschihadismus hat auf der Gegenseite militante Formen des Antiislamismus und rechtsgerichteten Terror hervorgebracht, der meist als „Amoklauf von Einzeltätern“ unpolitisch gelesen wurde; im Namen der Sicherheit wurden Freiheitsrechte eingeschränkt, vor allem in den USA und Frankreich.¹⁶

15 Dieser Mechanismus scheint mir in all den hier genannten Krisen wirksam und führt in die destruktive Dynamik und Verkettung, die ich hier nachzuzeichnen versuche.

16 Vgl. die Beiträge in Lemke 2017, 105-166, 283-300; die damit verbundenen Fragen des Ausnahmezustands, der Souveränität, Gouvernementalität und Biopolitik wurden im Umfeld des Projektes in Auseinandersetzung mit Giorgio Agamben diskutiert; Joost van Loon diskutiert sie in den beiden von ihm mitverfassten Beiträgen an der Spannung von *communitas* und *immunitas* bei Roberto Esposito. Diese Theoriedebatten sind m. E. entscheidend, um die derzeitige Krisensituation

Die Modelle einer Politik jenseits der Nationalstaaten, eines transnationalen und globalen Regierens, sind einerseits (besonders in der Klimapolitik) weiterentwickelt worden, andererseits in eine Krise geraten oder technokratisch und ökonomisch überformt worden. Im europäischen Integrationsprozess hat nach der Osterweiterung der EU und den Diskussionen um eine Vertiefung der Integration, um die EU-Verfassung und die Frage einer möglichen Aufnahme der Türkei eine Ernüchterung eingesetzt, die mit dem Scheitern der Verfassungsreferenden in Frankreich und den Niederlanden 2005 begann. Mit der weltweiten Finanzkrise 2007 und der nachfolgenden europäischen Staatsschuldenkrise haben sich die Konflikte zwischen den südlichen, hochverschuldeten und durch die Krise tief getroffenen EU-Staaten und den mittel- und nordeuropäischen, um Deutschland gruppierten Verfechtern einer „Austeritätspolitik“ zugespitzt. Der europäische Integrationsprozess einer „ever closer union“ hat sich teilweise umgekehrt in eine Dynamik der Desintegration und wachsender Polarisierungen: das Referendum zum EU-Austritt Großbritanniens und die Verwerfungen um den Brexit, die zunehmenden Erfolge europakritischer und rechtspopulistischer Bewegungen bis hin zu Regierungsbeteiligungen, die Spannungen zwischen Ost- und Westeuropa. Die Hoffnungen, die Freiheitsbewegungen in der Ukraine, in Belarus und in anderen Ländern auf Europa setzen (vgl. die Beiträge von Smytsnyuk und Mykhaleiko), aber auch die Hoffnungen der Flüchtlinge stehen einerseits in Kontrast zu dieser Skepsis, verstärken sie andererseits, wo diese Hoffnungen enttäuscht werden.

Die sozialen, wirtschaftlichen, ökologischen, kulturellen, menschenrechtlichen und politischen Konflikte verdichten sich in der sogenannten „Flüchtlingskrise“, die zugleich die fehlende Solidarität zwischen Nord- und Südeuropa, zwischen Ost- und Westeuropa sowie zwischen den Ländern an den Außengrenzen der EU und Ländern ohne Außengrenzen wie Deutschland offenbart. Der Migrationsdruck stellt kein singuläres Ereignis dar, sondern wächst kontinuierlich, ebenso wie die Migrationsbewegungen weltweit – wobei ich hier unfreiwillige und freiwillige Migration angesichts der fließenden Übergänge zwischen beiden zusammenfasse. Die Flüchtlingsbewegungen an den EU-Grenzen wurden durch die (Bürger-)Kriege, „failing states“ und die gravierende ökonomische und ökologische Not in Subsahara-Afrika enorm gesteigert, wobei die deutsche Öffent-

zu verstehen, insbesondere den Weg, den die Coronapolitik nimmt. Vgl. zur Biopolitik insgesamt Folker/Lemke 2020, Gorgoglione 2016; zu Agamben 2018 vgl. die Beiträge in Kirschner 2020 sowie Zeillinger 2019, 2020.

lichkeit hauptsächlich die verheerende Situation der Menschen in Syrien sowie das Schicksal afghanischer Flüchtlinge, die mit dem westlichen Militär zusammengearbeitet haben, wahrgenommen hat. Die sogenannte „Flüchtlingskrise“ 2015/16 stellt mit den politischen Verwerfungen, die sie ausgelöst hat, also nur insofern ein isoliertes Ereignis dar, als dass die Entscheidung Deutschlands, angesichts des wachsenden Migrationsdrucks in Mitteleuropa die Grenzen zu öffnen, ein politisches Beben in Deutschland und in (vor allem Ost- und Mittel-)Europa ausgelöst hat. In der Folge wurde eine immer restriktivere Grenz-, Asyl- und Flüchtlingspolitik durchgesetzt, die in immer schärfere Spannung zu den „Werten“ und Prinzipien tritt, welche die Europäische Union für sich reklamiert. Dass dies jetzt bei den ukrainischen Flüchtlingen anders ist, spricht einerseits für die Solidarität (besonders Polens) mit der Ukraine, lenkt den Blick andererseits aber auch auf den latenten Rassismus Europas (vgl. Gruber 2022), zumal farbige Flüchtlinge aus der Ukraine mit massiven Vorbehalten zu kämpfen haben. In der Figur des Flüchtlings bündeln sich aber auch Herausforderungen des Politischen im Kontext von Globalisierung, sich vertiefenden Machtasymmetrien und Veränderungen der Staatlichkeit, wie das Problem, dass die Anerkennung der Menschenrechte faktisch an die Bürgerrechte, also an territoriale Zugehörigkeit und ethnische Abstammung gekoppelt bleibt (vgl. Di Cesare 2020, Schulze Wessel 2017).¹⁷

Die Coronakrise wurde demgegenüber in Buch und Projekt nur am Rande reflektiert, obwohl sie seine Durchführung erschwert und geprägt

17 Das Thema wird in unserem Band aus unterschiedlichen Blickrichtungen angesprochen: Margit Eckholt eröffnet die Reflexionen mit der literarischen Perspektive von Afrika auf Europa als das „anderen Ufer“ und spiegelt so Derridas „anderes Kap“ in den Augen der Flüchtlinge. Aleida Assmann erkennt in 2015/16 eine epochale Zäsur und sieht hier eine Phase der Spaltung und Desintegration beginnen, die unsere Gegenwart prägt. Joost van Loon entwickelt zusammen mit Marco Trajkovic eine soziologische Sicht auf das Recht, welche die unverfügbare Dimension des Glaubens bzw. die Leerstelle in der Mitte des Politischen (chora) wahrt und von dort (im zweiten Aufsatz mit Edda Mack, vgl. auch Loon/Mack 2020) das Asyl und die Figur des Flüchtlings ins Zentrum gesellschaftlicher Vergemeinschaftung rückt. Martina Bär sieht die Sichtbarkeit der Flüchtlinge als Lackmestest der Ikonografie Europas, wie sie in den Bildprogrammen der EU zu finden ist, und wirbt hier für Diversität und Öffnung, um damit auch die gesellschaftliche Akzeptanz von Migration und Pluralität zu erhöhen. Carlos Mendoza konfrontiert Europa mit dem Massengrab Mittelmeer, das den Blick auf die Nekropolitik und „Zonen des Nichtseins“ (Mbembe) mitten in Europa lenkt und in eine radikale, messianische Umkehr der Blickrichtung führt.

hat.¹⁸ Angesichts eines stark politisierten, von Ausgrenzung und Diffamierung geprägten Diskurses, wäre es auch schwierig, das Thema zu behandeln, ohne dass es die anderen Debatten überlagert. Die Polarisierungstendenzen in der Gesellschaft, die starke Moralisierung der Diskurse, die Ausgrenzungsmechanismen und die Unterscheidung von Freund und Feind, wie sie im Zusammenhang der Präsidentschaft von Donald Trump, in den Debatten um den Brexit und um den politischen Populismus diskutiert wurden, nahmen hingegen breiten Raum ein. Angesichts der Gefahren einer „post-faktischen“ Politik; angesichts einer Medialisierung und Virtualisierung von Wirklichkeit, die es schwer macht, Nachrichten, Bilder und andere Quellen zu überprüfen; angesichts von *social media* und Blasenbildung, im Bewusstsein der Machtförmigkeit von Medien und Wissensproduktion, die durch Zensur und „Fakten-Checks“ nur reproduziert wird, wird es entscheidend, Kriterien der Glaubwürdigkeit zu entwickeln, die nicht von außen an eine Quelle herangetragen werden, sondern sich auf deren „Performance“ im weiten Sinn beziehen.¹⁹ Im Achten auf die Performativität einer Aussage oder eines Textes lautet das Kriterium, ob diese tun, was sie sagen, und sagen, was sie tun (Gruber 2022). Ähnlich kommt es in der Auseinandersetzung mit dem Populismus weniger auf die Position an, die jemand vertritt, als auf die Art und Weise, wie diese vertreten wird, wobei der performative Selbstwiderspruch als Kriterium dient, das nicht von außen herangetragen wird.²⁰

Die erarbeiteten theoretischen „Werkzeuge“ und Kriterien auf die Analyse der Coronapolitik und der „Coronagesellschaft“ (Volkmer/Werner

18 Ansätze hierzu finden sich im Beitrag von Stephan Tautz sowie ausführlicher bei Zeillinger 2020, 296-304 und Kirschner 2021, 2022c.

19 Im Projekt hat dies vor allem Peter Zeillinger stark gemacht, indem er ein Verständnis von Performativität heranzieht, wie es sich im Anschluss an Derrida, Levinas, Butler und Agamben entwickeln lässt. Vgl. dazu auch den Beitrag von Christian Kern sowie Judith Gruber 2022.

20 Wenn z. B. ein Teil behauptet, das Ganze zu sein; eine Gruppe behauptet, das (wahre) Volk zu repräsentieren, ohne die Differenz und den nicht-repräsentierten Rest anzuerkennen, so lässt sich dies auf performativer Ebene als Lüge entlarven. Amy Daughton zeigt dies im Detail auf, Mariéle Wulf verweist darauf im Sinn einer dialogischen Identität. Diese Kriterien ließen sich auch auf Corona beziehen: wenn z. B. eine Position beansprucht „die“ Wissenschaft zu repräsentieren und in einen performativen Widerspruch zur Offenheit und Falsifizierbarkeit, Korrekturbedürftigkeit und pluralen Perspektivität des Erkenntnisprozesses tritt, der Wissenschaft definiert; wenn es gilt, prinzipielle Kritik an systemischen Zusammenhängen und an dahinterstehenden Netzwerken von Verschwörungserzählungen zu unterscheiden, die sich exklusiv und absolut setzen, wodurch sie die Struktur reproduzieren, die sie kritisieren, usw.

2020) anzuwenden, konnte im Rahmen dieses Projekts nicht geleistet werden.²¹ An dieser Stelle möchte ich lediglich darauf hinweisen, wie sehr die Coronapolitik die Muster im Umgang mit den vorangegangenen Krisen fortsetzt und verschärft: Das Regieren im Ausnahmezustand wurde sowohl im Umfang der Außerkraftsetzung von Grundrechten als auch in der Verlagerung politischer Entscheidungen auf die Exekutive bzw. auf Behörden und Expertengremien in einem für Demokratien ungekannten Maß ausgeweitet, ebenso die Eingriffstiefe was Versammlungsfreiheit, den Bereich persönlicher Beziehungen, Wirtschaft und Erwerbsarbeit angeht, bis hinein in die körperliche Integrität mit der Nötigung und eventuell rechtlichen Verpflichtung zu einer nach wie vor nur bedingt zugelassenen Impfung²². Auch die bereits angesprochene Konzentration von Geld und Macht in der Hand weniger,²³ die oligarchische Strukturen befördert und

-
- 21 Ähnliches gilt für eine tiefere Auseinandersetzung mit der Coronapolitik als einer Ausweitung des biopolitischen und sicherheitspolitischen Paradigmas auf den menschlichen Körper und den „Sozialkörper“ unter dem Vorzeichen eines Ausnahmezustandes. Mit Giorgio Agambens und Roberto Esposito Weiterentwicklung der Analysen von Michel Foucault und Jacques Derrida wären die biopolitischen Dispositive, die Strategien der Regierung und die Strategien der (Auto-)Immunsierung näher zu untersuchen. Auch die Problematik der Digitalisierung der Gesellschaft, wie sie Thomas Eggenesperger anspricht, spielt für die Analyse der Coronagesellschaft eine zentrale Rolle. Wenn Eggenesperger in seinem Aufsatz auf die Bedeutung von Ent-Netzung und Unterbrechung von Konnektivität verweist, so wäre im Kontext von Corona insbesondere auch die Leiblichkeit, die Bedeutung von inkarnierter Erfahrung, embodied practices und Berührung in den Blick zu nehmen, die den Kontext des social distancing, der Digitalisierung wie auch das Verständnis von Gesundheit und Krankheit betrifft. Für eine fundamentaltheologische und anthropologische Diskussion der philosophischen Voraussetzungen der Digitalisierung vgl. jetzt Hoff 2021.
- 22 Vgl. etwa die von einer interdisziplinären Gruppe von 81 Wissenschaftler:innen gezeichnete Stellungnahme unter: <https://7argumente.de/> (Letzter Zugriff: 29.03.2022), die in umfangreichen Anhängen auf Studien und Quellen verweist.
- 23 Laut dem World Inequality Report 2022 besitzen aktuell die oberen 10 % der Weltbevölkerung 76% des Gesamtvermögens (in „purchasing power parity“); die oberen 1% der Weltbevölkerung besitzen 38% des Gesamtvermögens, während die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung gerade einmal 2% des Gesamtvermögens besitzt. Dabei ist zu beachten, dass es bei den Vermögenswerten nicht nur um Überleben und Subsistenz, um Reichtum oder Armut geht, sondern zugleich um die Verteilung von Macht und Einfluss. Vgl. zu den Zahlen: <https://wid.world/news-article/world-inequality-report-2022/> sowie ausführlicher: <https://wir2022.wid.world/> — Vgl. auch den Global Wealth Report der Credit Suisse: <https://www.credit-suisse.com/about-us/en/reports-research/global-wealth-report.html> (alle Abrufe: 17.03.2022).

Einfluss und Macht demokratischer Kontrolle entzieht, ist mit der Coronapandemie massiv gewachsen.²⁴

Oligarchische Strukturen sind nicht nur ein Problem Osteuropas oder Russlands, sondern des globalen Kapitalismus und auch der westlichen Demokratien, obwohl die Ungleichheit im Wohlstand derzeit in Russland am extremsten ausgeprägt ist, gefolgt von den USA.²⁵ Solche oligarchischen Strukturen resultieren nicht nur aus der Privatisierung des sowjetischen Erbes, aus rohstoffbasierten Abschöpfungsökonomien, aus „klassischen“ Ausbeutungsverhältnissen wie in der Textilindustrie oder aus der speziellen Form des nach kapitalistischen Grundsätzen gelenkten, so genannten „Sozialismus chinesischer Prägung“. Im Kontext von Digitalisierung und globalen Finanzmärkten, angesichts der marktbeherrschenden Position transnationaler Konzerne in der Bereitstellung wichtiger öffentlicher Güter (wie etwa Kommunikation, Medien und Informationstechnologie, aber auch im Gesundheits- und Agrarbereich), der Entkoppelung der Finanzmärkte von der Realwirtschaft und der massiven Erhöhung der Geldmenge, den Möglichkeiten von Datenanalyse und Überwachungskapitalismus wächst auch im Westen und auf globaler Ebene die Macht von Unternehmen, Privatpersonen und Stiftungen in Politik und internationalen Organisationen.²⁶

Damit komme ich am Ende dieses Abschnittes zurück zu dem Krieg, den Russland unter Putin gegen die Ukraine führt. So, wie es politisch falsch ist, rechten Terror als den Amoklauf psychisch kranker Einzeltäter zu individualisieren oder den Dschihadismus und islamischen Terror allein als religiöses Phänomen zu deuten, so wie der Trumpismus nicht auf charakterliche Schwächen des Präsidenten zu reduzieren, sondern nach

24 Schaut man sich den Besitz der reichsten zehn Personen der Erde an, so zeigt sich ein sprunghafter Anstieg des Vermögens in dem einen Jahr 2020, besonders bei Elon Musk (24,6 auf 151 Milliarden Dollar), Bernard Arnault (76 auf 150 Milliarden), Bill Gates (98 auf 124 Milliarden) und Marc Zuckerberg (54,7 auf 97 Milliarden), nachdem ihre Vermögensentwicklung in den Jahren zuvor stagnierte bzw. bei Warren Buffet (2020: 67,5 auf 96 Milliarden) zuvor deutlich gesunken war. Vgl. *Forbes World's Billionaires List: The Richest in 2021* Ed. by Kerry A. Dolan, Jennifer Wang, Chase Peterson-Withorn [<https://www.forbes.com/billionaires/>] (Letzter Zugriff: 17.03.2022).

25 Vgl., Neef, Theresa/Nicolaidis, Panayiotis/Chancel, Lucas et al. (Ed.): *Effective sanctions against oligarchs and the role of European asset registry* [<https://wid.world/news-article/effective-sanctions-against-oligarchs-and-the-role-of-a-european-asset-registry/>] (Letzter Zugriff: 31.03.2022).

26 Zur Entwicklung des digitalen Finanzkapitalismus vgl. Staab 2019, Zuboff 2019, Otte 2020, Pfeiffer 2022.

dem Zustand der US-amerikanischen Gesellschaft zu fragen ist, die eine solche Präsidentschaft ermöglicht, so lässt sich auch die Politik Putins nicht aus den strukturellen, systemischen und kulturellen Kontexten lösen, in denen sie entstanden ist. Das relativiert weder die persönliche Verantwortung der Entscheidungsträger noch die Schwere der Verbrechen. Aber es bewahrt vor Einseitigkeit und Freund-Feind-Denken: Die russische Aggression ist nicht vom Himmel gefallen. Wenn die USA und der Westen als regelbasiert handelnde Garanten einer liberalen und rechtsstaatlichen Ordnung auftreten, so lassen sich von Afghanistan über den Irakkrieg und den mindestens fragwürdigen Kosovokrieg, über den Drohnenkrieg und Guantanamo bis zu den namenlosen Toten im Mittelmeer und den Lagern in Griechenland, Italien, der Türkei und Libyen eine Reihe an Beispielen nennen, die diesen Anspruch konterkarieren. Solche „performativen Selbstwidersprüche“ im politischen Handeln untergraben die Glaubwürdigkeit des Westens und den Geltungsanspruch von Regeln und Prinzipien, die von denen, die sie international am nachdrücklichsten propagieren, nur selektiv eingehalten werden. Carlos Mendoza verweist in seinem Beitrag auf solche „Zonen des Nicht-Seins“, in denen Menschen um ihre Lebensmöglichkeiten gebracht und die zugleich unsichtbar gemacht werden. Der Perspektivwechsel vom Zentrum zur Peripherie, wie Papst Franziskus ihn fordert, nimmt diese verdrängte Seite in den Blick und nötigt zu einer selbstkritischen Sicht auf Europa und den Westen.

Wenn ich das so formuliere, so relativiert das weder Putins Verbrechen noch negiert es die Notwendigkeit und Legitimität des ukrainischen Widerstands oder die Verpflichtung für andere Länder, der Ukraine beizustehen. Auch geht es nicht darum, freie Demokratie und totalitäre Diktatur auf dieselbe Stufe zu stellen. Vielmehr geht es darum, Demokratie als etwas zu begreifen, was nicht bereits vorliegt, sondern je neu zu erringen ist. Glaubwürdige Kritik an Diktaturen fordert den Einsatz gegen autoritäre Versuchungen, Machtmissbrauch und demokratische Defizite im Innern. Eine „wehrhafte Demokratie“ zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie sich selbst als „gut, frei, richtig“ imaginiert, das Gegenüber aber als „böse, totalitär und tyrannisch“ (diese Vorstellung zeichnet auch totalitäre Systeme aus), sondern dadurch, dass die Demokratie auch im Konflikt- und Ausnahmefall die Fähigkeit zur Selbstkritik behält, ihre Prinzipien selbst befolgt und dem einfachen Freund-Feind-Denken im Äußeren wie im Inneren widersteht. Das heldenhafte und opferbereite Pathos des Maidan als einer „Revolution der Würde“ hat im Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung sein Recht. Erst recht fordert der Widerstand der

Ukrainer gegen die russische Invasion unsere Solidarität und Einsatz.²⁷ Dennoch müssen auch diese Bewegungen in ihrer Ambivalenz kritisch reflektiert werden, damit sie nicht ideologisiert werden und eine Unterscheidung von Freund und Feind, von „gut“ und „böse“ befördern, die dann moralisch und theologisch aufgeladen, sakralisiert und der Kritik entzogen wird. Solche Ideologisierung und Sakralisierung des Politischen, aber auch ihre Dekonstruktion und Öffnung für Differenz, Alterität, Dialog und Umkehrbereitschaft verweisen auf eine performative Ebene: Sie können nicht mit einer Position, Partei, Ideologie oder Religion identifiziert werden. Vielmehr kommt es darauf an, *wie* die jeweilige Position vertreten und inszeniert wird, ob die Selbstbilder und Identifikationen immer wieder relativiert und auf das Andere hin geöffnet werden. Es geht auch darum, wie das Politische dabei mit dem Theologischen verbunden wird, wobei ich das Theologische in einem ersten Anlauf als das Unverfügbare, Absolute und Unbedingte verstehen möchte, das im Zentrum des Politischen steht und das religiös mit dem Namen Gottes bezeichnet, beansprucht und angerufen wird.

2. Zum Ansatz einer Performativen Politischen Theologie

Angesichts dieser bedrängenden und komplexen Krisensituation greift das Projekt einer Performativen Politischen Theologie, das den Hintergrund dieses Buchprojektes bildet, Fragestellungen Politischer Theologie auf und gibt ihnen eine performative Wendung.²⁸ Was ist damit gemeint?

Die Krisensituation, die ich im ersten Abschnitt so ausführlich nachgezeichnet habe, betrifft nicht nur einzelne Probleme, die innerhalb einer gegebenen politischen oder normativen Ordnung bearbeitet werden könnten, sondern sie betrifft diese Ordnung selbst und wirft die Frage auf, auf welcher normativen und rechtlichen Grundlage, durch wen und mit welchen Verfahren und Strukturen die genannten Krisen überhaupt bearbeitet werden können. Dabei kann weder ein normativer Grundkonsens noch die Struktur von national definierten Territorialstaaten vorausgesetzt

27 Die Aufsätze von Andriy Mykhaleyko und besonders die politisch-theologischen Reflexionen von Pavlo Smytsnyuk stellen das vor Augen und fordern jede Theologie heraus, die den Ernstfall von Opfer und Martyrium meint hinter sich lassen zu können.

28 Der Ansatz wird ausführlicher entwickelt im parallel erscheinenden Heft der Crosscultural Studies on Religion and Theology 1/2022, abrufbar unter: <https://ep.lus.uni-salzburg.at/csrt/>; vgl. außerdem Kirschner (2018, 2022ab).

werden, vielmehr konstituiert sich das Politische in der Verschränkung der unterschiedlichen Ebenen, von der lokalen und regionalen über die nationale Ebene, über unterschiedliche Formen transnationaler Kooperation bis hin zur universalen Ebene, den Vereinten Nationen und einer ganzen Reihe internationaler Organisationen. Der europäische Integrationsprozess und die aus ihm hervorgegangene Europäische Union stellt einen der wichtigsten Versuche dar, das Politische unter diesen Bedingungen neu zu denken und zu organisieren. Die geschilderten Krisen betreffen all diese Ebenen, und sie enthalten disruptive und revolutionäre Momente. Es geht um die Konstitution und Konstruktion von nationaler Identität und Unabhängigkeit wie in der Ukraine oder Georgien, um Verständnis und Zukunft der Europäischen Union, um die Rückgewinnung nationaler Souveränität oder das Anknüpfen an eine imperiale Vergangenheit (nicht nur in Russland, sondern in anderer Form auch in Großbritannien), um die Definition von geopolitischen Einflusszonen, um die Möglichkeiten einer internationalen Ordnung, welche Krieg eindämmen und Konflikte regulieren kann; aber auch um neue Formen transnationalen oder globalen Regierens, um mit den Verwerfungen der Globalisierung, der ökologischen Krise und dem Klimawandel, aber auch mit Pandemien und anderen globalen Problemen umgehen zu können. Dabei steht auch der Primat des Politischen infrage, insofern es zu einer engen Verzahnung von politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, privaten Akteuren kommt – sowohl bei Konflikten („hybride Kriege“, transnationaler Terrorismus, Drogenkriege), bei Flucht und Migration wie auch bei Formen des Regierens im Netzwerk, des Public-Private-Partnership, des Einflusses des Weltwirtschaftsforums etc.

Auf politischer Ebene stellen sich damit grundlegende Fragen, welche die vopolitischen Voraussetzungen des Politischen betreffen: Wie konstituiert sich eine politische Ordnung und durch wen? Was ist das „Volk“ und wie kann es repräsentiert werden? Worin lässt sich eine Ordnung grundlegen und wie wird dieser Grund im politischen Prozess repräsentiert? Welche Bedeutung kommt dabei dem Konzept der Souveränität zu? Wie bestimmt sich die Legitimität einer Ordnung? Was ermöglicht die Integration einer Gesellschaft? Wie kann Einheit in der Vielfalt gedacht werden, wie kann Differenz und Pluralität Anerkennung finden, ohne dass das Gemeinsame und Verbindliche verloren geht? Welche menschlichen, gesellschaftlichen, religiösen, spirituellen Ressourcen ermöglichen ein grundlegendes Vertrauen in den Anderen und in die Institutionen, sodass Dialog möglich ist und Konflikte friedlich ausgetragen werden können? Wie lässt sich das Gegebene überschreiten und relativieren, sodass Herrschaftsverhältnisse hinterfragt werden können und kritisierbar

bleiben? Wie lässt sich überhaupt eine politische Handlungsfähigkeit und der Primat des Politischen als Voraussetzung demokratischer Kontrolle und Gewaltenteilung wahren?

Insgesamt geht es bei solchen Fragen um Grund und normative Begründung des Politischen, aber auch um den Motivations- und Sinnhorizont politischen Handelns, um Fragen der Identität und des Zusammenhalts, um die Möglichkeit, das Gegebene auf eine offene Zukunft hin zu überschreiten – und um die Frage, was am Ende Bestand haben wird. In der Begründung des Politischen brechen damit letzte, theologische Fragen auf; es zeigt sich, wie tief religiöse Vorstellungen, konfessionelle Muster und theologische Argumentationsfiguren der politischen Kultur eingeschrieben sind und politische Konzepte, Identitätskonstruktionen und Legitimationsstrategien auch dort noch prägen, wo diese sich als säkular verstehen.²⁹ Überhaupt ist die Unterscheidung oder Trennung von religiös und säkular selbst eine politische, ebenso wie die Unterscheidung von öffentlicher und privater, gesellschaftlicher und politischer Ebene.

Politische Theologie reflektiert auf diesen Zusammenhang zwischen politischen und theologischen Konzepten und Vollzügen. Es geht nicht darum, kurzschlüssig theologische Lösungen für politische Probleme zu suggerieren, oder umgekehrt Theologie und Religion zu politisieren und auf weltliche Interessen zu reduzieren. Es geht nicht um eine Legitimation oder Delegitimierung der etablierten politischen und religiösen Ordnungen, um die (De-)Stabilisierung des Staates, der Kirche oder einer bestimmten Zuordnung von beiden, sondern um die kritische Reflexion der Herrschaftsstrukturen im Wechselverhältnis von Religion und Politik.

Eine performative Wendung Politischer Theologie greift die komplexen Diskurslage zur Politischen Theologie auf,³⁰ um angesichts der genannten

29 Vgl. zu diesen Wechselwirkungen und Verschiebungen zwischen politischem, theologischem und ontologischem Denken exemplarisch die Studie „Herrschaft und Herrlichkeit“, in der Giorgio Agamben die Diskussion um eine Politische Theologie und das Verständnis von Souveränität und Ausnahme mit einer Genealogie der Regierung und des ökonomischen Denkens verknüpft. Das Homo-Sacer-Projekt zeigt insgesamt, wie eng politische, philosophische und theologische Kategorien miteinander verknüpft sind und wie sie die Strukturen von Macht und Herrschaft prägen. Vgl. Agamben 2010; 2018.

30 Sucht man den Ansatz einer Performativen Politischen Theologie in den umfangreichen Diskursen um Politische Theologie zu verorten, so lassen sich m.E. grob drei Phasen und Richtungen Politischer Theologie unterscheiden: (a) Die Diskussion um eine Politische Theologie, wie sie Carl Schmitt in der Krise der 1920er und 1930er Jahren angestoßen hat, ist vornehmlich an staatsrechtlichen Fragen der Souveränität, der Legitimation von Herrschaft und der Repräsentation

Krisen und postmoderne, dekonstruktivistische und dekoloniale Ansätze aufgreifend nach Möglichkeiten zu suchen, wie angesichts der Erosion religiöser und politischer Ordnungen und angesichts der ökologischen Krise ein politisches Miteinander positiv aufgebaut und erzählt werden kann.³¹ Dabei geht es nicht darum, eine souveräne Instanz zu identifizieren, in deren Namen die bestehende Ordnung legitimiert oder eine Gegenordnung entworfen werden kann, sondern solche Identifikation zu vermeiden und an die Stelle einer souveränen Instanz eine performative Praxis zu setzen, in der das Politische sich konstituiert. Dies lässt sich von drei ge-

interessiert, untersucht politische Konzepte auf ihre theologischen Hintergrundannahmen und zielt unter dem Deckmantel einer Säkularisierungstheorie auf eine (kryptotheologische) Legitimation von Herrschaft, die bei Schmitt in einen politischen Dezisionismus mündet. In der Verachtung für den Liberalismus und in der Abwehr der Anarchie wurde diese Politische Theologie zu einer Apologie der Diktatur. (b) Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den späten 1960er und 70er Jahren entstandenen Ansätze einer Neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und anderen sind demgegenüber dezidiert theologisch ausgerichtet; zugleich greifen sie im Gespräch mit marxistischem Denken und kritischer Theorie die Aufbrüche der 68er-Bewegung und die sozialen Konflikte der einen Welt in Überwindung von Kolonialismus und Eurozentrismus auf, beziehen christliche Theologie zurück auf ihre jüdischen Wurzeln und öffnen sie für die verschiedenen kulturellen und sozialen Kontexte. Die Neue Politische Theologie hat damit eine (herrschafts-)kritische Ausrichtung und verbindet diese mit einem emanzipatorischen Projekt, das auf das Subjektsein aller zielt. So verbindet sie die Sensibilität für das Leid der Anderen mit einer messianischen Hoffnung, die auch noch den Vernichteten der Vergangenheit gilt. Dabei bildet jüdisch inspiriertes messianisches Denken einen wichtigen Referenzpunkt. In den verschiedenen Theologien der Befreiung wird solche Theologie in konkreten Kontexten praktisch und politisch, bis hin zu einem revolutionären Impetus. (c) Neben diesen beiden möchte ich als dritte Richtung Ansätze nennen, welche die oben genannten Sachfragen politischer Theologie auf einer philosophischen, politisch-theoretischen und kulturwissenschaftlich-interdisziplinären Ebene reflektieren und dekonstruieren. Ich denke einerseits an kulturwissenschaftliche Ansätze wie bei Jacob Taubes, Jan Assmann oder René Girard; andererseits an die spätmodernen philosophischen Ansätze, wie sie anknüpfend an E. Levinas, M. Foucault und andere etwa J. Derrida, A. Badiou, J. Butler und G. Agamben vorlegen. Bei Letzteren werden die von Carl Schmitt aufgeworfenen Fragen und das messianisch-emanzipatorische Interesse im Kontext nachmetaphysischen Denkens auf eine fundamentale epistemologische und ontologische Ebene verlagert. Dabei wird deutlich, dass dem Politischen und der Analyse von Macht und Herrschaft eine fundamentale Bedeutung in den Konstitutionsprozessen von Subjektivität, Gemeinschaft, Sprache zukommt.

31 Vgl. neben den Beiträgen von Eckholt, Assmann, Ruhstorfer und Tautz insbesondere auch Engel (2016), Zeillinger (2019ab, 2020) sowie die Beiträge in Kirschner (2020).

genläufigen Strategien im Umgang mit den genannten Krisen abgrenzen: einerseits a) gegenüber Versuchen, die bestehende Ordnung in einer *souveränen Instanz* zu begründen oder im Namen dieser Instanz zu legitimieren, unabhängig davon, ob dies im Namen Gottes, des Volkes, der Nation oder des autonomen Subjekts geschieht; andererseits b) gegenüber einer revolutionären Umkehrung solcher Legitimation durch Kritik des Bestehenden und dem Entwurf einer Gegenordnung, die dann derselben Logik unter umgekehrten Vorzeichen verhaftet bleibt; schließlich c) gegenüber Versuchen einer „Neutralisierung“ des Politischen, einer Legitimation des Sozialen in einem vertragstheoretisch gedachten quasi-transzendentalen Zusammenschluss von Individuen oder einer funktionalen Begründung politischer Ordnung als umfassende, „sachlich“-technokratische Verwaltung des Bestehenden, die sich als unpolitisch und alternativlos inszeniert. Gegenüber solchen Strategien zielt die performative Wendung politischer Theologie gerade darauf, die Entzogenheit und Unverfügbarkeit des Grundes im politischen Prozess selbst zur Geltung zu bringen, diese „Leerstelle“ im Zentrum des Politischen offen zu halten und im Umgang mit den Differenzen und Konflikten die Konstitution des Gemeinsamen als einen unabgeschlossenen, performativen und partizipativen Prozess zu denken.³²

Das Interesse gilt dabei nicht der Identifikation bestimmter kultureller „Wurzeln“ Europas, dem Etablieren eines bestimmten Narrativs als Gründungserzählung, der Verteidigung einer Zuordnung von Kirche und Staat oder einer prozeduralen Begründung des Politischen. Die Aufmerksamkeit gilt eher der Frage, *wie* solche Begründungsfiguren strukturiert sind, wie Politik inszeniert wird und ob politische Äußerungen, Theorien, Institutionen bewirken, was sie vorgeben zu tun. Fragen der politischen Kultur und des Stils treten damit ins Zentrum. Dabei ist *theologisch* entscheidend, dass im politischen Prozess die Stelle Gottes *nicht mit einer Instanz identifiziert wird*, dass also das Unverfügbare, Absolute und Gründende als Mitte des Politischen *leer bleibt* bzw. dass dort, wo der Anspruch erhoben wird, im Namen einer solchen letzten Instanz zu handeln, sei es im Namen Gottes, im Namen des Volkes, im Namen der Nation usw., jeweils die Unverfügbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt, ebenso wie die Differenz zwischen Repräsentant und Repräsentiertem.

Statt eine souveräne Instanz oder ein normatives Prinzip zu identifizieren, nach dem Wesen Europas zu fragen oder eine bestimmte Identität Eu-

32 Vgl. dazu neben Zeillinger (2019a, 2020) die Beiträge von Amy Daughton, Stephan Tautz und Stephan van Erp sowie die Überlegungen zur rituellen bzw. liturgischen Dimension des Politischen bei Pavlo Smytshnyuk und Dirk Ansoorge.

ropas zu reklamieren, gilt die Aufmerksamkeit der Frage, wie/in welcher Form ein Geltungsanspruch von wem und aus welcher Perspektive vorgebracht wird. Da die Frage nach der Konstitution und Begründung einer politischen Ordnung, nach Identität eines politischen Gemeinwesens (auf nationaler oder europäischer Ebene), nach Zugehörigkeit und Grenzen gestellt werden muss, aber nicht durch die Identifikation einer Instanz beantwortet werden kann, ist die Antwort auf diese Fragen auf einer performativen Ebene zu geben. Das politische Gemeinwesen und das Volk als sein Subjekt konstituiert sich performativ, in offenen Verständigungsprozessen, welche die politische Realität des Volkes, der Nation, Europas ständig neu hervorbringen und transformieren, was zugleich Verständnis und Selbstverständnis der Beteiligten prägt, sodass das Politische nicht als nachträglicher Zusammenschluss unabhängiger Individuen gedacht werden kann. Die (Be-)Gründung des Politischen wird also offen, prozesshaft, dynamisch und unabgeschlossen gedacht: So sehr Verfassungstexte, Grenzziehungen, Institutionen und Verfahren sowie rechtliche Bestimmungen diesen Prozess regulieren und etwa die Zugehörigkeit zu einem Volk markieren, Abgrenzungen vornehmen, die Art der Beteiligung regeln, so sehr bleiben doch auch diese Texte und Regelungen in Rezeptions- und Aushandlungsprozesse sowie in eine sich ändernde politische Kultur eingebunden, bis hin zur Möglichkeit, dass in revolutionären Ereignissen die Ordnung als solche infrage gestellt wird. Weder die Identität als solche noch die Totalität des Volkes oder der Nation kann zureichend und abschließend repräsentiert werden. Indem dies anerkannt wird, bleibt der politische Prozess offen und seine Entscheidungen und Institutionen kritisch.

Wie wird dann aber überhaupt eine Einheit oder Identität wirksam? Was hält ein Gemeinwesen zusammen? Unser Interesse gilt im Folgenden weniger den Institutionen und Verfahren, den Prozessen der Repräsentation und dem Recht, sondern fragt nach der Bedeutung von Narrativität und Narrativen, von Inszenierungen und Performativität für Europa und nimmt diese aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick.

3. Narrativität: Wie ließe sich Europa in den Brüchen der Gegenwart neu erzählen?

Die Frage, wie sich Europa in den Brüchen der Gegenwart weitererzählen und neu erzählen lässt, richtet sich also nicht primär darauf, *was* über Europa zu sagen ist, sondern vor allem darauf, *wie von wem* und *aus welcher Perspektive* bzw. *von welchem Ort* Europa erzählt wird. Damit verbindet

sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen einem oder mehreren dominanten Narrativen über Europa (als zivile Friedensmacht; als Ort der Aufklärung; als Vorhut einer rationalen, säkularen Moderne, etc.) und den vielen querstehenden, gegenläufigen Erzählungen, die aus kolonialer Perspektive, aus Sicht der Flüchtlinge, aus Sicht der Sinti und Roma, aus einer muslimischen Sicht usw. auf Europa schauen. Im dritten Teil des Bandes wird dann thematisiert, wie die großen Narrative und die vielen kleinen Geschichten sich zur Geschichte insgesamt (im Singular) und zu ihren Deutungen (im Plural) verhalten. Diese Frage steht wiederum selbst im Kontext der einen, globalisierten, auf planetarischer Ebene bedrohten Welt, die in den unendlichen Weiten des Alls unseren von außen gesehen winzigen, fragilen Lebensraum bildet.

Am Anfang untersucht der Beitrag von *Margit Eckholt*, von welchem Ort aus Europa heute erzählt werden kann, wenn es der Welt verpflichtet ist und bleibt. Der Anspruch des europäischen Universalismus hat zugleich die Barbarei der Anderen erzählt und mitkonstruiert, doch würde ein Abschied vom Universalen nicht auch die Verpflichtung für die Welt verabschieden? Eckholt plädiert daher für eine Vielfalt der Universalismen im Polylog der verschiedenen Kulturen, wobei es darum geht, Europa aus der Perspektive der Anderen ‚umzukehren‘. Der Ort, an dem von Europa gesprochen und Identitäten verhandelt werden, ja grundsätzlicher der Ort, wo Welt entsteht, sei (mit Hannah Arendt) das *Zwischen*: das Gespräch mit-einander im Dialog der Menschen, der Kulturen, der Gruppen. Gegen die abschließenden Identifikationen, gegenüber Nationalismen und identitären Bewegungen, aber auch gegenüber den Großerzählungen mit Monopolanspruch gilt es, diesen Zwischenraum offen zu halten. Gegenüber der Kolonialität der Macht (Annibal Quijano) und der mit ihr verbundenen epistemischen Gewalt, welche die Sicht der Herrschenden den Beherrschten aufoktroziert und sie in diesem Sinn zu „Anderen“ macht, gilt es, in einen neuen Modus der Konvivialität zu finden. Das schließt eine Umkehr ein: Europa von der Rückseite der Geschichte her neu zu erzählen und eine Form politischer Liebe einzuüben, wie Papst Franziskus sie in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* als Basis des Zusammenlebens vorschlägt und die immer wieder neu Grenzen überschreitet.

In gewisser Weise greift *Aleida Assmann* diesen Ball auf, wenn sie die Brüsseler Suche nach einem wirksamen europäischen Narrativ auf die vielen Erzählungen herunterbricht, in denen es gilt, sich Europa persönlich anzueignen und damit die Leerstelle im Sternenbanner der EU, welche diese Sterne zusammenhält, immer wieder neu zu füllen. Schon biografisch spricht sie von „drei Europas“: (1) Das Europa der Nachkriegszeit und der Blockkonfrontation (1945-1989), das mit der Ausrichtung auf

Frieden, Freiheit und Menschenrechte drei verbindliche Lehren aus der Geschichte gezogen hat, das in seiner relativen Stabilität aber zugleich auf Westeuropa fokussiert war. (2) Das Europa einer Pluralisierung nach 1989, dessen Stabilisierung und Integration durch den Ost-West-Konflikt wegfällt und in dem die verschiedenen Geschichten und Traumata in Ost und West Anerkennung suchen; hier erkennt Assmann Lernprozesse zur Ausbildung einer selbstkritischen Erinnerungskultur. (3) Schließlich ein Europa zunehmender Spaltung nach 2015/16, in dem Gräben und Polarisierungen innerhalb der Gesellschaften wie im Verhältnis von Ost und West aufbrechen und der Pluralismus in Gefahr gerät. Der anklingende Zusammenhang von Erzählen und Erinnern ließe sich mit Hannah Arendt, Paul Ricoeur sowie den oben genannten Denker:innen der Performativität vertiefen und mit den auch politisch grundlegenden Vollzügen des Vergebens, Bezeugens und Versprechens als Voraussetzung der Konvivialität verknüpfen; in den folgenden Beiträgen werden Aspekte davon aufgegriffen.

In der Phase der Spaltung und angesichts der Brüche und der Krise der Gegenwart plädiert auch Assmann dafür, die Menschheit in ihrer planetarischen Verbindung mit der Natur als eine Überlebens- und Notgemeinschaft zu verstehen und gegenüber technokratischen Fortschrittserzählungen einen radikalen Wandel zu vollziehen, der auf ein „Reparieren“, eine nachhaltige Praxis heilender Veränderung zielt. Dafür ist die Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte und die Dekolonisierung Europas zentral, wie sie auch Eckholt, Gruber (2022) und Mendoza einfordern. Mit Achille Mbembe gehe es um die Rekonstruktion der Welt und ein Ethos des Reparierens, dass sich als Arbeit an einer gemeinsamen Biografie fassen lässt, die wir zusammen schreiben.

Indem er die Effekte von Narrativen auf fiktionaler wie realer Ebene in den Blick nimmt, verweist *Richard Nate* auf heroische Geschichten, die ihre Hörer:innen groß machen, aber zugleich andere kleinhalten, ausblenden oder abwerten. Er lotet Möglichkeiten aus, Geschichten in anderer, selbstreflexiv-kritischer Weise zu erzählen. Mythen und Metaphern seien unsere Form, die Welt zu bewohnen. Die großen Geschichten des Nationalen (als „imagined community“), die mit Kolonialismus und einer eurozentrischen Sicht verbundenen Meistererzählungen reduzieren Komplexität und machen Geschichte handhabbar, jedoch auf Kosten anderer, deren Perspektiven ausgeblendet werden und deren Leben nichts oder wenig zählen. Nicht nur die Wiederverzauberung der Welt in der Romantik (wie bei Novalis' Europaidee einer idealisierten katholisch-monarchischen Vergangenheit) erzählt solche Mythen, sondern auch mit Aufklärung und wissenschaftlicher Weltsicht verbinden sich (wie bei Francis Bacon)

Großerzählungen, die sogar Vorsehung und göttlichen Plan für sich beanspruchen. Beides konnte sich im Kontext von Nationalismus, technischer Rationalität und der Suche nach Größe zu einer gefährlichen Mischung verbinden, die bis in die Gegenwart wirkt. Als Gegenmodell verweist Nate auf die Vorschläge von Ute Frevert und Ulrich Beck, Europa in einer selbstkritisch-reflexiven Weise in seinen Ambivalenzen zu erzählen. Solche Erzählungen könnten Demut statt Stolz wecken und das Bewusstsein eines Zusammenlebens in „geteilter Vulnerabilität“ (Butler), die auch das nicht-menschliche Leben einschließt.³³

Die Frage, *wie* erzählt wird, vertieft Amy Daughton im Gespräch mit Paul Ricoeur und in Auseinandersetzung mit exklusiv-populistischen Formen, auf das Volk Bezug zu nehmen, die sie wiederum mit der Theologie des Volkes bei Papst Franziskus und ethnografischen Studien zivilgesellschaftlicher Versammlungen und ihrer Erzählpraxis vergleicht. Der sogenannte politische exklusive oder identitäre Populismus zeigt (ebenso wie der religiöse Fundamentalismus und die Diskussion um Missbrauch in der Kirche) exemplarisch auf, wie sehr es auf das *Wie* der Performativität ankommt: Volksnähe, die Repräsentation des Volkes, die Berücksichtigung von Mehrheit und Commonsense wie die Kritik an den Eliten gehören zum Kern demokratischer Politik, schlagen hier jedoch in eine extrem toxische Richtung um. Merkmal des Populismus ist gerade nicht eine ausgearbeitete Ideologie, sondern ein bestimmter politischer Stil, der darauf zielt, aus ideologischen Versatzstücken eine klare Identität und eine Mono-Erzählung zu konstruieren, die im Namen des „wahren“ Volkes, seiner Souveränität und dem Willen der (schweigenden) Mehrheit vorgetragen wird, sodass die eigene Position exklusiv mit dem Volkswillen identifiziert wird. Das spiegelt sich in dem eigentümlichen Phänomen, dass sich (in Ost und West) die Mehrheit immer öfter durch eine Minderheit bedroht fühlt und im Namen von demokratischer Selbstbestimmung restriktive Maßnahmen gegen diese Minderheit fordert, ihre Positionen ausgrenzt und diffamiert.³⁴ Demgegenüber macht Daughton mit Ricoeur ein dialogisches Ethos stark, das die vielen Geschichten und Erinnerungen hört, sich um Übersetzung und Austausch bemüht und in der gemeinsamen Arbeit an der Erinnerung die Möglichkeit von Vergebung und Versöhnung zu eröffnen sucht. Gerade die Gründungserzählungen einer Gesellschaft

33 Vgl. dazu neben Eckholt, Mendoza, van Loon und Sepúlveda auch Gruber 2022 und Zeillinger 2019c.

34 Vgl. die Essays von Ivan Krastev (2017, 2020) zu Europa und von Ulrike Guérot (2022) zur Coronagesellschaft.

sind in der Regel mit Gewalt verbunden und verbergen diese,³⁵ sodass sie aus Perspektive der Ausgeschlossenen neu erzählt werden müssen, wenn Versöhnung möglich sein soll. Das ließe sich an den Gründungsmythen um die Kiewer Rus und Putins ideologischen Rückgriff auf die Geschichte anschaulich machen. Eine Performative Politische Theologie folgt nicht der Illusion, als könnte man aus solchen Geschichten aussteigen und eine „rationale“ Basis des Politischen dagegen stellen.³⁶ Mit Tomothy Stacey hält Daughton stattdessen fest, dass nur andere Mythen und Erzählungen die herrschenden herausfordern können. Entscheidend ist dann die Pluralität der Geschichten, wie diese erzählt werden und wer dabei zu Wort kommt. So verweist Daughton auf zivilgesellschaftliche Versammlungen in England, bei denen Menschen zusammenkommen, Erfahrungen bezeugen, ihre Geschichten erzählen und in „harmonious bricolage“ zusammenführen, sodass Gemeinschaft und ein geteilter Imaginationsraum entsteht, in dem das Politische mehr ist als die Summe von Einzelinteressen. In genau diese Richtung zielt auch die Theologie von Papst Franziskus mit ihrer Hinwendung zu einer synodalen Ekklesiologie, mit ihrem dialogischen, inklusiven und prozessualen Verständnis des Politischen und der Fokussierung auf den Einschluss der bisher Ausgeschlossenen als Kriterium politischer wie kirchlicher Erneuerung (vgl. Kirschner 2018, 2019a, 2022ab). Das Volk ist dann keine statische Größe, sondern entsteht und erneuert sich, indem diejenigen einbezogen werden, die bisher ausgeschlossen oder marginalisiert wurden; der öffentliche Raum wird durch diese geteilte Praxis geschaffen und erneuert, nicht durch diskursive Regeln und Diskurskriterien, die als Türhüter fungieren, damit aber auch eine Dominanz der Eliten schützen.

Für diese Form des Erzählens ist die Theologie alles andere als irrelevant. Der monotheistische Glaube an einen transzendenten Gott aller Menschen, der sich allen Menschen rettend zuwendet und darin zugleich entzogen und unverfügbar bleibt, ermöglicht eine auf die anderen/das Andere hin offene und prozessuale Identität, die sich der eigenen Grenzen und Verletzlichkeit bewusst ist und gerade darin universale Verant-

35 Hier wäre die Auseinandersetzung mit René Girard und seinen Analysen des Sündenbockmechanismus und mimetischer Gewalt aufzunehmen; Agambens Homo-Sacer-Projekt geht dieser Gewalt in Form der Bannbeziehung nach, die mit Sakralisierungen und der Gewalt des Heiligen verbunden ist.

36 Nates Hinweise auf Francis Bacon und auf die Geschichte der Europeanarrative in der Moderne können als Warnung dienen; auch die in der Coronapolitik etablierten Narrative treten im Namen von Wissenschaft und Vernunft auf, während sie gegenläufige Daten, Fakten und Studien ausblenden.

wortung übernimmt. *Ulrich Engel* verweist auf dazu gegenläufige Formen des politischen Antimontheismus,³⁷ die gegen die universale und alteritätsoffene Ethik des Monotheismus auf identitäre Konstruktionen eigener Stärke in Abgrenzung zum Anderen und zum Feind setzen, in der Inszenierung von Souveränität, Größe und Überlegenheit. Er verweist darauf, wie die Kritik einer universalen Moral im Rückgriff auf Mythen und einen unverbindlich-spielerischen Polytheismus zu einem „ethno-pluralistisch verbrämten“ Rassismus identitärer Gemeinschaften führen kann, der sich gerade an der Abwehr des Fremden in Gestalt der Flüchtlinge, im Lob der Grenzen und der Diskreditierung von Humanismus und ethischer Verantwortung („Gutmenschen“, „Tugenddiktatur“) entzündet.³⁸

Wie verhält sich nun aber ein narrativer und performativer Ansatz zur rechtlichen Dimension des Politischen? *Marco Trajkovic und Joost van Loon* wenden sich narrativen Legitimationsstrategien des Rechts zu und unterscheiden zwei Hauptströmungen: Den Rechtspositivismus, der letztlich auf den Staat als Souverän bezogen ist, und naturrechtliche Argumentationsfiguren, die auf ein Unbedingtes rekurren, welches das Recht über oder mindestens transgeschichtlich begründet. Trotz ihrer Unvereinbarkeit würden beide Strategien in der europäischen Kultur zu einer starken Selbstlegitimation verbunden. Der Aufsatz sucht eine Alternative zu entwickeln, die das Recht soziologisch als Ausdruck der Sozialbeziehungen selbst und ihrer Einheit versteht und nach Funktionalität und Wirksamkeit rechtlicher Normen fragt. Im Hintergrund einer solchen performativen Theorie des Rechts verweisen sie auf die Spannung zwischen dem Unpolitischen, der Gemeinschaft als *communitas* und dem Prinzip der *immunitas* bei Roberto Esposito. Als geteilte Erfahrung der Endlichkeit und gemeinsame Kommunikation ist die *communitas* in doppelter Weise auf eine Leerstelle, ein Unverfügbares bezogen: Indem sie das Recht hervorbringt, grenze sie (negativ) den Bereich des Unpolitischen aus dem

37 Vgl. auch die Publikationen von Manemann (2002) zum politischen Antimontheismus bei Carl Schmitt und die Beiträge von Zeillinger (2019ab, 2020) zur monotheistischen Struktur des Politischen.

38 Gruber 2022 macht deutlich, wie tief die Inszenierung der eigenen Unschuld und Überlegenheit in Verbindung mit einem verleugneten Rassismus der europäischen Kultur eingeschrieben und mit ihren christlichen Wurzeln verwoben ist. Rudolphs Beitrag warnt davor, dass solche identitäre Vorstellungen der politischen Rechten sich der Europaidee bemächtigen und in eine neue Großraumpolitik führen. In der Figur des Flüchtlings erfolgt eine Konfrontation mit dem Fremden im Eigenen, wird die Idee universal gültiger Menschenrechte auf die Probe gestellt und ein identitäres Politikverständnis an die Grenzen geführt: Vgl. van Loon/Mack.

Politischen aus; das Prinzip der *immunitas* fungiere als Korrektiv, indem es eine Verpflichtung markiert, die vom Gemeinsamen und der Definitionsgewalt des Rechts ausgenommen ist. Als Modell verweisen die Autoren auf die alte Institution des Asyls, die gegen die Gewalt des Rechts eine Zuflucht beim Heiligtum ermöglichte. Über das Prinzip der *immunitas* markieren die Autoren den Bezug zu einem Unverfügbaren („*chora*“) im Zentrum des Politischen und des Rechts, womit diese auf ihr anderes hin geöffnet werden. Dabei denken die Autoren weniger an einen Vatergott im Himmel als an die Verbundenheit mit Mutter Erde im Sinn einer Öffnung für die nichtmenschliche Natur.

4. Wie ließe sich Europa in den Brüchen der Gegenwart neu inszenieren?

Es liegt nahe, die Inszenierungen Europas vor allen Dingen am Prozess der Europäischen Integration und an der Selbstdarstellung der Europäischen Union festzumachen, da diese explizit auf Europa als identitätsstiftende kulturelle, politische und auch geografische Größe Bezug nehmen und in besonderer Weise beanspruchen Europa zu repräsentieren. Auf die Problematik einer solchen Selbstidentifikation möchte ich gleich zu Beginn hinweisen, gerade weil sie die Rede von Europa und seine symbolische Repräsentation so stark prägt, auch im vorliegenden Buch.³⁹ Dabei ist der Integrationsprozess von ständigem Krisenmanagement und Nachtsitzungen, von einer Dominanz des Ökonomischen und Funktionalen, von Bürokratie und Aushandlungsprozessen geprägt. Mit einem Prozess und bürokratischen Apparat kann man sich nicht identifizieren: Europa ist

39 Zu erinnern wäre nicht nur an die Differenz zwischen dem Namen bzw. der Idee „Europa“ und den Versuchen, Europa territorial zu bestimmen und abzugrenzen, was immer mit kulturellen und politischen Setzungen verbunden ist. Neben Ländern, die zu Europa gezählt werden oder sich Europa zuordnen, ohne Mitglieder der EU zu sein, wäre auch daran zu erinnern, dass der europäische Integrationsprozess eine ganze Reihe, einander überlappender supranationaler Institutionen hervorgebracht hat, die ein Geflecht unterschiedlicher Integrationsdichte ergeben und nicht einen einheitlichen politischen „Körper“: Europarat, Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte und OSZE, Europäische Union; Eurozone, Europäischer Wirtschaftsraum, EU-Zollunion; Schengenraum; Mitteleuropäisches Freihandelsabkommen und Eurasische Wirtschaftsunion, usw. Solche komplexen, beweglichen und überlappenden Zugehörigkeiten, Verpflichtungen und Vergemeinschaftungen unterlaufen eindeutige Bestimmungen von Identität und Zugehörigkeit, können aber eine Gewichtung in zentrale und periphere Gebiete, in ein „Kerneuropa“ und „Randeuropa“ befördern.

nicht „sexy“. So steht die Europäische Union symbolisch im Schatten des Nationalen und der vielfältigen geschichtlich gewachsenen, aber auch politisch konstruierten nationalen Symbole, die eine Identifikation ermöglichen und die Identität eines Volkes suggerieren. Auch wer mit guten Gründen Distanz zum Nationalen und zu einer durch Abstammung, Territorium und Geschichte definierten politischen Schicksalsgemeinschaft wahrt und stattdessen mit Habermas einen Verfassungspatriotismus fordert, trifft auf europäischer Ebene keine geschriebene, durch das Volk bestätigte Verfassung an, sondern lediglich eine Sammlung von „Verträgen“, denen gleichwohl de facto Verfassungsrang zukommt, was zu entsprechenden Konflikten mit den Verfassungen und Verfassungsgerichten der Mitgliedsstaaten führt: Die Kommission ist Hüterin der Verträge, der Europäische Gerichtshof treibt die Vergemeinschaftung des Rechts voran. So begleitet den europäischen Integrationsprozess die Klage über das Demokratie- und Legitimationsdefizit der Europäischen Union, über das Fehlen einer Europäischen Öffentlichkeit, einer unzureichenden Identifikation mit Europa. Dirk Ansorge markiert und problematisiert diesen Mangel an politischer Ritualität in seinem Beitrag sehr deutlich. Pavlo Smytsnyuk bringt ihn darin auf den Punkt, dass niemand bereit sei, sich mit seinem Leben für Europa einzusetzen oder gar für Europa zu sterben.

Doch Smytsnyuk führt das Zitat jedoch nur an, um dann auf das Gegenteil zu verweisen: Auf dem Euromaidan in Kiew waren Menschen bereit für Europa ihr Leben zu geben, weil sie Europa mit Würde und Freiheit identifizieren. Das mag eine Idealisierung sein, aber es ist zugleich eine Anrufung Europas, eine Wette oder ein Versprechen: Menschen setzen auf Europa, weil sie auf Freiheit, Würde und Selbstbestimmung hoffen. Und dies gilt nicht nur in der Ukraine, in Georgien oder in Belarus, sondern auch für Versammlungen und Massenbewegungen innerhalb der EU. Die oben benannte performative Dimension des Politischen wird nirgends konkreter und sichtbarer als in der Politik der Straße als einem Ausdruck des Protests, der Infragestellung der bestehenden Ordnung und der Suche nach einer Erneuerung des Politischen. Europa nimmt dabei einen zentralen Ort ein, und zwar sowohl in positiver, idealisierender Form wie auf dem Maidan, als auch in negativer Abgrenzung wie bei den Brexiteers oder im Eintreten für ein anderes Europa: wenn identitäre Bewegungen gegen die „Islamisierung des Abendlandes“ oder den Zuzug von Flüchtlingen auf die Straße gehen, aber auch wenn in Griechenland gegen die Austeritätspolitik und fiskalischen Vorgaben aus Brüssel und Berlin protestiert wird. Die Beispiele lassen sich fortsetzen. Die Politisierung der Europäischen Union und die Schaffung einer europäischen Öffentlichkeit hat in den vergangenen Jahren jedenfalls eine enorme Dynamik gewonnen. Dass dies

mit Polarisierung, Konflikten und der Gefahr einer Desintegration und Spaltung einhergeht, liegt in der Natur der Sache – und verlagert das Problem auf die Frage, ob es auf europäischer Ebene ausreichende kulturelle Ressourcen und geeignete Strukturen gibt, um diese Konflikte konstruktiv zu bearbeiten.

Dirk Ansorge geht in seinem Beitrag der Bedeutung gemeinsamer politischer Rituale nach, etwa gemeinsamer europäischer Feiertage oder Formen ritualisierter Erinnerung an Ereignisse, die eine positive Identifikation mit Europa ermöglichen. *Pavlo Smytsnyuk* greift dies in gewisser Weise auf, wenn er überlegt, ob der Kiewer Maidan von 2014 ein solches Ereignis sein könnte – mit dem Krieg in der Ukraine ist die Frage noch brennender geworden.

Auf eine Bewegung von Menschen auf der Straße (und auf den Meeren), die ihre Hoffnung in anderer Weise aktiv und unter Einsatz des eigenen Lebens auf Europa setzt, weist *Martina Bär* hin, wenn sie feststellt, dass die Flüchtlinge in der offiziellen Ikonografie der EU nicht vorkommen. Dies dürfte daran liegen, dass die Flüchtlinge anders als internationale Studierende nicht primär Weltoffenheit, Jugend und auf Europa gesetzte Hoffnungen symbolisieren, sondern an das Elend und die Konflikte der Welt erinnern, in die Europa verstrickt ist, vor allem aber an die enttäuschte Hoffnung und die Schande eines Europas, das an seinen Grenzen die Prinzipien und Werte verrät, mit denen es sich zugleich identifiziert und schmückt. *Martina Bär* verweist auf die Macht, aber auch die Manipulierbarkeit von Bildern als einen wichtigen Aspekt der Performativität des Politischen.

Die Macht der Bilder und der Öffentlichkeit, vor allem aber die Macht von Körpern, die sich auf der Straße versammeln und Würde, Freiheit, Lebensmöglichkeiten einfordern (vgl. Butler 2018, 2020), wird besonders dort deutlich, wo Repression herrscht und/oder der grundsätzliche Kurs eines Landes auf dem Spiel steht. *Christian Kern* reflektiert darauf, wie solche Versammlungen und politische Vollzüge die Gewalt sichtbar machen, die einer Ordnung innewohnt. Die Macht der Gewaltlosigkeit fordert diese Gewalt der Ordnung heraus; wo der Staat mit Repression und Gewalt antwortet, wird sie sichtbar und kann vollends eskalieren – oder mit Formen gewaltfreien Widerstands beantwortet werden. Schon im Westen sind diese Proteste (auch in ihrer Ambivalenz) Bewährungsprobe der Freiheitlichkeit der Ordnung – von den Globalisierungsgegnern über die Gelbwesten und Pegida zu den Coronaprotesten, der Black-Lives-Matter-Bewegung und den Protesten gegen den Klimawandel. Schärfer noch bricht diese Gewaltproblematik in den Protesten in der Ukraine und Belarus auf, wo sie zu einer Frage auf Leben und Tod werden, massive Gewalt gegen Demons-

tranten eingesetzt wird und die Konflikte zugleich eine internationale und eine theologisch-politische Dimension haben. Liest man die Beiträge von Pavlo Smytsnyuk und Andriy Mykhaleyko angesichts des Kriegs, ahnt man wie fließend die Übergänge zwischen Revolution, Bürgerkrieg und Krieg sind und was es kostet, Gewaltlosigkeit durchzuhalten. Auch hier spiegeln sich die Konflikte auf religiöser und kirchlicher Ebene: Im ideologischen Schulterchluss der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats mit den großrussischen Ansprüchen und der Machtpolitik des Kremls, im Lavieren der Kirchenführer zwischen unterschiedlichen Loyalitäten in Belarus und z. T. auch in der Ukraine, aber auch in der enormen Autorität und dem Vertrauen, das die Kirchen dort gewinnen, wo sie an der Seite der Zivilbevölkerung stehen und kritische Distanz zu den Machthabern wahren, wo sie in Seelsorge und als Vermittler ökumenisch auftreten, wo sie wie auf dem Maidan öffentlich Eucharistie feiern und die Toten bestatten, gemeinsam betrauern und ehren.

Die politische Bedeutung öffentlicher Liturgie wird hier sichtbar – zugleich mit der Gefahr von Sakralisierung und Heldenkult, aber eben auch in ihrer verbindenden, tröstenden, menschlichen Kraft, die es möglich macht, eine menschliche Würde und Gemeinschaft zu feiern, die der Gewalt widersteht und über den Tod hinausreicht. Die politische Bedeutung der Eucharistie, von der Stephan Tautz und Stephan van Erp sprechen, wird hier ganz konkret und politisch wirkmächtig. Zugleich stellt sich die Herausforderung, wie solche Liturgie vor Instrumentalisierung und Sakralisierung der Nation oder des Opfers geschützt werden kann, wie sie stattdessen Ausdruck geteilter Vulnerabilität (Butler 2020, Zeillinger 2019c) in einer postheroischen Solidarität und in Widerständigkeit gegenüber der verborgenen Gewalt des Systems oder der offenen Gewalt von Polizei, Militär oder Geheimdiensten sein kann.

Der Frage nach der Möglichkeit einer kenotischen Verkörperung des Politischen geht *Christian Kern* anhand der politisch-ästhetischen Performance „Sucht nach uns“ des Zentrums für politische Schönheit nach. Die öffentliche Inszenierung der Vernichteten der Shoah ist nicht nur ein Beitrag zur europäischen Erinnerungskultur und Mahnung, dem Faschismus auch heute zu wehren, sondern sie läuft zugleich selbst Gefahr die Opfer für die eigenen politischen Zwecke zu instrumentalisieren. Ähnliche Fragen wirft Judith Gruber (2022) auf, wenn sie untersucht, wie die Leugnung von Rassismus und eine bestimmte Form der Erinnerung an die Shoah (als Teil des deutschen Selbstverständnisses) verbunden mit der Inszenierung moralischer Überlegenheit das Gegenteil dessen bewirken, was in ihnen behauptet wird. Gruber wendet dies kritisch auf die christliche Theologie, die in die rassistischen Konstruktionen einer weißen und

unschuldigen, sublim rassistischen europäischen Überlegenheit verstrickt ist – und zwar gerade dort, wo sie von Erlösung und Heil spricht. Die Frage nach der Performativität ist ein Schlüssel, um Instrumentalisierung und Missbrauch zu entlarven, denn auf der Ebene der Worte bedienen sie sich ja durchaus der kirchlich-orthodoxen bzw. politisch-korrekten Formulierungen.⁴⁰

Ein wichtiges Feld im politischen wie (inter-)religiösen Bereich spricht *Mariële Wulf* an: die Fähigkeit und Bereitschaft zum Dialog, die Abgrenzung von Fundamentalismus und ein Verständnis von Identität, das deren Stärke darin erkennt, dass sie dialogfähig, exzentrisch und relational ist, also „schwach“ und „offen“ sein kann. Hier besteht meines Erachtens aber auch die Gefahr in einen performativen Selbstwiderspruch zu geraten: Gerade wo Menschen oder Gruppen sich selbst als dialogfähig und zugleich andere als Fundamentalisten, Dialogverweigerer und Ideologen markieren, ist Vorsicht geboten. Die „Fundamentalisten“ sind in der Regel die anderen, womit allzu leicht die beim anderen kritisierte Haltung in der eigenen Position reproduziert wird. Ähnliches gilt für die politische Stilisierung der Gegenposition als „extremistisch“, „undemokratisch“, „faschistisch“ oder für die epistemische Qualifikation des Gegners als „Querdenker“, „Schwurbler“, „Esoteriker“ oder generell als irrational und tendenziell unmoralisch. Solche abwertenden Urteile politisieren eine Debatte: die Unterscheidung von Freund und Feind überlagert die Auseinandersetzung um die Sache bzw. macht diese unmöglich, wenn die Gegenposition nicht einmal mehr als rational vertretbarer Standpunkt anerkannt wird. In den Auseinandersetzungen um Trumpismus und Populismus, um Genderfragen und in den kulturellen Konflikten zwischen Ost- und Westeuropa, nochmals verschärft in den Auseinandersetzungen um die Coronapolitik, ist solche moralisierende Polarisierung und Ausgrenzung mit ihren klaren Schwarz-Weiß-Folien mittlerweile gesellschaftsprägend geworden und die Situation des Krieges in Europa wird dies weiter verschärfen. Spannend

40 Performativität ist aber auch genauer als „Praxis“, weil dabei bewusst ist, dass Sprache auch Wirklichkeit schafft, dass die Bedeutung von Worten sich aus ihrer Verwendung ergibt und dass dabei Subjekt und Gemeinschaft sich performativ konstituieren. Nur lügend wird ein Mensch zum Lügner, nur im Zeugnisgeben zum Zeugen. Das Wort „Praxis“ und erst recht das Wort „Handeln“ können dagegen auch so verstanden werden, als wäre da zuerst ein fertig konstituiertes Subjekt, das sich dann zum Handeln entschließt und sich dafür Worten bedient, deren „eigentliche“ Bedeutung bereits feststeht. Vgl. zum Verständnis von Performativität neben den Anmerkungen bei Gruber 2022, Kern 2022 und Zeillinger 2017 die Übersichten von Fischer-Lichte 2021, Auga 2020, Hempfer/Volbers 2014.

wäre es von daher einmal genauer durchzubuchstabieren, was es heißt, die von Wulf genannten Kriterien auf einer performativen Ebene und in konkreten Konflikten anzuwenden: Was kennzeichnet Vollzüge, die Dialogbereitschaft und Offenheit nicht nur für sich behaupten, sondern auch gegenüber der grundlegend Andersdenkenden praktizieren? Was heißt das z. B. für das Verhältnis der EU zu Polen und Ungarn, für die Ökumene mit der Russisch-Orthodoxen Kirche oder gar für Verhandlungen mit Russland, die angesichts einer völlig zerstörten Vertrauensbasis und massiver Gewalt nahezu unmöglich scheinen, zugleich aber notwendig sind, dass die Logik von Krieg und Feindschaft nicht „total“ wird und einzig die Sprache der Gewalt, die Alternative von Sieg oder Niederlage bleiben.⁴¹

Der Beitrag von *Thomas Eggenperger* thematisiert, dass Performativität und Identitätsbildung auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene heute unter den Bedingungen der Digitalisierung stattfinden. Dies betrifft nicht nur technische Aspekte oder Medien, sondern die Form, Gesellschaft zu denken.⁴² Eggenperger weist auf die Ambivalenzen umfassender Vernetzung (und der damit verbundenen Beschleunigung) hin und macht mit Urs Stäheli die Bedeutung der Ent-Netzung stark, die Vernetzung nicht ersetzt, sondern begleitet und unterbricht. Hier ließen sich Verbindungen zu Hartmut Rosas Theorie der Resonanz herstellen, aber auch zur Theorie

41 Das Zweite Vatikanische Konzil ist für mich weiterhin ein Modell solcher Dialogizität, gerade weil der Dialog nicht „ideal“ verlaufen ist, sondern konfliktreich, mit Auseinandersetzungen und Kompromissen, aber gerade darin als ein realer Dialog. Wie weit dieser geht, zeigt GS 92, wo eine der großartigsten Aussagen des Konzils zu finden ist, welche die Dialogbereitschaft bis über die Grenze von Dialogverweigerung und Gewalt ausdehnt: „Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen.“ — Die Formulierung der Bereitschaft zum Lernen von der Gesellschaft in GS 44 schließt mit dem Satz: „Ja, selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.“ — Das Konzil führt die Theologie des Kreuzes, der Gewaltfreiheit und des Martyriums zwar nicht aus, von der eine solche Dialogbereitschaft letztlich abhängt, doch waren die Konzilsväter hier keinesfalls naiv, stand ihnen doch die Verfolgung der Christen in zahlreichen (vornehmlich kommunistischen) Ländern vor Augen, die auch die Konzilsteilnahme von Bischöfen verhindert hatte.

42 Armin Nassehi (2019) macht dies in seiner klugen, aber sehr affirmativen und strukturkonservativen Studie zur Digitalisierung als Management von Mustern deutlich; eine bemerkenswerte fundamentaltheologische Kritik der digitalen Transformation bietet Johannes Hoff (2021), der digitales Denken mit einer analogen, auf das Geheimnis und das Heilige offenen Denkform kontrastiert.

des „Kontakts“ als Unterbrechung der Bannbeziehung bei Agamben, die ich nicht zuletzt als Kritik an umfassender Medialisierung und als Erinnerung an die Bedeutung leiblicher Begegnung verstehe.⁴³

Die damit nur angedeutete Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Unterbrechung, von Identität, Differenz und ihrer Vermittlung verweist bereits auf das Verständnis von Geschichte und ihrer geschichtsphilosophischen und -theologischen Deutungen. Diese sind eng mit dem Verständnis Europas verbunden, bildet es doch ein wiederkehrendes Muster, dass sich „Europa“ geschichtlich und gegenüber der Welt als Repräsentation des universal Gültigen, als Inbegriff des Rationalen und als Vorhut des Fortschritts inszeniert. Dieses Muster bedarf angesichts der Globalisierung, der eingangs skizzierten Krise der Moderne und der Gefährdung des Lebens auf dem Planeten einer gründlichen Revision.

5. Revisionen im geschichtlichen Verständnis Europas

Die im letzten Teil des Bandes angeführten Beiträge beziehen sich aus unterschiedlichen Perspektiven auf das Verhältnis Europas zur Moderne, auf die mit Europa verbundenen Konzeptionen von Glauben und Vernunft, auf die wirkmächtigen Erzählungen von „Säkularisierung“ und liberaler Demokratie, suchen die realgeschichtliche Entwicklungen zu deuten, in die Europa eingebunden ist. Schon in den ersten beiden Teilen der Einleitung habe ich immer wieder auf diese Beiträge Bezug genommen, hier möchte ich die bisherigen Linien im Gespräch mit den Aufsätzen nochmals zusammenführen.

Für das Verständnis Europas bilden die Ursprünge der Demokratie im antiken Griechenland und die Ideen von Aufklärung und Moderne zentrale Bezugspunkte, gerade wenn es darum geht die Werte und Prinzipien zu begründen, für die Europa steht. Gerade dass sie Aufklärung und Fortschritt für sich beansprucht und oft mit dem Gestus von rationaler, moralischer und „zivilisatorischer“ Überlegenheit verbunden wird, macht die Großerzählung von der Moderne (im Singular) aber auch zu einer ideologiefälligen Form, die Identität (eines vornehmlich „westlich“ bestimmten) Europas in der Welt zu inszenieren. Der Aufsatz von *Johann*

43 Vgl. zu Rosa die Hinweise bei Ruhstorfer; zum Kontakt als Unterbrechung von Vermittlungsstrukturen bei Agamben vgl. aus Kirschner 2020, 27-56, 67-77, 267-296, 305-364. Die Kategorie des Kontakts ließe sich zu J. B. Metz' Verständnis von Religion als „Unterbrechung“ ins Verhältnis setzen, vgl. Metz 1977/2016, dazu Boeve 2007.

Schelkshorn macht dies in einem geschichtlichen Durchgang deutlich, der ideengeschichtliche Linien kritisch an die reale Machtgeschichte rückbindet, ohne deswegen in eine postkoloniale Polemik gegenüber Europa, in antimoderne Gegenideologien oder vormoderne „Retrotopien“⁴⁴ zu verfallen. Seine dichte Erzählung Europas im Kontext der Weltgeschichte verweist auf die Pluralität der Modernen, die sich gerade dadurch gebildet haben, dass europäische Interpretationsangebote und Zivilisationsmodelle unterschiedlich angeeignet oder kritisiert wurden, sich in anderen Kulturen spiegeln und auf Gegengewürfe treffen, die verschiedene Pfade durch die Moderne eröffnen. Mit dem Abschied von einer eurozentrischen Sicht kann ein dialogisches und interkulturelles Verständnis der Welt wachsen, das Alternativen zur dominanten Form einer technisierten und anthropozentrischen Zivilisation aufzeigen kann.⁴⁵

Im gesellschaftlichen und akademischen Diskurs werden „vormoderne“, „moderne“ und „postmoderne“ Ansätze, Stile und Denkformen oft scharf gegeneinandergestellt, worin sich auch kirchen- und gesellschaftspolitische Optionen und Fraktionsbildungen spiegeln. *Karlheinz Rubstorfer* bietet in seinem Aufsatz eine Deutung europäischer Geistesgeschichte, die hier einen Brückenschlag versucht und die unterschiedlichen Denkformen spekulativ aufeinander zu beziehen und miteinander zu verbinden sucht. Er setzt die hegelianische Tradition einer dialektischen Deutung der Ge-

44 Bauman 2017a versteht unter Retrotopien den Umschlag utopischer Zukunftshoffnungen in nostalgisch-regressive Vergangenheitsprojektionen: „Getreu dem utopischen Geist bezieht die Retrotopie ihren Reiz aus der Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung von Freiheit und Sicherheit“. Er erkennt als die „zentralen ‚Zurück zu‘-Tendenzen der gegenwärtigen Phase dieser Geschichte [...] die Rehabilitation des tribalen Gemeinschaftsmodells, den Rückgriff auf das Bild einer ursprünglichen/unverdorbenen ‚nationalen Identität‘ [...] und ganz allgemein die derzeit in den Gesellschaftswissenschaften wie in der öffentlichen Meinung populäre Ansicht, es gebe wesensmäßige, nicht verhandelbare *sine qua non* Voraussetzungen ‚zivilisatorischer Ordnung‘“ (ebd. 17f.). Einen unvermittelten, die moderne Entwicklung und Aufklärung überspringenden Rückgriff auf vormoderne Denk- und Lebensformen halte ich gerade in Religion und Kirche für eine auch politisch wirkmächtige Versuchung. Anders als in der deutschen akademischen Theologie üblich würde ich jedoch nicht pauschal die Ressource-Bewegungen im englischsprachigen Raum und die kritische Bezugnahme auf Klassiker der Patristik oder des Mittelalters einer solchen Regression verdächtigen. Die Beiträge von Stephan Tautz und Stephan van Erp zeigen dies ebenso wie die Studie von Johannes Hoff (2021) oder etwa der bemerkenswerte Ansatz einer orthodoxen Politischen Theologie bei Papanikolaou (2012).

45 Hier empfiehlt es sich, Schelkshorns Aufsatz zusammen mit den Beiträgen von Eckholt, Gruber 2022 und Mendoza zu lesen.

schichte in systematischer Absicht fort, indem er die enge Verflechtung von Theologie- und Philosophiegeschichte als eine Dialektik im Denken von Identität und Differenz erzählt. Dies läuft weder auf eine Verabschiedung der Moderne oder Postmoderne noch auf eine neue begriffliche Synthese hinaus, sondern mündet in die Suche nach einer neuen, dialogischen und offenen Form eines „doing universality“, das es wieder wagt, große Erzählungen und Identitätsangebote zu entwerfen, jedoch in einer „weichen“, kooperativen und unabgeschlossenen Form. Hier ließen sich Linien zu der Verbindung von Katholizität und Synodalität ziehen, die Stephan van Erp vorschlägt.

Eine weitere eng mit Europa und der europäischen Moderne verknüpfte Groß Erzählung bildet die Idee einer „Säkularisierung“ der Gesellschaft, die nicht nur mit einer Trennung von Kirche und Staat, mit der Unterscheidung von Politik und Religion oder der Abgrenzung von religiösen Geltungs- und Machtansprüchen einhergeht, sondern starke normative und geschichtsphilosophische Implikationen enthält. Befreiende Religions- und Ideologiekritik und eigene Ideologieanfälligkeit liegen auch hier eng beieinander, was sich auch in den Gegenerzählungen einer „Wiederkehr der Religion“ oder in Tendenzen einer „Resakralisierung“ des Politischen und einer Abgrenzung von westlichen Konzepten säkularer Moderne in Ost- und Mitteleuropa zeigt. Hier würde es sich lohnen, die zugrundeliegenden Konstruktionen des Religiösen und Säkularen in der Moderne auf deren Voraussetzungen und Funktionen zu befragen, die darin implizierte Unterscheidung von öffentlichem und privatem Bereich, die weder selbstverständlich noch politisch oder theologisch neutral ist.⁴⁶ Mit dem Säkularisierungskonzept klingt auch die Gegenüberstellung westlich-rationaler „Zivilisation“ und religiös- autoritärer „Orientalismen“ an, an deren Wurzeln in der Antike Schelkshorn erinnert. Die Ambivalenzen im Konzept der Säkularisierung aufzuarbeiten könnte helfen das Verhältnis zur Orthodoxie und zum Islam neu zu definieren, ohne hier „Standards“ anzulegen und zu verallgemeinern, die spezifische Konstellationen von Kirche und Staat im Westen verarbeiten. Diese Linien haben wir im Band nicht weiter ausgeführt.

In den Beiträgen von Viertbauer und Sepúlveda werden jedoch die religionspolitischen Fragen der (Post-)Säkularisierungsdebatte aufgegriffen,

46 Eine Übersicht unterschiedlicher Ansätze die Grundannahmen eines säkularen Weltverständnisses im Kontext religionssoziologischer, diskurstheoretischer, dekonstruktiver, politisch-theologischer oder postkolonialer Ansätze zu hinterfragen, bietet Barbieri (2014, 2015) in seiner Übersicht zu den verschiedenen Facetten des Postsäkularen.

die sowohl mit dem Thema der Identität Europas wie mit der Stellung der Religion und dem Verständnis öffentlicher Vernunft zusammenhängen, wie sie die Spannungen zwischen „dem Westen“ und der Orthodoxie sowie dem Islam prägen. Klaus Viertbauer setzt sich dabei kritisch mit dem Europaverständnis von Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt auseinander, das einen der wichtigsten Ansätze darstellt, um Europa heute als christlich geprägtes Abendland zu interpretieren. Indem hier ein religiös grundiertes Verständnis Europas mit dem Anspruch verbunden wird, dass in der Begegnung von biblischem Monotheismus und Hellenismus eine Synthese von Glaube und Vernunft ausgebildet wurde, die kulturell, politisch und religiös maßgeblich ist, bindet dieser Ansatz (mindestens implizit) nicht nur Gesellschaft und andere Religionen, sondern auch die christliche Theologie selbst an das eurozentrische Modell eines hellenisierten Christentums.⁴⁷ Viertbauer wendet sich in Auseinandersetzung mit Ratzinger gegen das Modell einer europäischen „Zivilreligion“, das er dem liberalen Modell der Säkularisierung gegenüberstellt. Die Frage, wie das liberale Modell im Kontext einer postsäkularen Spätmoderne weiterentwickelt werden kann, greift er in seiner Dissertation *Religion und Lebensform* (2022) auf, wo er in Anschluss an Habermas ein Verständnis der Religion als Lebensform vorschlägt.⁴⁸

47 Vgl. Ratzinger 2020, dazu: Sedmak/Horn 2011; Metz 2017, bes. 183-235; Viertbauer/Wegscheider 2017 (bes. die Beiträge von Viertbauer und Essen), Kirschner 2018, 2022ab.

48 Vgl., Viertbauer, Klaus: *Religion und Lebensform: Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas (ratio Fidel 78)*. Regensburg 2022, v.a. Kapitel 7. Ich würde hier einen deutlichen Schritt weitergehen als Viertbauer und mit Giorgio Agamben die liberale Zuordnung und Trennung von öffentlicher Vernunft und lebensweltlich verankertem Ethos in Frage stellen. Sie folgt der Struktur einer einschließenden Ausschließung: Die Lebensform wird bei Viertbauer vom öffentlich-politischen Leben ausgeschlossen und zugleich als deren Voraussetzung in dieses eingeschlossen. Religiosität wird wie andere Formen lebensweltlicher Weisheit aus dem öffentlichen Raum ins Private verdrängt und doch zugleich als Voraussetzung des Letzteren in Anspruch genommen: Dieser Widerspruch produziert immer neue Konflikte und nötigt dazu, die labile Doppelbeziehung von Voraussetzung und Ausgrenzung zwischen Politik und Religion immer wieder neu zu reproduzieren und durchzusetzen. Agambens eigener Vorschlag einer messianischen „Profanierung“ zielt dagegen darauf, diese Bannbeziehung selbst außer Kraft zu setzen, sodass ein neuer öffentlicher und „armer“ Gebrauch des Religiösen möglich wird, der nicht mit Herrschafts- oder Alleinvertretungsansprüchen verbunden ist. Die öffentliche Verkündigung von Papst Franziskus interpretiere ich in dieser Richtung. Vgl. dazu meine Überlegungen in Kirschner 2018, 2019a, 2020, 2022ab; zu Agambens Verständnis des Verhältnisses von Philosophie, Theologie und Politik vgl. Salzani 2013, Dickinson/Kotsko 2015,

Wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht mehr als eine (ständig neu zu stabilisierende und durchzusetzende) Synthese oder ein Zuordnungs- und Trennungsverhältnis gedacht, so kann die Performativität des Religiösen neu in den Blick genommen werden, wie sie im Vollzug von Glauben, Hoffnung, Liebe und in der Ausbildung von Lebensformen zum Ausdruck kommt und auf den Bereich der Spiritualität verweist.⁴⁹ Eine solche Wendung zur Spiritualität schlägt *Ignacio Sepúlveda* vor und greift dazu auf die ignatianische Spiritualität von Ignacio Ellacuría zurück. Statt eine (bereits vorausgesetzte) autonome Freiheit des Einzelnen der (ebenfalls vorausgesetzten) gemeinschaftlichen, tendenziell heteronom gedachten religiösen Lebensform gegenüberzustellen, ließe sich dann fragen, welche Formen der Spiritualität und des Glaubens Freiheit ermöglichen und Gemeinschaften begründen, die in gemeinsamer Praxis und Verständigung auf das Gemeinwohl gerichtet sind und die Gemeingüter pflegen.⁵⁰ Auch die Beiträge von *Stephan Tautz* und *Stephan van Erp* zielen nicht auf eine Apologetik der Religion oder der Kirche, sondern suchen theologische Konzepte und Vollzugsformen des Glaubens für das Verständnis des Politischen fruchtbar zu machen, um Probleme der liberalen Konzeption des Politischen zu bearbeiten. Drei Momente möchte ich herausgreifen, die sich mit den folgenden Beiträgen verknüpfen und auf die Herausforderungen der gegenwärtigen Krise beziehen lassen.

(1) Dem ersten Punkt kommt eine fundamentale Bedeutung zu, er wurde bereits mehrfach angesprochen: Im theologischen wie im politischen Bereich ist es entscheidend, dass die Unverfügbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt, ob dies nun als ‚Gott‘ bekannt, anders bezeichnet wird oder anonym bleibt. Tautz spricht mit Lefort von der Leerstelle im Zentrum des Politischen, um die herum sich eine Gemeinschaft konstituiert, ohne dieses Zentrum identifizieren, zureichend repräsentieren oder exklusiv für die eigene Gruppe reklamieren zu können. Peter Zeillinger (2019ab, 2020) hat dieses Kriterium als „Repräsentation einer Leerstelle“ ins Projekt eingebracht und das Modell einer „Gemeinschaft-ohne-Souveränität“ stark ge-

Zeillinger 2017 sowie die kürzlich bei Kurt Appel abgeschlossene Promotion von Marlene Deibl.

49 Vgl. dazu die fundamentaltheologischen Entwürfe von Theobald 2018 und Mendoza-Álvarez 2015.

50 Ähnlich wie Leonardo Boff bietet auch die Befreiungsspiritualität von Ignacio Ellacuría hier ein Potential, um eine ökologisch-nachhaltige Kultur geteilter Güternüchternheit zu entwerfen und so die Zivilisation des Reichtums, Erfolgs und steten Wachstums zu transformieren (vgl. Pittl/Prüller-Jagenteufel 2016, Senent de Frutos/Viñas Vera 2021).

macht. Damit ist nicht gemeint, dass eine souveräne Instanz nachträglich entfernt oder negiert wird, sondern dass eine Gemeinschaft sich von vornherein und durchgängig in ihrer Nicht-Souveränität konstituiert, insofern sie nicht über die Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Identität, ihrer normativen Prinzipien und ihrer Existenz verfügt. Identität bleibt dann relational und offen, ist in sich konstitutiv von Alterität bestimmt, sodass sie weder über ihren Ursprung verfügen oder ihren eigenen Anfang setzen kann, noch über eine vollständige Selbstidentität verfügt oder ihre Leitbilder und Prinzipien einholen kann. Als ein unabgeschlossener Prozess bleibt Identität prekär und muss daher „kultiviert“ (erzählt, gefeiert, inszeniert, erhofft) werden.⁵¹ Dies lässt sich auf ein politisches Gemeinwesen, auf Gesellschaft oder Nation ebenso beziehen wie auf eine religiöse Gemeinschaft oder auf die personale Identität des Menschen. Der/die eine ist nie ohne die Anderen er/sie selbst, die Besonderheit des Eigenen ist auf die Besonderheit des Anderen und aller anderen geöffnet und darin auf das Universale. Identität als völlige Übereinstimmung mit sich selbst bleibt entzogen und unverfügbar. Dieses negative Moment ist entscheidend, um der Ideologisierung des Politischen, der Nation, einer Position oder Partei entgegenzuwirken, aber ebenso den Absolutheitsansprüchen einer Kirche, einer Konfession oder Theologie. Solche Ideologisierung käme in dem Anspruch zum Ausdruck, das Ganze zu repräsentieren oder das Eigene (das Volk, die Religion, Gott...) ganz (vollständig) zu repräsentieren. Agamben verweist als messianische Gegenfigur auf den „Rest“, der bleibt, und der bezeugt, dass ein Zugriff auf die Wirklichkeit, ein Anspruch auf Repräsentation nie total ist. Ein solcher negativ-theologischer Anspruch der „Idolatriekritik“, also der Kritik an jeder Verabsolutierung von geschichtlich/weltlich Gegebenem oder Gemachtem, ist auch nichtreligiösen Menschen und Andersgläubigen vermittelbar und zumutbar, denn er etabliert nicht eigene Herrschaftsansprüche, sondern relativiert sie, öffnet Raum für Verständigung und für offene Prozesse.

In den Konflikten der Gegenwart würde das z. B. bedeuten anzuerkennen, dass eine russische Identität ebenso wenig wie eine ukrainische, belarussische oder europäische essentialistisch, geschichtlich oder religiös „vorliegt“, sondern dass sie immer wieder neu hervorgebracht und kultiviert werden muss, und dass diese Identitäten aufeinander verweisen und nicht gegeneinander abgeschlossen sind. Vielleicht ist damit zunächst nicht viel mehr erreicht, als die Gewalt zu markieren, die darin liegt, eine solche

51 Vgl. dazu die Überlegungen in Anschluss an Derrida (1992) bei Zeillinger (2020b) und Kirschner (2022ab).

Identität in exklusiver Form zu behaupten, mit Gebietsansprüchen zu verbinden, gegen andere durchzusetzen und dies geschichtlich und religiös zu legitimieren. Wie die drei heutigen Nationen, die sich geschichtlich auf die Kiewer Rus rückbeziehen, sich zueinander und zu Europa verhalten, steht nicht ein für alle Mal fest, sondern muss in selbstbestimmter und wechselseitiger Interaktion je neu bestimmt werden, sodass nicht feste nationale Identitäten den Ausgangspunkt bilden, sondern die politischen Prozesse als Ausdruck von Würde, Selbstbestimmung und gemeinsamer Geschichte.

(2) Was heißt das positiv? Die Entzogenheit und Unverfügbarkeit des Absoluten und einer Repräsentation des Ganzen oder einer Totalität führt zum Verständnis einer offenen, dynamischen (Nicht-)Identität, sodass Gemeinschaft sich selbst nur in und durch die gemeinsamen Vollzüge der Vielen in ihrer Unterschiedlichkeit konstituiert. Im christlichen Glauben – hier aus katholischer Perspektive formuliert – ist eine solche performative Konstitution der Gemeinschaft symbolisch verdichtet in der Feier der Eucharistie. In ihr wird deutlich, dass die kirchliche Einheit in Vielfalt zwar in synodalen Prozessen, kirchlichen Strukturen, verbindlichen Bekenntnisformeln usw. immer wieder neu gesucht, angenähert und festgestellt wird, dass ihr Einheitsgrund letztlich aber entzogen und unverfügbar bleibt, dass die Identität und Einheit kirchlicher Gemeinschaft auf das Handeln Gottes durch Christus und im Geist verwiesen ist und letztlich Gott selbst vorbehalten ist, dessen Kommen im eigenen Handeln erhofft und erwartet wird. *Stephan van Erp* rückt in diesem Sinn das Prinzip der „Katholizität“ als Modell einer dynamischen, inklusiven und unabgeschlossenen Einheit in Vielfalt ins Zentrum, in der gegensätzliche Positionen in eine produktive Spannung treten, ohne sich selbst absolut und in Widerspruch zueinander zu setzen. Das Universale wird dann nicht als Gegensatz zum Partikularen verstanden, sondern realisiert sich im Bewusstsein, dass jeder Teil auf das Ganze bezogen ist und eine Verantwortung für das Ganze trägt. Diese Ausführungen zur Katholizität verstehen sich nicht als Beschreibung oder Apologetik einer faktischen Kirche, sondern als Modell und Kriterium, das auf kirchliche wie politische Prozesse bezogen werden kann. Es geht nicht darum, eine christliche Identität Europas zu behaupten oder kirchliche Geltungsansprüche gegenüber der Politik zu erheben. Vielmehr geht es darum, im Modell vorzuschlagen, wie Einheit in Vielfalt gedacht und

vollzogen werden kann, wenn die Einheit zugleich entzogen bleibt und das Ganze nicht eingeholt werden kann.⁵²

(3) Ein solches Modell setzt auf offene, inklusive und partizipative Prozesse im kirchlichen wie im politischen und gesellschaftlichen Bereich. Entscheidend ist dann die ständige Selbstkorrektur, die Hinwendung zum Übersehenen und Marginalisierten, das Einbeziehen des bisher Ausgeschlossenen. Die Perspektive des Zentrums muss sich in der Hinwendung zu den Rändern korrigieren und erneuern; die eigene Identität muss sich in der Öffnung für Alterität, in der Aufnahme des Fremden, in Dialog und Begegnung mit dem Anderen bewähren; der Anspruch, das Volk zu repräsentieren, verweist auf den nichtrepräsentierten Rest im Volk und auf diejenigen, die aus dem Volk ausgeschlossen sind; das Universale kann nicht abstrakt gegenüber dem Partikularen zur Geltung gebracht werden, sondern kommt darin zur Geltung, dass in den konkreten und partikularen Verhältnissen diese zugleich überschritten werden und Verantwortung für das Ganze übernommen wird, ohne sich selbst mit diesem Ganzen zu verwechseln.

Es geht also um die Anerkennung der eigenen Partikularität und der eigenen Angewiesenheit auf die Anderen, die zugleich die Anerkennung einer universalen Verantwortung impliziert. Damit lässt sich die Dialektik zwischen einem hegemonialen Ausgreifen auf die Welt im Namen universalen Geltungsansprüche einerseits, einem partikularistischen Rückzug ins Eigene („America first“) unter Absehung von der universalen Verantwortung andererseits kritisieren. *Moritz Rudolph* liest in seinem Aufsatz die Geschichte der Globalisierung als eine solche Dialektik von Expansion und Kontraktion, in welche Europa verstrickt ist. Im Wechsel von hegemonialer, universal ausgreifender Globalisierung und einem Rückzug aufs Nationale oder auf Europa als einen geopolitischen Großraum vollzieht sich eine Intensivierung und Ausdehnung von Herrschaft, die zu immer größere Herrschaftsstrukturen bei zugleich tieferen Eingriffsmöglichkeiten führt. Die Überlegungen zu einer Performativen Politischen Theologie suchen jenseits dieser Dialektik im Partikularen und Konkreten eine Verantwortung für das Universale zur Geltung zu bringen. Die Hoffnung richtet sich dann auf ein politisches Modell von kleinen Einheiten, die subsidiär aufeinander bezogen und miteinander vernetzt sind, die auf Kooperation

52 Stephan van Erp verweist hier auf das Prinzip der Synodalität und auf das Modell des Polyeders bei Papst Franziskus als Formen, eine dezentrierte und unabhangeschlossene Identität zu denken, die nicht von einem Zentrum her konzipiert ist und bei der dennoch die Teile auf das Ganze bezogen sind und das Ganze mehr ist als die Summe der Teile.

angewiesen sind, ohne sich gegeneinander abzuschließen oder in einer globalen Machtform aufzugehen. Verantwortung hieße dann auch, das Eigene immer wieder neu auf das Andere hin zu überschreiten, auch in der Begegnung mit dem Fremden im Eigenen, in der Hinwendung zu den bislang Ausgeschlossenen und zu denen, die unsichtbar gemacht wurden.

Für diese doppelte Bewegung können die beiden letzten Aufsätze des Bandes stehen. *Edda Mack* und *Joost van Loon* gehen der Begegnung mit den Fremden und der soziologischen Bedeutung dieser Begegnung im Kontext der Flüchtlingskrise nach. Sie zeigen auf, wie diese Begegnung mit den Grenzen und Schattenseiten der Europäischen Zivilisation konfrontiert, wie die Blößen im politischen Konzept der Souveränität, des Territorialen und der rechtlichen Zugehörigkeit sichtbar werden; wie das Versprechen universaler Menschenrechte faktisch an solche Zugehörigkeit gebunden bleibt und in der Konsequenz Menschen auf ihr nacktes Leben reduziert werden. Mit Verweis auf die alte Institution des Asyls und anknüpfend an die Überlegungen zu einer soziologischen, performativen Theorie des Rechts im Aufsatz von van Loon/Trajkovic kann die Figur des Flüchtlings dazu anregen, das Politische anders zu denken und Europa neu zu erzählen.

Bewährungsprobe eines solchen partizipativen und inklusiven, performativen Verständnisses des Politischen ist die Einbeziehung jener Menschen, die im herrschenden System als irrelevant und bedeutungslos gelten und deren Perspektive verzichtbar scheint. Carlos Mendoza-Álvarez macht deutlich, dass es bei einer Dekolonisierung Europas gerade auch um die Überwindung einer epistemischen Gewalt geht, welche die Weisheit und die ganzheitlichen Epistemologien des Globalen Südens, aber auch die im Kampf um Gerechtigkeit und im Widerstand gegen Gewalt bewährte Weisheit der Überlebenden ausblendet und ignoriert. Mit den „Epistemologien des Südens“ könnte darüber hinaus eine „ganzheitlichere“ Sicht auf die Menschen und auf ihre konstitutive Verbundenheit miteinander und mit allen Lebewesen und der Erde als komplexes Lebenssystem erwachsen, welche nicht nur die anthropozentrische und technokratische Sicht auf die Natur korrigieren könnte, sondern auch die Privilegierung einer instrumentellen und reduktionistischen Verstandesrationalität gegenüber einem affektiven, verkörperten Denken-Fühlen („Sentipensar“). Wo Denken und Handeln solchermaßen an sozial und ökologisch eingebundene Lebensformen rückgebunden bleibt, kann das Politische aus einer eurozentrischen, aber auch aus einer „globalistischen“ oder universalistischen Sicht gelöst werden, hin zu einem „Pluriversum“ (Escobar 2020) alternativer Lebensentwürfe und Lebenssysteme, was dem Modell des „Polyeders“ bei Papst Franziskus entspricht als einer Ganzheit, die mehr ist als die Summe

ihrer Teile, jedoch indem sie gerade die Eigenarten der Teile wahr und organisierender Zentralisierung widersteht. Einer solchen Pluralisierung des politischen Raums entspricht das Aufbrechen eines linearen, homogenen, überraschungsfreien und daher kontrollierbaren Zeitverständnisses. Indem die Erfahrung der Zeit in Erinnerung, Erwartung und Ereignis, die performative Struktur des Zeugnisses, von Gabe und Vergebung, Eid und Versprechen ins Denken des Politischen einbezogen werden, wird dessen (auch theologische) Tiefenstruktur wieder sichtbar: Es kann Neues geschehen und es können Anfänge gewagt werden, weil menschliches Handeln im Hier und Jetzt auf eine offene und kommende Zukunft hin gewagt wird (im Modus des Futur II).⁵³ Gerade im Widerstand derjenigen, die an den Rändern und in den Rissen des herrschenden Systems um ihr Überleben und gutes Leben kämpfen zeigt sich eine Spiritualität der Hoffnung und eine kairologische Temporalität, die das Zeugnis einer messianischen Hoffnung auf Erlösung ermöglicht, das sich auf die ganze Biosphäre bezieht. Hier lässt sich ein Bogen schlagen zu Aleida Assmanns Verweis auf Achille Mbembe und sein Motiv einer „Reparatur“.

Im Kontext sich verschärfender Krisen und einer zunehmend dystopischen Welt wirft die interkulturelle und dekoloniale Perspektive damit theologische Fragen in neuer Weise auf: nicht als Frage nach Identität, als Rückgriff auf ein christliches Abendland oder als Rechtfertigung kirchlicher Herrschaftsansprüche, sondern als Frage nach Rettung des Vernichteten und nach Ressourcen einer messianischen Hoffnung, die der Gewaltdynamik widersteht und gleichwohl den Opfern Gerechtigkeit verheißt.

Ein solcher Ansatz verheißt keine machtvoll-souveränen oder strukturell-institutionellen Lösungen für die eingangs angesprochenen Krisen. Er legitimiert weder eine neue Rüstungsspirale und Aufrüstung gegen die Aggressionen Putins noch einen „Great Reset“⁵⁴ im Sinne einer schönen neuen, umfassend verwalteten Welt, die von wohlwollenden Oligarchen

53 Vgl. zu dieser Zeitstruktur Zeillinger (2013), Mendoza (2015, 2020) sowie meine eigenen Überlegungen in Kirschner (2020b).

54 Vgl., World Economic Forum (Ed.): [<https://www.weforum.org/great-reset/>] (Letzter Zugriff: 10.04.2022). Die Vorstellung einer besitzarmen und ökologischen sharing economy des gemeinsamen Gebrauchs öffentlicher Güter halte ich durchaus für erstrebenswert, sie wird hier aber ohne jede Machtkritik in die Hände privater Unternehmen und internationaler Institutionen gelegt und verkehrt damit basisdemokratische Modelle sowie die Subsistenz von Gemeinschaften vor Ort in ihr Gegenteil. Vgl. als kritischen Kommentar Vighi (2021). Politisch-theologisch wäre hier an die kritischen Einsprüche anzuknüpfen, die Ivan Illich gegenüber den Fortschritts- und Entwicklungsmodellen einer verwalteten Welt formuliert hat, vgl. Illich (2020).

im Verbund mit supranationalen Organisationen und indirekt über Regierungen legitimierte, politische Institutionen regiert wird. Der hier grob skizzierte Ansatz ist demgegenüber konstitutiv „schwach“, er wurde zudem nicht in die institutionelle Ebene hinein ausbuchstabiert.⁵⁵ Er zielt vielmehr darauf, im Bewusstsein der geteilten Verwundbarkeit, die Menschen und nichtmenschliche Natur verbindet, gemeinsam („synodal“) aufzubrechen, nach gewaltfreien Formen des Widerstands zu suchen sowie Formen gemeinsamen Lebens und Überlebens aufzubauen, die an die kulturell und ökologisch eingebetteten Praxen und Spiritualitäten vor Ort anknüpfen und in einer neuen Weise das Gemeinwohl und die gemeinsamen Güter der Erde („Commons“) ins Zentrum rücken. Europa bildet weder das Zentrum noch das Modell oder die Vorhut einer solchen Vision, aber es hat einen unverzichtbaren und unersetzlichen Beitrag zu leisten: Indem es von der Welt her und von der Rückseite der Geschichte neu gelesen und erzählt wird, können auch seine Ideale und Prinzipien neu wirksam werden und performativ das tun, was sie behaupten.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer, II, 2). Berlin 2010.
- Agamben, Giorgio: Homo sacer: Ed. integrale 1995-2015. Macerata 2018.
- Assmann, Aleida: Der europäische Traum: Vier Lehren aus der Geschichte. München 2018.
- Auga, Ulrike: An epistemology of religion and gender: Biopolitics, performativity, agency. Abingdon, Oxon, New York 2020.
- Barbieri, William A.: Sechs Facetten der Postsäkularität, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main 2015, 41–78.
- Barbieri, William A.: The Post-Secular Problematic, in: Idem (Ed.): At the limits of the secular: Reflections on faith and public life. Grand Rapids (Michigan) 2014, 129–161.
- Barwasser, Carsten: Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP. Berlin 2010.
- Bauman, Zygmunt: Retrotopia. Berlin 2017a.

55 Hier könnte ein Folgeprojekt ansetzen, dass die stärker strukturelle und systemische Seite des Politischen in den Blick nimmt: Repräsentationsvorgänge und Verfahren, Strukturen der Willensbildung und Entscheidungsfindung.

- Bauman, Zygmunt: *A chronicle of the crisis: 2011-2016*. London 2017b.
- Boeve, Lieven: *God interrupts history: Theology in a time of upheaval*. New York 2007.
- Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin 2018.
- Butler, Judith: *The force of nonviolence: An ethico-political bind*. Brooklyn 2020.
- Derrida, Jacques: *Das andere Kap: Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa* (edition suhrkamp, 1769 = N.F., Bd. 769). Frankfurt am Main 1992.
- Di Cesare, Donatella: *Resident foreigners: A philosophy of migration*. Cambridge, Medford 2020.
- Di Cesare, Donatella: *Souveränes Virus: Die Atemnot des Kapitalismus*. Konstanz 2020.
- Dickinson, Colby/Kotsko, Adam: *Agamben's coming philosophy: Finding a new use for theology*. New York 2015.
- Engel, Ulrich: *Politische Theologie nach der Postmoderne*. Geistergespräche mit Derrida & Co. Ostfildern 2016.
- Escobar, Arturo: *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Durham 2020.
- Faggioli, Massimo: *Catholicism and citizenship: Political cultures of the church in the twenty-first century*. Collegeville (Minnesota) 2017.
- Faggioli, Massimo: *The liminal papacy of Pope Francis: Moving toward global catholicity: With a Foreword by Ilia Delio*. Maryknoll (New York) 2020.
- Fest, Joachim: *Nach den Utopien: eine Betrachtung zur Zeit* (Kleine Reihe der Walter-Raymond-Stiftung, 53). Köln 1992.
- Fischer-Lichte, Erika: *Performativität: Eine kulturwissenschaftliche Einführung*. Bielefeld 2021.
- Folgers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.): *Biopolitik: Ein Reader*. Berlin 2020.
- Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir? Unter Mitarbeit von Ute Mihr und Karlheinz Dürr*. München 1992.
- Glaubrecht, Matthias: *Das Ende der Evolution: Der Mensch und die Vernichtung der Arten*. München 2021.
- Gorgoglione, Ruggiero: *Paradoxien der Biopolitik: Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*. Bielefeld 2016.
- Gruber, Judith: *Weißer Unschuld/ Weiße Vorherrschaft: Überschneidungen von Rasse und Erlösung als grundlegendes Thema einer Performativen Politischen Theologie in Europa*, in: CSRT 1 (2022) DOI: 10.25598/csrt/2022-14.
- Guérot, Ulrike: *Warum Europa eine Republik werden muss! Eine politische Utopie*. Bonn 2016.
- Guérot, Ulrike: *Der neue Bürgerkrieg: Das offene Europa und seine Feinde*. Berlin 2017.
- Guérot, Ulrike: *Wer schweigt, stimmt zu: Über den Zustand unserer Zeit: Und darüber, wie wir leben wollen*. Frankfurt 2022.

- Haraway, Donna Jeanne: *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham 2016.
- Hempfer, Klaus Willi/Volbers, Jörg: *Theorien des Performativen* (Edition Kulturwissenschaft, 6). Bielefeld 2014.
- Illich, Ivan: *In den Flüssen nördlich der Zukunft : letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. 2. Aufl. München 2020.
- Kern, Christian: *Politische Performance und Gewalt. Eine performanzkritische Rekonstruktion von „Sucht nach uns!“ mit Impulsen für politische Theologie*, in: CSRT 1 (2022) DOI: 10.25598/csrt/2022-15.
- Kirschner, Martin: *Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus*, in: Martin Kirschner, Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Die gegenwärtige Krise Europas: Theologische Antwortversuche (Quaestiones disputatae, 291)*. Freiburg 2018, 29–66.
- Kirschner, Martin: *Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Einführende Überlegungen zu Europa*, in: Martin Kirschner, Richard Nate (Hg.): *Europa - Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Interdisziplinäre Annäherungen*. Bielefeld 2019, 9–32.
- Kirschner, Martin: *Progression vs. Regression? Messianische Denkfiguren als Unterbrechung und Öffnung der (Anti-)Modernisierungskonflikte: Überlegungen im Gespräch mit Papst Franziskus und Giorgio Agamben*, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Zwischen Progression und Regression: Streit um den Weg der katholischen Kirche*. Freiburg 2019a, 71–93.
- Kirschner, Martin (Hg.): *Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*. Baden-Baden 2020.
- Kirschner, Martin: *Zeit zur Hoffnung. Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung*. In: Miloš Lichner (Hg.): *Hope. Where does our hope lie?* Berlin u.a. 2020b, 203–215.
- Kirschner, Martin: *Gesellschaft im Ausnahmezustand – Kirche im Lockdown: Überlegungen zur diakonisch-politischen Aufgabe von Kirche in der Pandemie*, in: Joachim Werz (Hg.): *Gottesrede in Epidemien: Theologie und Kirche in der Krise*. Münster 2021, 306–323.
- Kirschner, Martin: *Public theology in Europe: Towards a performative-political approach*, in: Christiane Alpers, Christoph Hübenenthal (Ed.): *T&T Clark Handbook of Public Theology*. London 2022a (im Erscheinen).
- Kirschner, Martin: *Überlegungen zu einer performativen und messianischen Wendung politischer Theologie angesichts der Krise Europas*, in: CSRT 1 (2022b) DOI: 10.25598/csrt/2022-11.
- Kirschner, Martin: *Ziel und Mittel unterscheiden, persönliche Entscheidungen zur Impfung respektieren: Plädoyer für eine offene Debatte*, in: *Herder Korrespondenz* 2 (2022c), 21 – mit ausführlicherem Argumentationspapier unter: www.herder-korrespondenz.de/2-2022/impfpflicht (Letzter Zugriff: 29.03.2022).
- Krastev, Ivan: *Majoritarian Futures*, in: Heinrich Geiselberger (Hg.): *The Great Regression*. Cambridge 2017, 65–77.
- Krastev, Ivan: *Europadämmerung: Ein Essay*. Berlin 2018.

- Krastev, Ivan: *After Europe*. Philadelphia 2020.
- Krastev, Ivan/Holmes, Stephen: *Das Licht, das erlosch: Eine Abrechnung*. Berlin 2019.
- Lemke, Matthias: *Demokratie im Ausnahmezustand: Wie Regierungen ihre Macht ausweiten*. Frankfurt, New York 2017.
- Lessenich, Stephan: *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. München 2016.
- Mendoza-Álvarez, Carlos: *Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona, México D.F. 2015.
- Mendoza-Álvarez, Carlos: *La resurrección como anticipación mesiánica: Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. México D.F. 2020.
- Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, in: Ders.: *Im dialektischen Prozess der Aufklärung (Gesammelte Schriften/Johann Baptist Metz, Bd. 3)*. Freiburg 2016.
- Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* Hg. v. Johann Reikerstorfer (Gesammelte Schriften/Johann Baptist Metz, Bd. 4). Freiburg im Breisgau 2017.
- Moore, Jason W.: *Kapitalismus im Lebensnetz: Ökologie und Akkumulation des Kapitals*. Berlin 2020.
- Moore, Jason W. (Hg.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland (California) 2016.
- Nassehi, Armin: *Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft*. München 2019.
- Otte, Max: *Weltsystem Crash. Krisen, Unruhen und die Geburt einer neuen Weltordnung*. 3. Auflage. München 2020.
- Patel, Kiran Klaus: *Projekt Europa: Eine kritische Geschichte*. München 2018.
- Pfeiffer, Sabine: *Digital capitalism and distributive forces*. Bielefeld 2022.
- Pittl, Sebastian/Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hg.): *Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“: Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías*. Göttingen 2016.
- Popper, Karl Raimund.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, Bd. 2: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen (Gesammelte Werke in deutscher Sprache, 5/6)*. Bern, München 82003.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI): *Europas Identität: Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen*, in: Joseph Ratzinger (Benedikt XVI) (Hg.): *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: philosophische Vernunft - Kultur - Europa - Gesellschaft: 2 Teilbände (Gesammelte Schriften, 3/1-2)*. Freiburg, Basel, Wien 2020, 727-746.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017.
- Reckwitz, Andreas: *Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin 2019.
- Salzani, Carlo: *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova 2013.

- Schulze Wessel, Julia: Grenzfiguren: Zur politischen Theorie des Flüchtlings. Bielefeld 2017.
- Sedmak, Clemens/Horn, Stephan Otto (Hg.): Die Seele Europas: Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität. Regensburg 2011.
- Senent de Frutos, Juan Antonio/Viñas Vera, Ángel (Hg.): Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría. Granada 2021.
- Theobald, Christoph: Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa. Freiburg 2018.
- Ther, Philipp: Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent: Eine Geschichte des neoliberalen Europa. Berlin 2014.
- Ther, Philipp: Das andere Ende der Geschichte: Über die Große Transformation. Berlin 2019.
- Van Erp, Stephan: De Concordantia Catholica. Katholizität neu denken für Europa, in: CSRT 1 (2022) DOI: 10.25598/csrt/2022-12.
- Van Loon, Joost/Mack, Edda: Fremdheit und homo sacer: Über die Grenzen von Vergesellschaftung, in: Martin Kirschner (Hg.): Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren. Baden-Baden 2020, 181–217.
- Viertbauer, Klaus: Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas (ratio fidei 78). Regensburg 2022.
- Viertbauer, Klaus/Wegscheider, Florian (Hg.): Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung. Freiburg, Basel, Wien 2017.
- Vighi, Fabio: Prolegomena to a Franciscan Capitalism, 15.02.2021, in: <https://thephilosophicalsalon.com/prolegomena-to-a-franciscan-capitalism/> (zuletzt abgerufen am 04.04.2022).
- Volkmer, Michael/Werner, Karin (Hg.): Die Corona-Gesellschaft: Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft. Bielefeld 2020.
- Von Weizsäcker, Ernst Ulrich/Wijkman, Anders: Wir sind dran: Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen - Club of Rome: Der große Bericht: erstellt für das 50-jährige Bestehen des Club of Rome 2018. München 2019.
- Wacker, Bernd; Manemann, Jürgen: "Politische Theologie": Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs. In: Marie-Christine Kajewski und Jürgen Manemann (Hg.): Politische Theologie und politische Philosophie. Baden-Baden 2016, 9–54.
- Zeillinger, Peter: Messianismus und futur antérieur. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen. In: Sabine Biebl und Clemens Pornschlegel (Hg.): Paulus-Lektüren. München 2013, 45–62.
- Zeillinger, Peter: Disillusioning Reason – Rethinking Faith: Saint Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben and Foucault, in: Gerrit Jan Van der Heiden, Antonio Cimino, George Henry Van Kooten (Hg.): Saint Paul and philosophy: The consonance of ancient and modern thought. Berlin, Boston 2017, 95–113.

- Zeillinger, Peter: Gemeinschaft-ohne-Souveränität: Auf dem Weg zur Wahrnehmung der „monotheistischen Struktur“ des Politischen: Beitrag zur Konferenz „A Performative Political Theology for Europe“. Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt am 12.-14.3.2019 (2019a).
- Zeillinger, Peter: Auszug ins Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle: Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 25 (2019b), 117-172.
- Zeillinger, Peter: Der Mensch ist nur ohne Sicherheit: Wider die Halbierung des Vulnerabilitätsdiskurses, in: *SaThZ* 23 (2019c), 11–56.
- Zeillinger, Peter: „Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen: Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt“, in: Martin Kirschner (Hg.): *Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüre*. Baden-Baden 2020, 245-304.
- Zeillinger, Peter: „Europa als ob nicht Europa: Jacques Derrida über Identität, Verantwortung und Vertrauen (zum 90. Geburtstag Jacques Derridas am 15. Juli 2020).“ <https://www.feinschwarz.net/europa-als-ob-nicht-europa-jacques-derrida/> (zuletzt abgerufen am 02.10.2021), 2020b.
- Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. München 2019.

Teil 1:
Europa (neu) erzählen –
Zur Bedeutung von Narrativen und ihrer Reformulierung

Der „Welt“ verpflichtet: Europa erzählen in Zeiten globaler Herausforderungen

Margit Eckholt

Abstract

The essay asks how Europe can be "told" in global times. The question of the narrative that unites Europe is put to a radical test in view of the enquiries into the colonial heritage of European countries, in view of the neo-colonial stories that are drawn into the lives of migrants. The thesis of the essay, following a formulation by Hannah Arendt, is that telling Europe is only possible if Europe does not become "worldless", if it allows the most diverse spaces of the "in-between" to emerge: internally between East and West, North and South, externally between the peoples and nations of the one world. This means above all listening to the many stories of the "others", what they tell about themselves, what they tell about Europe. Using literary examples of recent Latin American literature as a basis, the essay takes a closer look at these and traces Europe's interweaving in world history using the example of its relationship to "Latin America". In this way, it can be discovered how the many histories of the "others" have always been interwoven into what Europe is and how they are interwoven into each other. Only within the framework of a world history can a narrative of Europe be found today.

Key-Words

Europe in global times, world history, decolonisation, Latin America, Paul Ricoeur

1. Einführung: Der Welt verpflichtet – nicht „weltlos werden“

„Ah! Ah! Der Herr ist Europäer? Wie schrecklich aufregend! Wie kann man nur Europäer sein?“ – Das ist in Abwandlung eine Frage aus den „Lettres persanes“, die Baron de Montesquieu 1721 geschrieben hatte, eine Sammlung fiktiver Briefe von nach Europa reisenden Persern; diese werden, wie in den Briefen geschildert wird, in Paris so von „Einheimischen“ angesprochen und damit zu „anderen“ – Barbaren – gemacht, deren exotische und partikuläre Kultur mit den universellen Werten der europäischen Aufklärung nicht konkurrieren kann. Immanuel Wallerstein greift die Formulierung aus den „Persischen Briefen“ auf und bezieht sie in seiner kleinen – und doch wegweisenden –, 2006 (2007 dt.) veröffentlichten Schrift „Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus“ in ironischer Weise auf die Europäer und Europäerinnen. Wird ein solcher Satz angesichts der aktuellen Debatten um das koloniale Erbe gesprochen, werde Europa aus der Perspektive der „anderen“ zu einem peripheren Konstrukt und es werde notwendig, „die Weltgeschichte neu [zu] schreiben, um

klarzustellen, daß Europa die meiste Zeit eine Randzone darstellte und dies wahrscheinlich auch bleiben wird“ (Wallerstein 2007: 58). Das ist allerdings nicht die Position von Immanuel Wallerstein: Ihm geht es vielmehr darum, den „europäischen Universalismus“ in der neuen Ära einer „Vielfalt von Universalismen“ und eines „Netzwerkes universaler Universalismen“ (Wallerstein 2007: 97)¹ zu verorten. Diese neue Ära würde gewiss das Ende der Gestalt des „europäischen Universalismus“ bedeuten, wie er sich in der Moderne ausgestaltet hat, im Zusammenhang der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Expansion Europas, welche damit verbunden war, fremde Kulturen und Völker zu „anderen“, zu „Barbaren“, zu „Heiden“ oder zu „edlen Wilden“ zu stilisieren und damit zu entmächtigen und zu unterwerfen.

Das bedeutet nicht einen grundsätzlichen Abgesang auf Europa, im Sinn des Ausrufs „Nie wieder – das ist Europa! Wir sind die Moral der Geschichte!“, wie er in Robert Menasses Roman „Die Hauptstadt“ begegnet (zitiert nach: Essen 2018: 138). Vielmehr geht es darum, im Angesicht aller Anfragen und in Konfrontation mit den Geschichten von Kolonialismus, von Unterwerfung und Gewalt, mit klarem, aber demütigem Blick in die Welt Spuren auszulegen, um – über geographische, politische und soziale Bestimmungen hinaus – einen „kulturell fundierten Europabegriff“ (Münkler 1995: 11) zu entwerfen, der im Hören auf die Narrationen von Europa, wie sie die „anderen“ vorlegen, und im Rückschritt in die eigene Geschichte das, was „Europa“ war und sein kann, neu „finden“ und „erfinden“ kann. Das ist aber nur möglich, wenn Europa versteht, was es heißt, „der Welt verpflichtet“ zu sein, wenn Europa nicht „weltlos“ wird.

Um diesen im Titel des Vortrags angezeigten Blick auf Europa zu entfalten, möchte ich an eine Rede der jüdischen Philosophin Hannah Arendt erinnern, die sie am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lesing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg gehalten hat. Sie geht hier, 24 Jahre nach dem Ende der Shoah, des für die europäische Geschichte einschneidendsten Ereignisses des 20. Jahrhunderts, als große Europäerin und vor dem Hintergrund ihres phänomenologisch-hermeneutischen Denkens auf das ein, was Menschlichkeit ist und was Grundbedingungen sind für Menschlichkeit und die Gestaltung menschlichen Miteinanders. Sie spricht hier von dem „Zwischen“: was zwischen Menschen „ist“, „steht“ oder „entsteht“, und was den Menschen Mensch sein lässt. Dieses

1 Wallerstein bezieht sich hier auf Edward W. Said, der in seinem 1978 veröffentlichten Werk „Orientalism“ auf Montesquieu und seine „Lettres Persanes“ verwiesen hat.

„Zwischen“ nennt sie „Welt“: „Die Welt“, so Hannah Arendt, „liegt zwischen den Menschen“ (Arendt 1999: 9). Wenn der Mensch „weltlos“ wird, wenn die Welt „abhanden“ kommt, wird dem Menschen seine Menschlichkeit genommen, kann er nicht Mensch sein. Die Welt ist dem Menschen in Zeiten der Nazi-Diktatur abhandengekommen, sie ist ihm genommen worden in den Vernichtungslagern, sie ist ihm selbst abhandengekommen in der Emigration – Arendts persönliche Situation –, aber auch in der inneren Emigration vieler Menschen in Zeiten von Nazi-Deutschland. Die Welt ist das, „was zwischen den Menschen entsteht, und wo das, was ein jeder durch Geburt mitbringt, sichtbar und hörbar werden kann“ (Arendt 1999: 19). Diese Welt kann sich „immer nur zwischen den Menschen in ihrer Vielfalt bilden“ (Arendt 1999: 43). Das „Zwischen“ ist in diesem Sinn ein weltlicher Raum, der durch Miteinander, gemeinsames Handeln konstituiert wird und sich dann mit Ereignissen und Geschichten anfüllt (Arendt 1999: 17). Und das trifft auch auf das Denken zu, auf philosophische und theologische Reflexion; es muss, so Hannah Arendt, der „Welt verpflichtet“ bleiben (Arendt 1999: 11). Hier spielt Arendt nun die großen philosophischen Traditionen Athens ein, die Dialoge Platons: Das „Zwischen“ ist genau ein Raum des Dialogs, und Welt eröffnet sich, indem sich in diesem „Zwischen“ ein Raum für die „unendlichen Möglichkeiten der Meinungen“ (Arendt 1999: 46) auftut. Hier knüpft sie an Denklinien von Parmenides und Plato an, „nämlich daß die Wahrheit, sobald sie geäußert wird, sich sofort in eine Meinung unter Meinungen verwandelt“ (Arendt 1999: 48). Damit nimmt sie nicht Abschied von einer transzendentalen Gestalt von Wahrheit, aber sie setzt den Dialog an die erste Stelle, ein Gespräch, in dem die Welt, die „zwischen“ Menschen entsteht, mit Sinn gefüllt wird, und sie äußert den Wunsch, dass das „unendliche Gespräch zwischen den Menschen nie aufhören werde, solange es Menschen überhaupt gibt“ (Arendt 1999: 48). Es ist ein beeindruckender Text einer großen Europäerin, einer Jüdin, die dem Grauen der Shoah entkommen ist, dem ca. 6 Millionen Juden und Jüdinnen zum Opfer gefallen sind, von den vielen anderen Verfolgten, Ausgegrenzten, zu „unwerten“ Menschen Gemachten nicht zu schweigen. Hannah Arendt setzt bei den Grundlagen europäischen Denkens an und macht in ihrer Rede deutlich, wie genau dieses Denken an der Quelle dessen steht, was Menschlichkeit bedeutet und wie dieses dann auch einen Raum eröffnet für den Dialog kontrastierender Wahrheiten. Wenn sie Lessings Ringparabel erinnert, so ist es die Erinnerung an das Erbe Jerusalems, an die drei Religionen, die die europäische Geschichte geprägt haben, die sich durch kontrastierende Wahrheitsansprüche auszeichnen, aber die gerade, wenn sie in den Raum des „Zwischen“ treten, diese Wahrheitsansprüche zurücktreten lassen hin-

ter das unaufhörliche Gespräch. Über dieses Gespräch tut sich dann auch ein Raum auf für eine Vielfalt von Praktiken und alltäglichen Begegnungen. Es geht, so Arendt, „einzig darum, durch das unaufhörliche und immer wieder entfachte Sprechen über die Welt und die Dinge der Welt auch das Unmenschliche noch zu vermenschlichen“ (Arendt 1999: 53). Das bedeutet kein Negieren der Wahrheit der je einzelnen Religion, aber diese tritt zurück und eröffnet im Raum des „Zwischen“ ein spannungsreiches und fruchtbares Feld der Begegnung, des „Gesprächs“. Gleichzeitig lässt der Raum des Zwischen die je eigene Wahrheit für den einzelnen auf je neue Weise hervortreten und bestärkt in diesem Sinn auch die Glaubensidentität. Hannah Arendt hat eine europäische Rede gehalten, in der sie die Quellen einspielt, die Europa erzählt haben: Athen und Jerusalem, und dieses Einspielen ist von einer Hoffnung geprägt, dass diese Narrationen auch in Zukunft tragen und ihren Beitrag für den genannten „kulturellen Begriff“ von Europa leisten können.

Über 60 Jahre nach dieser Rede hat sich die Welt, hat sich Europa verändert: Mit dem Fall der Mauer 1989 ist ein „stets dichter geflochtenes Netz von grenzüberschreitenden und transnationalen Interdependenzen“ (Essen 2018: 135) entstanden, über den Binnenmarkt und die Währungsunion hinaus auf politischer Ebene, aber gleichzeitig ist das Band, das Europa zusammenhält, immer brüchiger geworden. Krieg und Gewalt in Europa – ich nenne stellvertretend für vieles nur Srebrenica (1995) und nun den Krieg in der Ukraine –, zunehmende Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus – hier nenne ich stellvertretend nur den Anschlag auf die Synagoge in Halle (2019) oder in Ulm (2021), aber auch die fremden- und islamfeindlichen Anschläge in Hanau (2020) – stellen immer mehr die Frage nach verbindenden Normen, Werten und Ethiken. Die unterschiedlichen Positionierungen in den verschiedenen europäischen Regionen gerade im Blick auf die große Herausforderung des 21. Jahrhunderts, die weltweite Migration, rufen nationalistische Bewegungen auf den Plan, die das von Hannah Arendt beschworene Erbe Europas, Athen und Jerusalem, auf eine Weise vereinen, dass es jeglichen Sinns beraubt wird. Dann ist der eingangs zitierte Satz tatsächlich nicht mehr ironisch zu verstehen, sondern als trauriger Abgesang auf das, was Europa einmal war. „Ah! Ah! Der Herr ist Europäer?“, und, in einer gewissen Abwandlung: „Wie schrecklich! Wie kann man nur Europäer sein?“

Die Krise der Europaidee spitzt sich zu in einer globalen Welt. Die Frage nach dem Europa verbindenden Narrativ steht auf einem radikalen Prüfstand angesichts der Anfragen an das koloniale Erbe der europäischen Länder, angesichts der neo-kolonialen Geschichten, die in das Leben von Migranten und Migrantinnen gezeichnet sind. War Hannah Arendt eine

Utopikerin, eine selbst weltlos gewordene Emigrantin, die an ein europäisches Erbe erinnert hat, das zu nicht mehr als einem Traumbild geworden ist, welches mit vielen Migranten und Migrantinnen vor den Küsten Gibraltars, Maltas oder Siziliens immer wieder neu zerschellt?

Wie kann ich Europäerin sein, wie kann ich Europa erzählen in globalen Zeiten? In Zeiten von neuen Grenzziehungen und Abschlüssen, in Zeiten der Gefahr identitärer Bewegungen und von politischen und religiösen Fundamentalismen? Die These, die diesem Aufsatz zugrunde liegt, ist – mit Hannah Arendt gesprochen – genau die: Europa erzählen ist nur möglich, wenn Europa selbst nicht „weltlos“ wird, wenn es vielfältigste Räume des „Zwischen“ entstehen lässt, nach innen zwischen Ost und West, Nord und Süd, nach außen zwischen den Völkern und Nationen der einen Welt. Das bedeutet vor allem, zunächst auf die vielen Geschichten der „anderen“ zu hören, was sie von sich, was sie von Europa erzählen. So lässt sich entdecken, wie in das, was Europa ist, immer schon die vielen Geschichten der „anderen“ verwoben waren und wie sie ineinander verwoben sind. Nur im Rahmen einer Weltgeschichte kann heute zu einer Erzählung von Europa gefunden werden. So wie die Weltgeschichte nach dem Historiker Jürgen Osterhammel „ein durch Augenmaß und Theorie kontrolliertes Spiel mit Perspektiven“ (Osterhammel 2008: 22) ist, so ist dies auch Europa. Abschlüsse nach innen und nach außen brechen den Erzählfaden ab, lassen das Gespräch verstummen, weil hier Europa „weltlos“ wird. Neu mit dem Erzählen zu beginnen ist nicht einfach, weil die Geschichten von Gewalt, von Ausgrenzung, von Völkermord und eurozentrischer Überlegenheit immer mehr in das Bewusstsein treten. Aber gerade darum ist es wichtig, den Stimmen der anderen, derer, die in der Vergangenheit in den europäischen Narrationen zu „anderen“, „Fremden“, „Barbaren“, „Wilden“, „Heiden“ gemacht worden sind, Gehör zu schenken. Europa hat in der Geschichte sich der Welt erzählt, aber es gibt auch die Geschichten der Welt, die Europa sich erzählen lassen muss. Europa ist in diesem Sinn „der Welt verpflichtet“, einerseits als Schuld diesen „anderen“ gegenüber, andererseits ist diese Verpflichtung aber auch der „Pfeil“ einer Hoffnung, die in die Zukunft weist, um eine Metapher des französischen Philosophen Paul Ricœur aufzugreifen, dessen Denkansatz mich leitet, um in dieses neue „Erzählen“ zu finden. Meine Überlegungen sind aus einer interkulturell-theologischen Perspektive formuliert und sie sind von der Hoffnung getragen, die aus der religiösen Überzeugung wächst, dass wir alle „fratelli e sorelle tutte“ – Geschwister – sind (vgl. Papst Franziskus 2020), und dass uns dabei die religiösen Überzeugungen tragen, wie sie in der Tora, den Schriften des Alten und Neuen Testaments und im Koran gesammelt sind, und die wir heute in einer besonderen Weise in diesen

Raum des „Zwischen“ stellen müssen, der aus unseren steten und nicht abbrechenden Gesprächen mit den vielen Alt-, Neu- und Nicht-Europäern erwächst.

Hören wir daher zunächst auf die Geschichten der „anderen“. Wie erzählen sie Europa?

2. Europa „umkehren“ – die Perspektiven der „anderen“

2.1. „Die unendliche Suche nach dem anderen Ufer“ (Sylvie Kandé)

Die jüngere lateinamerikanische Literatur ist – sicher wie alle Welt-Literatur – Seismographin für die Zeichen der gegenwärtigen Zeit, für die Zunahme von Gewalt in unterschiedlichsten Formen, die extreme Verwundbarkeit und die Gefährdung des Menschen in seiner Menschlichkeit. Wie kaum einer hat der 2003 verstorbene chilenische Autor Roberto Bolaños in seinem letzten großen Werk „2666“ (veröffentlicht posthum 2007) den Nerv dieser Zeit getroffen, wenn er sich den Erfahrungen von Gewalt, Flucht, von Feminiziden im „no man's land“ der mexikanisch-US-amerikanischen Grenzregionen zuwendet, in Sonora, am Río Bravo, in Ciudad Juárez. Auch die Erzählungen und Novellen der jungen Generation der zentralamerikanischen Literatur, so z. B. „La orilla africana“ des guatemaltekischen Autors Rodrigo Rey Rosa (Rey Rosa 2016: 111–212), zeichnen diese düsteren Bilder. Es sind Erzählungen, die den lateinamerikanischen Gründungsmythos, die „Conquista“, auf vielschichtige Art und Weise aufgreifen. Ich sage bewusst: den „lateinamerikanischen“ Gründungsmythos, weil 1492 mit der Reise von Kolumbus, mit dem Ziel, auf dem „West-Weg“ nach Indien zu gelangen, ein anderer Kontinent von Europa benannt und damit auch ein Kontinent mit eigenen, weit in die Geschichte reichenden Traditionen – indigene Völker nennen ihn Abya Yala – in Besitz genommen worden ist. Die Erzählungen greifen die Dynamik der Reise und der „unendlichen Suche nach dem anderen Ufer“ auf, ein Bild von Sylvie Kandé, einer bretonisch-senegalesischen Dichterin, die ähnlich wie lateinamerikanische Autoren die Reise eines Kolumbus oder anderer Entdecker und Conquistadoren umkehrt. „Andere Ufer“, das sind die, die (im genannten Roman von Rey Rosa) vom „afrikanischen Ufer“ aus zu sehen sind: Das ist Europa, das sind Spanien und Gibraltar, leicht erreichbar mit Flugzeug oder Tragflügelboot für Touristen, Kaufleute, Politiker, Studierende mit dem entsprechenden Stipendium. Sie sind unerreichbar für die, die zu den Armen gehören, Hirten, Tagelöhner, Jugendliche ohne Arbeit, die sich das tägliche Brot mit Nichtstun, Glücksspiel oder

Verkauf von Drogen an Touristen verdienen, ebenso wie für Migranten und Migrantinnen, Armuts- oder Bürgerkriegsflüchtlinge, zu denen der Protagonist des Romans gehört, ein aus Kolumbien stammender junger Mann. Warum er in Tanger gestrandet ist, macht Rodrigo Rey Rosa nicht klar, es ist auch nicht von Bedeutung. Die Geschichten der Menschen, die sich in dieser Novelle verweben, setzen unvermittelt an und enden ebenso, ohne einen wirklichen Beginn und ein Ende zu haben, sie werden ein- und wieder ausgeblendet und sind doch so ineinander verwoben, dass sie ein Mosaik der „Literatur ohne Wohnsitz“ bilden, von der der Romanist Ottmar Ette spricht: In ihr fügt sich eine „transareale Polylogik“ (Ette 2013: 131) zum Bild der fragilen und bedrohten Konvivenz in Zeiten von Gewalt und Flucht. „Europa“ trägt hier keinen Namen mehr, es ist das „andere Ufer“.

Rodrigo Rey Rosa hat in New York und Tanger gelebt. Er stand in Marokko in Kontakt mit Paul Bowles, dessen Erzählungen er ins Spanische übersetzt hat. Er hat verschiedene Literaturpreise erhalten, in Guatemala 2004 den Premio Nacional de Literatura de Guatemala Miguel Ángel Asturias und 2015 den Premio Iberoamericano de Letras José Donoso. Mit „La orilla africana“ (1999) hat er einen vielschichtigen Roman vorgelegt, der 2016 mit zwei weiteren kürzeren Romanen, oder vielleicht besser Novellen, unter dem Titel „Tres novelas exóticas“ veröffentlicht wurde. Rey Rosa löst auf literarische Weise die westliche Einteilung von Geschichts- und Zeitepochen auf. Eine „große Geschichte“ gibt es nicht mehr, vormoderne und postmoderne Lebensweisen mischen sich. In nur eine kurze Zeitspanne umfassenden Roman verbinden sich Lebensweisen verschiedener Zeiten und Kulturen, stehen nebeneinander, sind übereinander gelagert oder verschmelzen miteinander: die muslimische Medina; die Villenhügel der (ehemals) Reichen, Relikte der französischen Kolonialzeit; die in eine Urzeit zurückweisenden Hütten und Felder, auf denen maghrebinische Hirten Schafe zwischen archäologischen Resten der Römerzeit weiden, und eben die Geschichte des jungen kolumbianischen Migranten, der an das „andere Ufer“ gelangen möchte. Die scheinbare Zeitlosigkeit und urtümlichen Praktiken der Hirten kollidieren mit den präzisen Zeitmomenten, die abgepasst werden müssen, damit eine illegale Flüchtlingsfracht in See stechen kann zu diesem „anderen Ufer“. Der junge Kolumbianer ist gestrandet in Tanger; er sucht eine billige Bleibe in der Altstadt, kauft in der Medina eine Eule, die zu seiner Begleiterin im Umherirren durch die Stadt wird. Er lernt die junge und engagierte Französin Julie kennen, eine Archäologiestudentin, die in der alten kolonialen Villengegend lebt. In der Altstadt von Tanger stößt er auf eine Gruppe von Schleppern. Er selbst verschwindet dann aus der Geschichte; was aus ihm wird, bleibt offen,

aber die Geschichte der Eule, die er gekauft hat und die ihn in seinem Umherstreuen in der Altstadt von Tanger begleitet hat, die auch Julie, die junge Französin, kennenlernt, wird weitergeführt. Die Eule, Symbol für die Weisheit am Ursprung der Wiege Europas, der „Zivilisation“, ist verletzt; kuriert wird sie von den noch in einer Urzeit lebenden Hirten. Die junge Französin, die nach einem Jahr in Paris wieder nach Tanger kommt, macht sich auf die Suche nach der Eule, findet sie bei den Hirten. Der Erzählfaden des Romans bricht ab, als die Eule wieder ihren Weg in die Freiheit finden kann und ihr Zuhause in einer der Ruinen erblickt, einer Niststätte vieler anderer Vögel.

Rey Rosa hat seine Novelle zu einer viellogischen Parabel auf die Zivilisation, bzw. besser: auf das Ende der Zivilisation werden lassen. Es geht aus Perspektive des aus Lateinamerika aufgebrochenen Migranten um die Umkehr der Geschichten der „Conquista“ in den Geschichten von Namenlosen, Menschen ohne Vergangenheit und Zukunft, die auf den Augenblick warten, um von Schleppern an das „andere Ufer“ gebracht zu werden. Ob sie dort ankommen, wird nicht erzählt. „Europa“ hat keinen Namen mehr, es ist nur das „andere Ufer“, das von der „orilla africana“ zu sehen ist. Das „afrikanische“ Ufer bündelt die Geschichten der Gestrandeten, der Armutsfüchtlinge, Schlepper und Dealer, der Bildungsmigrantinnen und Praktikantinnen wie Julie. Aber indem die Eule in das Zentrum rückt, wird die Novelle zu einer Parabel auf das, was Europa war und das, was es ist. Mit der Eule wird die Weisheit eingespielt als ein paradoxes Hoffnungsbild, das die beiden Ufer verbindet und – sicher auf je unterschiedliche Weise – für alle Figuren der Novelle Bedeutung hat: den Kolumbianer, die Französin, die muslimischen Hirten. Die Eule findet am Schluss ihre Freiheit und Heimat in von Menschen verlassenen Ruinen und der nicht-menschlichen Natur.

Die Erzählung des guatemalteckischen Autors Rodrigo Rey Rosa ist ein zerstörerischer Blick aus lateinamerikanischer Perspektive auf Europa. Das genannte – und hier nicht weiter zu erläuternde – epische Gedicht von Sylvie Kandé von der „unendlichen Suche nach dem anderen Ufer“ ist nicht weniger verstörend. Es konzentriert sich auf die Reise, auf die Überfahrt vom einen zum anderen Ufer, und die Fahrt der Geflüchteten in der Piroge – wahrscheinlich auch auf dem Mittelmeer (aber dieses „Wo“ spielt hier keine Rolle) – besingt die Ertrinkenden: „Da ist er zwischen Himmel und Meer / zwischen dem Salz und dem Tropfen / Verschwindet und taucht winkend wieder auf / Wer Augen hat zu sehen / Aber ja doch kein Zweifel: da dieser Punkt dort / möge er’s Beste draus machen / Da sieh’ mal einer an er ist uns glatt voraus / Womöglich ist der Glückspilz bereits angekommen / Für jetzt wird er das Ufer erreicht haben / das heißt

falls das Ufer auf seiner Seite steht / Jedem sein eigenes Glück / doch alle die Spürsinn haben / neiden ihm was ihm gegeben ward / Alassane wenn ich Helden besang / dann weil du sie beschlossen hast die Reisen / Es ist also Zeit Zeit *dass das Wort nunmehr anlegt*“ (Kandé 2021: 93f.)

2.2. Dekoloniale Perspektiven auf Europa und die christliche Mission

Die moderne Literatur verarbeitet auf eigene, kreative Weise die Geschichte von Kolonialismus und Mission. In der Theologie ist es in den letzten Jahren auch durch Anfragen in post- und dekolonialen Studien zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Projekt „Mission“ in der Frühen Neuzeit gekommen. Mission ging Hand in Hand mit politischer Macht. Die Allianz von „Schwert und Kreuz“, wie sie vor allem auf das Unternehmen von Eroberung und Missionierung in der Frühen Moderne – die Ausbreitung der spanischen und portugiesischen Kolonialreiche im „lateinamerikanischen“ Kontext – bezogen wurde, war von Beginn auch von heftigster Kritik begleitet, von den – sicher wenigen – Stimmen der Indigenen, aber auch spanischer Missionare wie Bartolomé de Las Casas, die angesichts des den indigenen Völkern widerfahrenden Leids zu einem anderen Blick auf das Expansionsprojekt des frühneuzeitlichen Europa fanden. Zu den indigenen Kritiken gehören die betexteten Zeichnungen in Felipe Guaman Poma de Ayala (auch Wama Puma, ca. 1535-1616) Hauptwerk, der „Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno“ (ca. 1600-15), eine Abhandlung über die Zeit vor und mit den Inka im heutigen Peru und der Conquista durch die Spanier. Das Werk enthält 398 ganzseitige Zeichnungen, in denen die Gräueltaten der Spanier plastisch vor Augen geführt werden. Zugleich sind in diesem Zusammenhang auch Werke von spanischen Missionaren und Theologen zu nennen, die auf dem biographischen Hintergrund ihrer eigenen Involviertheit in das koloniale Projekt das den Indigenen zugefügte Leid anprangerten. Der Bericht des Dominikaners Bartolomé de Las Casas (1484-1566) über die Verwüstung der „Westindischen Länder“ beschreibt detailliert den Genozid an den indigenen Völkern des Karibikraums und die ihnen widerfahrene Gewalt auf unterschiedlichsten Ebenen – durch Fronarbeit, Sklaverei, durch grausamste Bestrafungen, aber auch die eingeschleppten Krankheiten, denen sie erlagen. Er wurde zu einem der umstrittensten Texte im kolonialen Spanien, aber auch weit darüber hinaus (De Las Casas 1966/1990). Der an der Eroberung Mexikos beteiligte Soldat Bernal Díaz del Castillo (ca. 1494-1584) berichtet in seiner „Wahrhaften Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko“ von Eingeborenen, die den „grausamsten Tod [starben]“, dass die Eroberung

aber geschah, „um Gott und seiner Majestät zu dienen und denen Licht zu bringen, die in Finsternis waren, und auch, um Reichtümer zu erlangen, die wir Menschen alle gemeinhin zu suchen pflegen“ (Reinhard 2004: 106). Bei aller Kritik am den Indigenen zugefügten Leid spricht daraus zugleich die Überzeugung, dass von den Europäern „die einzige Wahrheit“ vermittelt wurde, so Stefan Silber in seiner Auseinandersetzung mit post- und dekolonialen Theorien: „Dabei ging es nicht nur um religiöse Überzeugungen, sondern auch um die Ethik, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das Wirtschaftssystem, die Macht des jeweiligen Königs in Europa, die Überlegenheit der Weißen, die europäische Sprache usw. Die europäische Lebensweise galt als die einzig denkbare“ (Silber 2020: 222). Genau das ist die „Kolonialität der Macht“, das zentrale Stichwort des bedeutendsten lateinamerikanischen Theoretikers der Dekolonialität, des peruanischen Sozialwissenschaftlers Anibal Quijano (1928-2018). Mit der „Conquista“ ist es, so die These, zur Entstehung einer neuen sozialen Organisation und Klassifikation gekommen, die vor allem den kulturellen Faktor einbezieht, d. h. die ethnische Zugehörigkeit, die die Menschen, auf welche die spanischen Eroberer stießen, zu „Eingeborenen“ macht. So entsteht mit der europäischen Expansion in der Moderne der Rassismus (Quijano 2014: 285).² „Kolonialität bezieht sich auf ein Machtmodell, das als Resultat des modernen Kolonialismus entstand, aber nicht auf ein formales Machtverhältnis zwischen zwei Bevölkerungen oder Nationen beschränkt ist, sondern die Art und Weise meint, wie Arbeit, Wissen, Autorität und intersubjektive Verhältnisse untereinander, im kapitalistischen Weltmarkt und anhand der Idee der ‚Rasse‘ artikuliert sind“ (Garbe 2013: 38). Den „Eingeborenen“ wird, so Anibal Quijano in seinen auf dem Hintergrund der marxistischen Analysen des großen peruanischen Philosophen José Mariátegui (1894-1930) entfalteten Überlegungen, der „kognitive Horizont des Herrschers“ (Castro-Gómez 2015) aufoktroziert. Sie werden zu „Anderen“ gemacht, wie es auch der Politikwissenschaftler Fernando Mires in seiner erschütternden Studie „Im Namen des Kreuzes“ (1989) über den Genozid an den eingeborenen Völkern während der spa-

2 Quijano spricht hier von der „clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos materiales y subjetivos de la existencia cotidiana y a escala social“. A. Quijano, geb. in Yanama, Peru, hat sich vor allem mit dem peruanischen Autor José Carlos Mariátegui (1894-1930) auseinandergesetzt. Er gehört zu den Mitgründern der Forschergruppe Colonialidad y Modernidad/Racionalidad (1991). Auf Deutsch liegt zur Entwicklung dekolonialen Denkens vor: Quinero/Garbe 2013; eine hervorragende spanischsprachige Einführung bieten Castro-Gómez/Grosfoguel 2007.

nischen Eroberung geschildert hat. Die Macht, mit dem Schwert, mit der Politik und mit einer ganz spezifischen – kulturellen und religiösen – Form von Wissen ausgeübt, hat die Bewohner der „entdeckten“ Gebiete zu „Anderen“ gemacht, zu Nicht-Europäern, zu Indios, „Eingeborenen“. Die „Anderen“ sind „Objekte“ im Kontext einer Logik der Macht und Eroberung (Tamayo 2017: 27), und damit werde auf der einen Seite „Amerika“, auf der anderen Seite das moderne „Europa“ – wie es sich bis heute verstehe – „erfunden“. Europa finde gerade angesichts dieser „Erfindung des Anderen“ in eine Position der Superiorität, die bedeutete, die „Anderen“ zu erziehen, zu kultivieren, zu christianisieren, in diesem Sinn zu „humanisieren“. Bis heute wirken bewusst und unbewusst diese kolonialen Muster nach.

„Tatsächlich war die Erfindung Amerikas“, so der argentinische Literaturwissenschaftler Walter Mignolo (geb. 1941), neben Aníbal Quijano und Enrique Dussel einer der bedeutendsten lateinamerikanischen Theoretiker der Dekolonialität, „der erste Schritt zur Erfindung nicht-europäischer Traditionen, und die Moderne war dafür verantwortlich, diese Traditionen durch Konvertierung, Zivilisierung und später durch Entwicklung zu verdrängen“ (Mignolo 2015: 374).³ Moderne und Kolonialität sind „zwei Seiten derselben Medaille“: „Die Kolonialität ist für die Moderne konstitutiv, ohne Kolonialität gibt es keine Moderne und kann es sie nicht geben. Postmoderne und Altermoderne können sich der Kolonialität nicht entledigen, sie bringen nur eine neue Maske hervor, unter der sie – mit oder ohne Absicht – weiterhin verborgen bleibt“ (Mignolo 2015: 375). Wenn wir uns die Gewalt, die mit den verschiedenen kolonialen Projekten der europäischen Nationen verknüpft war, vergegenwärtigen, die Millionen von Menschen, die auf den Sklavenschiffen, durch Zwangsarbeit in Plantagen und im Bergbau, beim Bau von Straßen, Kanälen, Städten, eben der Grundlegung der sog. „Zivilisation“ ums Leben gekommen sind, wenn wir uns vor Augen halten, dass wir einem anderen Kontinent mit eigenen kulturellen und religiösen Traditionen den eigenen Namen genommen haben: Wie kann dann überhaupt noch von „Europa“ gesprochen werden? Ist es nicht besser, nur vom „anderen Ufer“ zu sprechen oder umgekehrte Geschichten der „Conquista“ zu erfinden, wie sie der französische Schriftsteller Laurent Binet in seinem Roman „Eroberung“ (2019) vorlegt, in dem

3 Die Überlegungen aus diesem Abschnitt beziehen sich auf folgenden Aufsatz der Verfasserin und sind dort weiter entfaltet: Gottesrede zwischen Corona und Aurora. Reflexionen zu einem neuen „apokalyptischen Denken“ aus dem lateinamerikanischen Kontext von Kirche und Theologie (Eckholt 2021b).

die Inka Europa erobern und die damaligen europäischen Mächte und religiösen Wirren „durcheinanderwirbeln“?

2.3. *Mit Blick auf die Geschichte von Gewalt und Macht befreiende Potentiale entdecken und religiöse Traditionen rekonstruieren*

Im Blick auf die Frage, ob Europa überhaupt noch erzählt werden kann, legen die dekolonialen Perspektiven wichtige Pisten aus, in denen die in den *postcolonial studies* oft sehr einlinig gezeichnete Verbindung von kolonialer Gewalt und christlicher Mission aufgebrochen wird und im wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Diskurs die Stimme der Theologien ein neues Gewicht erhält. Es geht darum, die „Kolonialität der Macht“ zu erkennen, dann erschließen sich auch Perspektiven für neue Wege – und genau hier berühren sich dekoloniale Ansätze mit befreiungsphilosophischen und befreiungstheologischen Perspektiven und verbinden sich zu einem polylogischen Mosaik im Dienst einer neuen „Konvivenz“ in globalen, gebrochenen Zeiten, in dem dann auch Europa sich neu zu erzählen beginnen und mit diesem Erzählen neue Praxisgestalten entwerfen kann. „Wenn man akzeptiert“, so Mignolo, „dass die ‚Moderne‘ ein westliches Projekt ist, muss man auch Verantwortung für die ‚Kolonialität‘ übernehmen (die dunklere und konstitutive Seite der Moderne), für alle Verbrechen und Gewalttaten, die im Namen der Moderne gerechtfertigt wurden. Anders formuliert ist die ‚Kolonialität‘ eine der tragischsten ‚Konsequenzen der Moderne‘, aber sie ist zugleich auch ihre hoffnungsvollste Konsequenz, denn sie hat den globalen Aufbruch hin zur De-Kolonialität hervorgebracht“ (Mignolo 2015: 377). In genau dieser dekolonialen Perspektive unterscheidet sich die lateinamerikanische Diskussion von den postkolonialen Theoretikern, deren Arbeiten in den alten „kolonialen Zentren“ in den USA und Großbritannien gewachsen sind und vor allem das Ausbreiten der europäischen Imperien im 19. Jahrhundert in den afrikanischen und asiatischen Kontexten in den Blick nehmen. Die von lateinamerikanischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen verfassten dekolonialen Ansätze verbinden sich mit befreiungsphilosophischen und befreiungstheologischen Perspektiven, die die Eule – um Rey Rosas Metapher für Europa aufzugreifen – nicht in die Natur entlassen, sondern mit ihr einen „anderen“ Blick auf die Geschichte werfen und – trotz allem, auch mit Blick auf Gewalt und Ausgrenzung – befreiende Potentiale in dieser Geschichte aufdecken. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Mission und damit des christlichen Beitrags in der Verflochtenheit der Geschichten verbinden sich – in aller Komplexität und Paradoxalität – mit

diesen Ansätzen und sie weisen vor allem auch darauf hin, dass es Erzählungen gibt, die nicht Geschichte gemacht haben, die aber, werden sie sichtbar gemacht, die „Kolonialität der Macht“ durchbrechen. Ihre befreienden Potentiale können in die gegenwärtigen Diskurse um ein der Welt verpflichtetes Europa eingebracht werden. Dazu gehört z. B. die Stimme des Dominikaners Bartolomé de las Casas (1484-1566), die im lateinamerikanischen Kontext der peruanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez mit seiner Studie „Gott oder das Gold“ (1990) wieder hörbar gemacht hat. So wie er meldeten sich in den Auseinandersetzungen um die „Conquista“ bereits früh Stimmen zu Wort, die angesichts des millionenfachen Todes der Indígenas durch eingeschleppte Krankheiten und die Zwangsarbeit in Bergwerken und auf Plantagen zu Fürsprechern der Menschenwürde und Begründern eines modernen Menschen- und Völkerrechtsdiskurses wurden. Auf die flammende Predigt seines Mitbruders Antonio de Montesinos hin, der am 21. und 28. Dezember 1511 in Santo Domingo den Spaniern ins Gewissen redete, dass sie in Todsünde leben und darin sterben werden „wegen der Grausamkeit und Tyrannei“, die sie „diesen Unschuldigen gegenüber“ anwenden (De Las Casas 1991: 147), legte Bartolomé de las Casas, zunächst selbst „Encomendero“, Landbesitzer, dem Eingeborene „anempfohlen“ waren, ein am Evangelium und dem Naturrechts-Diskurs der Nikomachischen Ethik von Aristoteles orientiertes Missionsverständnis vor, das bei der gleichen Würde aller – Spanier und Indigenen – ansetzt.⁴ Um heute neu vom „europäischen Universalismus“ sprechen zu können, wie Immanuel Wallerstein es in „Die Barbarei der anderen“ tut, ein „Universalismus“ in einem „Netzwerk universaler Universalismen“ (Wallerstein 2010: 97) im Sinn eines – an Léopold Sédar Senghor angelehnten – „rendez-vous du donner et du recevoir“ (Wallerstein 2010: 97), ist Las Casas’ Perspektive von zentraler Relevanz. Für den scharfen Analytiker der „Conquista“, den Philosophen, Soziologen und Sprachwissenschaftler Tzvetan Todorov (1939-2017), sind in Las Casas’ Überlegungen Grundlagen für eine neue „Entdeckung der anderen“ gelegt, die Wege in den zeitgenössischen Menschenrechtsdiskurs bereiten. Im Gesicht der leidenden Eingeborenen wird Jesus Christus entdeckt, und sie sind, nicht weniger als die Europäer – hier beruft Las Casas sich auf Ciceros Schrift „De Legibus“ – „vernunftbegabte Lebewesen“ (Delgado 1995: 168). So gibt es nur „ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich, und niemand wird be-

4 Vgl. zu diesen Überlegungen auch den genannten Aufsatz der Verf. (2021b) und vor allem: Delgado 1995: 157; Delgado 2020: 44.

reits unterrichtet geboren; und daher haben wir alles nötig, anfangs von anderen, die vor uns geboren wurden, geführt und unterstützt zu werden. [...] Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden“ (De Las Casas 1995: 377).

Bartolomé de Las Casas wird an seinem Lebensende sogar so weit gehen, „von den Spaniern die Rückgabe von Eigentum, Freiheit und politischer Unabhängigkeit an die Indianer zu fordern, und zwar nicht nur um der Indianer willen, sondern auch, weil die Spanier sonst dem Zorn der göttlichen Gerechtigkeit nicht entgehen könnten“ (Reinhard 2004: 115). Er wird zum Fürsprecher der Eingeborenen, stellt sich auf ihre Seite. Mit der Formulierung „si Indus esset“ (De Las Casas 1988: 604) sucht der Text die Position des Indigenen einzunehmen und von dort her zu urteilen. „Alle eingeborenen Indios (...), sowohl Herren und Große wie Kleine und Vasallen (sind) ganz und gar ausnahmslos die armseligsten und unterdrücktesten, geschmähtesten, bedrängtesten und ungeschütztsten Personen, welche unter allen Geschöpfen der Welt die schwersten Ungerechtigkeiten erleiden und am stärksten der Verteidigung, der Zuflucht und des Schutzes bedürfen“ (De Las Casas 1996: 437). In ihnen, den Eingeborenen, sieht er „geißelte Christusse“ (Delgado 2020: 53; De Las Casas 1995: 291-292). Damit hat De Las Casas den Blick offen und schonungslos auf die Gewalt seiner Zeit gerichtet, in der er selbst auch zum Täter geworden ist. Indem er sich aber vom Leid der Indigenen hat anrühren und zur Umkehr bewegen lassen, rührt er an die Tiefendimension christlichen Glaubens. Er hat zu neuen Sprachformen und Glaubenspraktiken gefunden, indem er sich zum „Ursprung“ seines Glaubens wendet und damit zu einem „Nullpunkt“, der die Kolonialität der Macht entblößt, weil er sie mit Namen nennt, weil er sie als Sünde bezeichnet und dadurch einer anderen „Macht“ – dem die Geschichte durchwirkenden Lebenswort des barmherzigen Gottes – Raum gibt. Auch sie haben sich ebenso wie die vieler anderer – im Blick auf Lateinamerika möchte ich nur noch Pedro Claver in Cartagena oder Martin Porres in Lima an der Seite der versklavten Afrikaner und Afrikanerinnen nennen, sowie Sor Juana Inés de la Cruz, die mexikanische Ordensfrau, Literatin und Theologin, stellvertretend für viele Frauen, die gesellschaftliche, kulturelle und kirchlich-institutionelle Grenzen überschritten haben – in die Geschichte eingeschrieben, auch wenn sie nicht Geschichte gemacht haben. Sie gilt es heute „einzusammeln“, wie Perlen in einer Geschichte der Tränen, die

doch die Hoffnung nicht haben sterben lassen, weil sie aus einer Kraft der Liebe gefügt sind, die die Spur eines „Anderen“ in der Geschichte ist, ohne den es nur möglich ist, die Eule in die Natur zu entlassen.

3. Europa weiter erzählen – von anderen her und mit anderen – in Zeiten globaler Herausforderungen

Wenn es darum geht, Europa heute weiter zu erzählen, ein Europa, das der Welt verpflichtet ist, dann ist dies nicht anders möglich, als auf die Erzählungen der anderen zu hören: Europa hat sich in die Geschichten anderer Kulturen, Völker und Religionen eingebrannt, das machen post- und dekoloniale Studien deutlich, das wird in neuen historischen und missionswissenschaftlichen Studien in aller Vielschichtigkeit herausgearbeitet, und das verarbeiten Literaten und Poetinnen auf ihre je eigene, kreative Weise. Auf diese Erzählungen der anderen von Europa zu hören, kann Europäern und Europäerinnen helfen, Europa weiter zu erzählen und mit ihnen zu neuen Sprachformen und Praktiken zu finden. Dazu gehört in der globalen Welt des 21. Jahrhunderts der offene und schonungslose Blick in die Geschichte der mit der Kolonialität verbundenen Gewalt, die „anderen“ zu „nicht-europäischen“ Völkern gemacht zu haben. „Die Kolonialität ist für die Moderne konstitutiv, ohne Kolonialität gibt es keine Moderne und kann es sie nicht geben“, so Walter Mignolo. Die „Rhetorik der Moderne (Erlösung, Neuheit, Fortschritt und Entwicklung) ging mit der Logik der Kolonialität Hand in Hand“ (Mignolo 2015: 374f.). Ein langer Weg liegt vor uns, um von dieser „Rückseite der Geschichte“ her Europa neu und weiter zu erzählen. Dazu gehört ein offener und nüchterner Blick auf die gegenwärtige Welt in Bewegung, auf ein Europa, das angesichts massiver Polarisierungen im Blick auf die politischen und kulturellen Weichenstellungen in dieser Welt in Bewegung gerät und selbst in einer Zerreißprobe steht: Die weltweiten Verflechtungen in Gegenwart und Vergangenheit treten immer mehr vor Augen, Ambivalenzen und Paradoxien, sicher auch viele Geschichten von Erfolg, aber mit ihnen sind die Geschichten von Leid und Gewalt unauflöslich verbunden. Die dekolonialen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Ansätze von Walter Mignolo, von Enrique Dussel oder von Santiago Castro-Gómez bleiben nicht bei der Dekonstruktion der europäischen Moderne stehen, sie öffnen sich auf befreiende Perspektiven, und genau dies ist ein Moment, das religiöse Ressourcen der Kulturen neu in das interdisziplinäre wissenschaftliche Arbeiten und in den säkularen Diskurs einspielt und den Theologien neue Bedeutung zukommen lässt. Der schonungslose Blick in

die Geschichte legt nicht nur Leid und Gewalt offen, sondern auch die oft zum Schweigen gebrachten und in den offiziellen politischen und kirchlichen Diskurs nicht eingegangenen Stimmen wie die eines Bartolomé de Las Casas. Seine Haltung in der Begegnung mit „anderen“, an erster Stelle darauf zu reflektieren, „si Indus esset“, ist auch Teil des „unvollendeten Projekts“ der Moderne und hat den kategorischen Imperativ Kants vorbereitet, das heißt: sich den Geschichten, kulturellen und religiösen Traditionen, den vielen Perspektiven der „anderen“ zu öffnen, sich vor allem aber vom Leid der vielen „anderen“ betreffen und anfragen zu lassen.

Das Projekt einer performativen Politischen Theologie für Europa, wie es an der Universität Eichstätt entwickelt wird (Kirschner 2018: v. a. 58-66), wird auch hier ansetzen müssen – Ich sage bewusst „auch“: Es gibt zum Glück viele Denkansätze heute, den „Kompass“ für Europa neu auszurichten. Das ist auf diesem Kongress in verschiedenen Facetten erörtert worden, und diese unterscheiden sich im Westen und Osten, im Norden und Süden Europas, sie decken Europa „im Plural“ im diachronischen und synchronen Sinn auf. Mein Anliegen war es, mit der „Welt in Bewegung“, den Verschiebungen und neuen Verflechtungen, zu denen es durch die Migrationsbewegungen seit Beginn des 21. Jahrhundert gekommen ist, die Stimmen des globalen Südens hinein zu holen in das Projekt, Europa neu – von anderen her und mit anderen – zu erzählen. Mit diesen vielen anderen Stimmen öffnet sich der Horizont der Moderne, der in das Projekt Europa eingeschrieben ist, auf neue Weise; gerade auch im Blick auf ein Europa, das aus den Flammen und Trümmern Nazi-Deutschlands und des 2. Weltkriegs erstanden ist. Die für Europa konstitutive Moderne und die von Europa konstituierte Moderne, das sind nicht nur Buchdruck und Humanismus, die Entdeckung von Subjektivität und Freiheit, Reformation, katholische Reformen (und deren antimodernistische Zurückweisung), Säkularität und Säkularisierung, Demokratie und Menschenrechte, sondern das sind auch die Geschichten von Kolonialismus und Kolonialität. „Die reformatorische Bewegung im Herzen Europas und die weltweite Ausbreitung der katholischen Kirche sind [...] gleichzeitige Erscheinungen“ (Meier 2021: 41), die „Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit“ und die „Conquista“ sog. „Neuer Welten“ haben beide „mit der Ausgrenzung der Anderen zu tun – in Europa mit der Ausgrenzung der anderen Konfession, in Amerika mit der Ausgrenzung der eroberten Völker“ (Eckholt 2021: 249). Darum wird ein Beitrag der Theologie – auch im Sinn des Projekts performativer Politischer Theologie – zu einem neuen Erzählen Europas aus dem interkulturellen Austausch mit den Theologien des Südens erwachsen, mit befreiungstheologisch, interkulturell und interreligiös ausgerichteten Theologien aus dem afrikanischen, asiatischen

und lateinamerikanischen Kontext, und ein solches Projekt kann auch gar nicht anders als „ökumenisch“ angelegt werden. Hier geht dann auf, was „europäischer Universalismus“ gewesen ist, was er aber auf andere Weise sein kann in „einem Netzwerk universaler Universalismen“, von dem Immanuel Wallerstein als Zukunftsvision einer Welt des „rendez-vous du donner et du recevoir“ (Léopold Sédar Senghor) spricht (Wallerstein 2010: 97).

Die jüngste Enzyklika „Fratelli tutti“ (2021, abgekürzt FT) von Papst Franziskus gibt für ein solches Projekt eines „universalen Universalismus“ zentrale Impulse, wenn der Papst seine Überlegungen unter das Leitmotiv einer nicht exklusiven, sondern Grenzen je neu überschreitenden „sozialen Freundschaft“ stellt. Der Papst wirft einen offenen und schonungslosen Blick auf die vielfältigen Brüche und Wunden der globalen Welt, er spricht von den notwendigen grenzüberschreitenden Netzen der Solidarität und einer wahrhaften Anerkennung der anderen, der Fremden. Das trifft auf die Welt wie auf ein der Welt verpflichtetes Europa zu. „Liebe, die über alle Grenzen hinausreicht“, so schreibt der Papst, „ist die Grundlage dessen, was wir in jeder Stadt und in jedem Land ‚soziale Freundschaft‘ nennen. Wenn dieser freundschaftliche Umgang in der Gesellschaft authentisch ist, ergibt er eine Bedingung der Möglichkeit von wirklicher universaler Offenheit [...]“ (FT 99). Das sind Grundlagen, ein der Welt verpflichtetes Europa weiter zu erzählen in globalen und gebrochenen Zeiten, mit offenem, betroffenem und liebendem Auge angesichts der Geschichten von Kolonialität und Macht. So wird dann das Erbe der Menschenrechtstradition der Moderne⁵ in die zerrissenen Welten des globalen Zeitalters übersetzt und in ein Gespräch mit den religiösen Ressourcen der vielen Kulturen gebracht.

Das sozialphilosophische Fundament der Enzyklika stellen Überlegungen des französischen Philosophen Paul Ricoeur dar, den der Papst an zwei Stellen der Enzyklika zitiert – im Zusammenhang seiner Überlegung, eine „offene Welt“ zu „denken“ und zu „schaffen“⁶, sowie Grundlagen

5 Papst Franziskus spricht in FT 103-104 vom Grundgedanken der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit [bzw. Geschwisterlichkeit]“.

6 In Kapitel 3 von „Fratelli tutti“ mit der Überschrift „Eine offene Welt denken und schaffen“ zitiert Papst Franziskus Paul Ricoeur in Fußnote 80 und verweist darauf, dass er sich „von den Gedanken Paul Ricoeurs“ anregen lasse, „welche er in seinem Aufsatz ‚*Le socius et le prochain*‘ ausführt (in: *Histoire et vérité: Le Seuil*. Paris 1967, 113-127).“

der „besten Politik“ zu legen⁷ – und über dessen Denken er die Tradition politischer Philosophie Europas in die globale Welt einspielt. Ich möchte an den Abschluss meiner Überlegungen ein Bild einblenden, das Paul Ricoeur an den Anfang seines Meisterwerkes zur „Mémoire“ – „Gedächtnis, Geschichte, Vergessen“ (2004; Ricoeur 1992: 107-116) – gestellt hat. Für mich ist Paul Ricoeur einer der größten europäischen Denker des 20. Jahrhunderts, der selbst als junger Philosoph in den Abgrund geschaut hat, als in den von Nazi-Deutschland verantworteten Vernichtungs- und Gefangenenlagern das humanistische Erbe in den Abgrund gestoßen wurde. Europa hat aus diesen Flammen heraus gefunden, und das ist ein Vermächtnis, das in der globalen „Welt in Bewegung“ neu zu erinnern ist. Ricoeur hat ein Denken entwickelt, das im Rückschritt in die kulturellen, religiösen und philosophischen Wurzeln Europas das freizulegen versucht, was in die Zukunft führt. Es gibt, so Ricoeur, „Pfeile der Vergangenheit“, die nicht abgeschossen wurden, die aber eine Hoffnung bergen, und die wie die Gebeine im Tal des Josaphat – hier erinnert Ricoeur an den Propheten Ezechiel (Ez 37,1-14) – neu zum Leben erweckt werden können (Ricoeur 1992: 115). Den religiösen Ressourcen der Kulturen misst Ricoeur eine zentrale Bedeutung zu. Als ein Denker des Westens nimmt er vor allem das Christentum in den Blick, aber die Grundstruktur seiner hermeneutisch und geschichtlich ansetzenden politischen Philosophie ist offen für den Blick nach Osten, nach Süden, für den Dialog mit den vielen Kulturen und Religionen, mit Judentum und Islam, mit den Hochreligionen Asiens oder den eingeborenen Religionen in den vielen Weltregionen. Es geht vor allem immer wieder neu darum, in den verschiedenen Über-Setzungsprozessen zu den „anderen“ mich neu zu finden, Schuld zu benennen, um Versöhnung zu ringen und gemeinsam mit den anderen und in höchster Anerkennung der anderen im Dienst eines „guten Lebens“ und eines „Zusammenlebens in gerechten Institutionen“ zu stehen.

7 In Kapitel 5 mit der Überschrift „Die beste Politik“ zitiert Papst Franziskus im Blick auf „Werte und Grenzen der liberalen Sichtweisen“ (164) direkt aus der 1955 veröffentlichten Schrift „Histoire et vérité“ von Paul Ricoeur (nach einer Edition aus dem Jahr 1967, 122).



Klosterbibliothek Wiblingen, Statuen vor den Doppelsäulen (1745): Geschichtswissenschaften; von Dominikus Hermenegild Herberger (1694–1760); Foto von Hermetiker, über wikipedia commons: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8d/Klosterbibliothek_Wiblingen_08.jpg

Das an den Anfang von „Gedächtnis, Geschichte, Vergessen“ gestellte Foto aus der barocken Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters Wiblingen in der Nähe von Ulm trägt eine handschriftliche Unterschrift von Paul Ricoeur: „Entre la Déchirure par le Temps ailé et l’Écriture de l’histoire et son stylet“ – „Zwischen dem ZERREISSEN durch die geflügelte Zeit und dem SCHREIBEN der Geschichte und ihrem Griffel“. Ricoeur interpretiert diese Figur: „Es handelt sich um die Doppelgestalt der Geschichte. Vorne der geflügelte Gott Chronos. Ein alter Mann, die Stirn von einem golde-

nen Reif gekrönt; seine Linke hält ein großes Buch umklammert, aus dem die Rechte eine Seite herauszureißen versucht. Dahinter und darüber die Geschichte selbst. Mit strengem und forschendem Blick; ein Fuß stößt ein Füllhorn um, aus dem sich ein Gold- und Silberregen ergießt, ein Symbol der Unbeständigkeit; ihre Linke stoppt die Handbewegung des Gottes, während sie in der Rechten die Instrumente der Geschichte zur Schau stellt: Buch, Tintenfaß und Griffel“ (Ricœur 2004: o. S.). Was Europa sein kann, ereignet sich in dem Raum zwischen den beiden Gestalten, die beide zusammen das bilden, was Geschichte ist. In diesem „Zwischen“ ist Raum für die Imagination, die die Bewegung des Griffels und damit die Geschichtsschreibung anstößt. Europa zu imaginieren braucht diese „Zwischenräume“, es ist ein offener Prozess, getragen von der Kraft und nicht nur Last der Hoffnung auf die Fähigkeit des Menschen. Und die Kraft schlägt sich nieder in der Bewegung des „Griffels“, im Schreiben der Geschichte – bzw. darin, Europa neu – von anderen her und mit anderen – in einer globalen Welt zu erzählen.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg. Hamburg 1999.
- Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón: Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico, in: dies. (Hg.): El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá 2007, 9-23.
- De Las Casas, Bartolomé: Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder Hg. v. Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1966 (Nachdruck 1990).
- De Las Casas, Bartolomé: Obras completas 9: Apología. Hg. v. Angel Losada. Madrid 1988.
- De Las Casas, Bartolomé: Die Adventspredigt von Antonio de Montesinos (1511), in: Gott in Lateinamerika: Texte aus fünf Jahrhunderten: Ein Lesebuch zur Geschichte: Ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado. Düsseldorf 1991, 146-150.
- De Las Casas, Bartolomé: Historische und ethnographische Schriften (= Werkauswahl, Band 2). Hg. v. Mariano Delgado. Paderborn usw. 1995.
- De Las Casas, Bartolomé: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften (= Werkauswahl, Band 3/1). Hg. v. Mariano Delgado, Paderborn usw. 1996.

- Castro-Gómez, Santiago: La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá 2005, zitiert nach: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf> (letzter Zugriff: 11.8.2021).
- Delgado, Mariano: Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik: Der Januskopf Europas gegenüber der außereuropäischen Welt, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, 153-170.
- Delgado, Mariano: „... wie wenn wir Indianer wären“: Universalismus und Option für die Armen in der Tradition der Schule von Salamanca, in: Marianne Heimbach-Steins, Matthias Möhring-Hesse, Sebastian Kistler, Walter Lesch (Hg.): Globales Gemeinwohl: Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen. Paderborn 2020, 43-59.
- Eckholt, Margit: Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel, in: Johannes Meier (Hg.): Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel: Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive. Wiesbaden 2021, 243-254.
- Eckholt, Margit: *Fratelli tutti* – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft, in: Ursula Nothelle-Wildfeuer, Lukas Schmitt (Hg.): Unter Geschwistern? Die Sozialzyklika *Fratelli tutti*: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen. Freiburg usw. 2021a, 17-33.
- Eckholt, Margit: Gottesrede zwischen Corona und Aurora: Reflexionen zu einem neuen „apokalyptischen Denken“ aus dem lateinamerikanischen Kontext von Kirche und Theologie, in: Joachim Werz (Hg.): Gottesrede in Epidemien: Theologie und Kirche in der Krise. Münster 2021b, 278-305.
- Franziskus (Papst): Enzyklika „Fratelli tutti“: Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2020.
- Essen, Georg: „Unsere Sicht der Dinge hat wenig erzählerischen Schwung“: Ein geschichtstheologischer Versuch über die Herausbildung einer europäischen Identität, in: Georg Essen, Christian Frevel (Hg.): Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie. Freiburg usw. 2018, 133-167.
- Ette, Ottmar: Viellogische Philologie: Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur. Berlin 2013.
- Garbe, Sebastian: Das Projekt Modernität/Kolonialität – Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht, in: Pablo Quintero, Sebastian Garbe (Hg.): Kolonialität der Macht: De-koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster 2013, 21-52.
- Gutiérrez, Gustavo: Gott oder das Gold: Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas. Freiburg usw. 1990.
- Kandé, Sylvie: Die unendliche Suche nach dem anderen Ufer. Berlin 2021.
- Kirschner, Martin: Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus, in: Martin Kirschner, Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Die gegenwärtige Krise Europas: Theologische Antwortversuche. Freiburg usw. 2018, 29-66.

- Meier, Johannes: Ein transkontinentaler Blick auf die Zeit der Reformation: Einführung in die Thematik, in: Johannes Meier (Hg.): Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel: Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive. Wiesbaden 2021, 1-6.
- Mignolo, Walter D.: Kolonialität: Die dunkle Seite der Moderne (2009), in: Isabel Exner, Gudrun Rath (Hg.): Lateinamerikanische Kulturtheorien: Grundlagentexte. Konstanz 2015, 367-386.
- Mires, Fernando: Im Namen des Kreuzes: Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussionen. Fribourg 1989.
- Münkler, Herfried: Die politische Idee Europa, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, 9-26.
- Osterhammel, Jürgen: Alte und neue Zugänge zur Weltgeschichte, in: Jürgen Osterhammel (Hg.): Weltgeschichte: Basistexte. Stuttgart 2008, 9-32.
- Osterhammel, Jürgen: Globalgeschichte, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Geschichte: Ein Grundkurs. Reinbek ³2007, 592-610.
- Quijano, Anibal: Colonialidad del poder y clasificación social, in: CLACSO (Hg.): Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires 2014, 285-327, 285, zitiert nach: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> (letzter Zugriff: 11.08.2021)
- Quijano, Anibal: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika: Aus dem Spanischen von Alke Jenss und Stefan Pimmer: Mit einer Einleitung von Jens Kastner und Tom Waibel. Wien usw. 2016.
- Quinero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): Kolonialität der Macht. De-koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster 2013.
- Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht: Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung. Freiburg usw. 2004.
- Reinhard, Wolfgang: Der „Andere“ als Teil der europäischen Identität: Vom „Barbaren“ zum „edlen Wilden“, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, 132-152.
- Rey Rosa, Rodrigo: La orilla Africana, in: ders.: Tres novellas exóticas. Mexiko 2016, 111–212.
- Ricœur, Paul: Welches neue Ethos für Europa? in: Peter Koslowski (Hg.): Europa imaginieren: Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe. Berlin usw. 1992, 107-116.
- Ricœur, Paul: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen: Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. München 2004.
- Silber, Stefan: Dialog, Synodalität und Macht: Postkoloniale Beiträge zu einer Umkehr der Missionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaften 104 (2020), 220-226.

- Silber, Stefan: *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales*. Cochabamba 2018.
- Tamayo, Juan José: *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. Madrid 2017.
- Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen: Aus dem Französischen von Wilfried Böhringer*, Frankfurt am Main 1985.
- Wallerstein, Immanuel: *Die Barbarei der anderen: Europäischer Universalismus*. Berlin 2010.

Europa erzählen und weitererzählen

Aleida Assmann

Abstract

The EU has a museum presenting its history, but it does not have a shared narrative. But 'narrating Europe' from many different perspectives can be an effective practice for becoming Europeans. While the EU does not have a common narrative like individual nations, the member states have drawn lessons from their catastrophic history of violence and are now bound together by 4 foundational principles that define their shared values, identity and orientation for the future. Since 2016 global change is accelerating, which means that further efforts for peace-keeping, the addressing of social injustices and ecological repair have acquired a new urgency. After the Russian invasion into the Ukraine in February 2022, the EU plays an even greater role in a devastating war polarizing autocratic and democratic nations.

Key-Words

Europe, Remembrance culture, Colonialism, Climate crisis

Für Europa gibt es viele Visionen, aber kein akzeptiertes Narrativ. Das hat auch der lange Vorlauf für das ‚Haus der Geschichte Europas‘ in Brüssel gezeigt. Mitte der 1990er entstand im Europäischen Parlament der Plan zu einem solchen Haus, doch das Projekt erwies sich als schwieriger als erwartet. Nach zehn intensiven Jahren des Brainstormings wurde das erste Team wieder aufgelöst, weil man feststellen musste, dass es kein einheitliches Masternarrativ für Europa geben kann. Ein zweites Team war erfolgreicher; man einigte sich auf einen anderen Zugang und konzentrierte sich auf europäische Entwicklungen, Bewegungen und den Einigungsprozess seit dem 19. und 20. Jahrhundert. Das Museum präsentiert Europäische Geschichte deshalb als einen transnationalen Prozess und betont dabei die Pluralität der Erfindungen, Erfahrungen und Perspektiven. Die Ausstellung beeindruckt die Besucher durch viele Bilder und Objekte ohne schriftliche Erklärung; dafür hat man auf dem Rundgang ein tablet mit Erläuterungen in 24 Sprachen in der Hand.

Für Europa gibt es kein einheitliches Narrativ, aber viele Erzählungen. Meine These ist, dass wir uns Europa aneignen, indem wir es erzählen, jeder und jede aus einer anderen Perspektive. Über die Geschichten, die wir uns über Europa erzählen und austauschen, werden wir zu Europäern. Dazu müssen wir allerdings auch etwas über seine Geschichte wissen und

seinen Wandel kritisch beobachten und begleiten. Ich möchte Ihnen heute von *meinem* Europa erzählen, genauer: von meinen *drei Europas*.

1. *Meine drei Europas*

Man wird älter, kommt in die Jahre und eh man sich's versieht wird man zum Zeitzeugen. Ich habe inzwischen in drei Europas gelebt, die sich stark voneinander unterscheiden. Das erste Europa, in das ich hineingewachsen bin, ist wie ich selbst nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden. Es dauerte von 1945-1989. In diesem Europa war viel vom ‚Christlichen Abendland‘ die Rede. Viel später wurde mir klar, dass diese Formel in Deutschland Phantasien imperialer Größe bediente und eine historische Kontinuität mit mittelalterlichen Kaisern beschwor, die die NS-Zeit zum Verschwinden brachte. Aber auch zu den eigentlichen Architekten dieses Europa, den Veteranen des Ersten Weltkriegs, hatte ich keinen Bezug und hielt Robert Schuman(n) für einen Komponisten.

Die Musik spielte für mich woanders: alles Wichtige passierte in den USA oder in England: die Bürgerrechts- und jugendlichen Protestbewegungen, Filme, Popmusik und die Beatles. Europa war ein Teil des Westens und Amerika verdanke ich meine geistige und kulturelle Initiation. Der Osten dagegen war zugesperrt, denn es herrschte der Kalte Krieg. Dieses erste Europa der *Polarisierung* wurde mithilfe der gegensätzlichen Ideologien des Kapitalismus und Kommunismus stabilisiert. Es gab aber auch Parallelen über beide Lager hinweg: Auf beiden Seiten erhoffte man sich alles von der Zukunft und vertrat einen technischen Fortschrittsoptimismus, der auf Raumfahrt setzte und zur Mondlandung führte. Die Vergangenheit war hüben und drüben vergessen, sie lag auf der anderen Seite des Mondes.

Das zweite Europa schloss sich von 1989 bis 2015 an. Ich nenne es das Europa der *Pluralisierung*. Mit dem Fall der Mauer und der Erosion des Staatssozialismus erschöpfte sich die Integrationskraft der Polarisierung. Die EU wurde für mich in dem Maße interessanter, wie der Osten Europas näher rückte. Heute spricht man im Westen schuldbewusst von ‚Osterweiterung‘; für mich war das Ende des Kalten Krieges und was darauf folgte eine beispiellose Horizonsweiterung. Zwischen den Polen tat sich ein neuer Raum auf. Ich konnte plötzlich gefürchtete Grenzen überschreiten, Menschen begegnen und so viel Neues dazulernen.

Zwischen ‚dem‘ Westen und ‚dem‘ Osten ist Europa 1989 also noch einmal neu entstanden als ein plurales Gebilde mit unterschiedlichen politischen Perspektiven, historischen Erfahrungen und Traumata. Es wurde

in dem Maße vielstimmig, wie es sich aus dem Klammergriff des Westens wie des Ostens löste. So entstand ein Europa, das sich zwischen den Weltmächten behauptete und neue Akzente setzte. Es setzte dabei seinen westlichen Kurs der Friedenssicherung, der Demokratisierung und des wirtschaftlichen Wohlstands fort, ergänzte ihn aber um Rückbezüge auf vergessene und verdrängte Geschichte, sowie um ein wachsendes Bewusstsein der gefährdeten Umwelt.

Das dritte Europa begann für mich 2015 und dauert an. Es begann mit dem Sommer der Migration 2015, die viel längere Ursachen hat, aber erst mit den ikonischen Bildern schlagartig ins allgemeine Bewusstsein drang und einen tiefen Einschnitt erzeugte. In dieser Phase der *Spaltung* nahm die integrierende Kraft der EU rapide ab. Das plurale Europa wurde überall auf eine harte Probe gestellt durch nationalistischen Gegenwind und aggressiv fremdenfeindliche Töne. Ideologische Gräben taten sich auf und Spaltungen wurden manifest, nun nicht mehr *zwischen* den politischen Systemen, sondern *innerhalb* der Gesellschaften und Nationen. Das Feindbild des ersten polaren Europas war jeweils der Osten bzw. der Westen, das Feindbild des zweiten pluralen Europas waren Hitler und Stalin, und das neue Feindbild im dritten polemisch gespaltenen Europa ist nun der Flüchtling und Fremde geworden, der die Homogenität der Gesellschaft stört und die Einheit der Nation gefährdet.

2. Vier Lehren aus der Geschichte

Über lange Zeit schien der Verbund der EU so stabil und dauerhaft zu sein wie das Symbol des Sternenkreises auf der blauen Fahne. Das war einmal. Nach dem Erstarken nationalistischer Bewegungen ist die Erfolgsgeschichte der EU beendet. Umso dringlicher stellt sich die Frage nach der leeren Mitte dieses Kreises: was hält die Sterne Europas eigentlich noch zusammen?

Europa ist ein uferloses Thema, aber im Blitzlicht des aktuellen Schreckens kristallisierte sich für mich immer klarer das ‚Projekt‘ der EU heraus. In den 1990er Jahren lautete die Formel für die EU ‚Einheit in der Vielfalt‘. Sie wurde bald monoton, weil sie noch nicht unter Spannung stand. Heute dagegen gewinnt sie für mich heute wieder an Bedeutung, denn ich verstehe sie inzwischen als Ausdruck der historischen Besonderheit und wohl auch Einzigartigkeit der EU. Was die EU von anderen Großregionen wie die USA oder Kanada unterscheidet, ist ihre unhintergebar plurale Verfasstheit als Zusammenschluss *autonom*er Nationen mit unterschiedlichen Sprachen und Überlieferungen, Geschichten und Landschaften. Au-

tonom bedeutet aber nicht *souverän*, denn die politische Handlungsmacht ist hier ja vergemeinschaftet. Autonom bezieht sich auf die freie kulturelle Entfaltung und Selbstdefinition der Staaten, die sich auf gemeinsame politische und rechtliche Prinzipien geeinigt haben.

Ich schlage vor, das nicht vorhandene europäische Narrativ durch vier verbindlichen ‚Lehren aus der Geschichte‘ zu ersetzen, die die Mitgliedstaaten nach 1945 gemeinsam aus ihrer Gewaltgeschichte gezogen haben und als allgemein geltende Prinzipien anerkennen. Sie schaffen *Einheit* in Gestalt verbindender und verbindlicher demokratischer Grundsätze und Werte innerhalb der kulturellen *Vielfalt* der Nationen, die sich auf keinen gemeinsamen Nenner bringen lässt. Ich habe diese vier Lehren unter dem Stichwort ‚der europäische Traum‘ zusammengefasst, dabei sind sie sehr übersichtlich, handfest und pragmatisch. Es sind zudem Lehren, die die EU in ihrer gegenwärtigen Identitäts-Krise dringend braucht.

Erstens: das Friedensprojekt: Das Friedensprojekt, das sich Robert Schuman und Jean Monnet nach 1945 ausgedacht haben, war im wahrsten Sinne des Wortes utopisch: Sie verwandelten ‚Schwerter‘, nämlich Kohle und Stahl als die wichtigsten Rohstoffe der Kriegsindustrie, in ‚Pflugscharen‘, indem sie sie zur Grundlage einer transnationalen Wirtschaftsgemeinschaft machten. So wurden aus Todfeinden dauerhaft friedlich kooperierende Nachbarn. *Zweitens: das Freiheitsprojekt:* aus ehemaligen Diktaturen wurden Demokratien. Die Wiederherstellung des deutschen Rechtsstaats durch die Nürnberger Prozesse war dabei ebenso wichtig wie die finanzielle Starthilfe durch den Marshallplan.

3. Europa nach 1945 – der Aufbau eines neuen Rechtsraums

Eine weitere *Lehre* ist die *Aktualisierung der Menschenrechte* am 10. Dezember 1948, die wir ebenfalls einem großen Franzosen verdanken, nämlich dem Juristen, Diplomaten und Erzieher René Cassin.¹ Dafür erhielt er 1968 den Friedensnobelpreis, was damals niemanden meiner Generation interessierte. Das große Thema der 68er war der bewaffnete Befreiungskampf aller Unterdrückten dieser Welt, aber nicht die Menschenrechte.

1 In ihrer Biographie René Cassin et les Droits de L’Homme: Le Projet d’une Génération. Paris 2011 stellen Antoine Prost und Jay Winter einen engen Zusammenhang zwischen dem Veteranen des Ersten Weltkriegs und dem Menschenrechtsprojekt her.

Während heute der Name Carl Schmitt in aller Munde ist, der als Staatsrechtler Hitler den Weg bereitet, der Weimarer Republik das Grab geschaufelt hat und mit der Formel von Freund und Feind weiterhin Furore macht, ist der Name René Cassin vergessen. Wenn ich von Europa erzähle, gehört er zu drei jüdischen Europäern, die den Rechtsraum aufgebaut haben, in dem wir heute leben. Alle drei haben sie den Gewaltausbruch des Ersten Weltkriegs und die Judenvernichtung im Zweiten Weltkrieg miterlebt und dabei große Teile ihrer Familien verloren. Alle drei haben sich als Juristen für eine neue Rechtsordnung eingesetzt, die der Souveränität des Nationalstaats Grenzen setzt durch ein neues Völkerrecht und die Erklärung der Menschenrechte.

Cassin ging es dabei um nichts mehr und nichts weniger als um die verbindliche Grundlage eines ‚humanen Regierens‘. Er hat nicht nur die Menschenrechte für die EU neu formuliert und es bei schönen Worten belassen, sondern sich auch für einen Durchsetzungsmechanismus eingesetzt. Ihm verdanken wir, dass es einen europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gibt, vor dem sich Politiker verantworten müssen.

Hersch Lauterpacht und Rafael Lemkin stammen beide aus Lemberg (heute Lviv) und haben es sich zu ihrer Lebensaufgabe gemacht, die erlebten Verbrechen des Ersten und Zweiten Weltkriegs mithilfe eines neuen internationalen Völkerrechts zu ahnden. Hersch Lauterpacht entwickelte den Begriff ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘, eine Formel, die in die Nürnberger Prozessen einging und Rafael Lemkin prägte den Begriff ‚Genozid‘, bzw. ‚Völkermord‘, der von der UNO mit der „Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes“ vom 9. Dezember 1948 angenommen wurde.

4. Europa nach 1989 - eine selbstkritische Erinnerungskultur

Mein Fokus auf ‚Europa am Scheidewege‘ sind diese Errungenschaften von Frieden und Demokratie, aber auch der rechtliche und erinnerungskulturelle Umgang mit der Gewaltgeschichte in Europa. Deshalb möchte ich hier noch einmal auf die dritte Lehre aus der Geschichte zurückkommen und etwas ausführlicher auf die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer selbstkritischen europäischen Erinnerungskultur eingehen. Diese entwickelte sich in Deutschland in den 1980er Jahren und kam aber auch in anderen europäischen Mitgliedstaaten nach Ende des Kalten Krieges zum Zuge. Nach vier Jahrzehnten Vergangenheitsvergessenheit kehrte nämlich die Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück, denn der Horizont erweiterte sich mit der Osterweiterung nicht nur im Raum, son-

dern auch in der Zeit. Osteuropäische Archive waren plötzlich zugänglich und eine neue historische Forschung kam in Gang. Die Überlebenden des Holocaust fanden endlich Gehör. Im Januar 2000 entstand, von Schweden ausgehend und von USA und Israel gestützt, eine neue transnationale Geschichtspolitik. Im vereinten Deutschland gab es neue Denkmäler, Museen und den Umbau von Gedenkstätten.

Im politischen Raum können wir zwei sehr unterschiedliche Erinnerungspraktiken beobachten, eine monologische und eine dialogische. Die erste ist bekannt und wohlvertraut: Personen wie Staaten erinnern sich an das, was ihren Stolz bestätigt und ihre Größe unter Beweis stellt. Das nationale Gedächtnis ist der Sockel, auf dem ein positives Selbstbild errichtet wird, das anerkannt und bewundert sein will. Ereignisse, die dieses Bild gefährden, werden deshalb lieber schamvoll verschwiegen oder verdrängt. Auch in unseren persönlichen Erinnerungen und Erzählungen spielen wir lieber die Rolle eines Helden als die eines Verlierers, Verräters oder gar Verbrechers. Der Stolz übernimmt dann die Regie über die Erinnerung und arbeitet wie ein Zensor, der beschämende Episoden aus dem Gedächtnis streicht. Nietzsche hat dieses Grundgesetz des Verdrängens bereits hell-sichtig formuliert:

Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis.
Das kann ich nicht getan haben,
sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich.
Endlich – gibt das Gedächtnis nach (Nietzsche 1988: 86).

Der amerikanische Historiker Peter Novick hat dasselbe Prinzip mit anderen Worten beschrieben:

Das kollektive Gedächtnis vereinfacht, es sieht alles aus einer einzigen, emotional besetzten Perspektive. Es kann keine Ambivalenzen aushalten und reduziert Ereignisse zu Archetypen (Novick 1999: 4, Übersetzung A. A.).

Die dialogische Erinnerungskultur feiert nicht nur die eigenen Sieger und betrauert die eigenen Opfer, sondern bezieht auch die Opfer der eigenen Verbrechen in die Erinnerung mit ein. Die Opfer einer asymmetrischen Gewaltgeschichte anzuerkennen heißt, sie mit ihrer Erinnerung nicht allein zu lassen.

Für dieses Prinzip des dialogischen Erinnerns möchte ich hier zwei Stimmen nennen. Die erste ist die der niederländischen Historikers Johan Huizinga. Er hat Geschichte einmal definiert als „die geistige Form, in der eine Gesellschaft sich Rechenschaft von ihrer Vergangenheit ablegt (Huizinga 1963: 9)“. Sich Rechenschaft abzulegen bedeutet, nicht selbst-

herrlich über eine für andere traumatische Vergangenheit zu entscheiden, sondern mit ihnen in eine Beziehungsgeschichte eintreten. Eine ähnliche Formulierung habe ich bei dem polnischen Philosophen Leszek Kofakowski gefunden: „Wir lernen aus der Geschichte, um die Gesichter um uns herum zu erkennen, die am meisten unter ihr gelitten haben (zit. nach Flieger 2019)“.

Es geht hier um die Auseinandersetzung mit Gewalt-Episoden der eigenen Geschichte, die nach 1945 zunächst zurückgestellt, aber nicht einfach gelöscht und vergessen, sondern Jahrzehnte später noch einmal zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht werden. Schuld ist zwar ein Begriff, der nicht übertragbar ist, weil er an persönliches Handeln und damit an Individuen geknüpft ist. Verantwortung für historische Verbrechen kann und muss jedoch auch längerfristig von Institutionen, Nachfolgestaaten und Gesellschaften übernommen werden.

Mit der neuen Geschichtsschreibung komplizierte sich das Geschichtsbild Europas. Es kam zu mehreren Erinnerungsschüben, die den Holocaust ins allgemeine Bewusstsein rückten und dabei fest etablierte positive nationale Selbstbilder ins Wanken brachten. Hier einige Beispiele. Aufgrund neuer Dokumente über Vichy und die Geschichte des Antisemitismus in Ostdeutschland waren Frankreich und die DDR plötzlich nicht mehr ausschließlich Widerstandskämpfer, nach der Affäre um den Waldheim und den Diskussionen um Jedwabne waren Österreich und Polen nicht mehr ausschließlich Opfer und selbst die neutrale Schweiz mussten sich mit den Banken und der Grenze als neuen ‚nationalen Erinnerungsorten‘ auseinandersetzen.

Nach zwei weiteren Jahrzehnten müssen wir allerdings feststellen, dass mit dem Erstarken des Nationalismus in einigen Osteuropäischen Staaten diese Entwicklung schon wieder rückläufig ist. In Polen zum Beispiel verordnet die PIS-Regierung inzwischen ein Geschichtsbild, das die Polen ausschließlich in der Rolle von Opfern des Nationalsozialismus und des Kommunismus festschreibt und gesetzlich verbietet, die jüdischen Opfer polnischer Aggression zu thematisieren. Das europäische Prinzip einer dialogischen Erinnerungskultur ist alles andere als ein Selbstläufer. Wo diese Standards gebrochen werden, müssen sie weiter erstritten und erkämpft werden.

5. Die Welt im Wandel

Ich habe in meinem Leben schon ziemlich viel Wandel erlebt, aber der, den wir gerade erleben, hat eine andere Qualität. Ich erinnere hier nur an

3 Ereignisse des Jahres 2016, die unsere Welt tiefgreifend veränderten. Im Juni kam zunächst das Brexit-Referendum. Mit dem Austritt Großbritanniens endete die Erfolgsgeschichte der EU. Der Brexit wurde zum Symbol für die Rückkehr der Nationalstaaten als Kollektivegoisten, die nicht mehr miteinander kooperieren, sondern gegeneinander wetteifern.

Im November desselben Jahres ging – was niemand so erwartet hatte – Donald Trump aus der US-Wahl als Sieger hervor. Damit begann ein stark personalisierter Politikstil, bei dem die sozialen Medien in den Vordergrund traten und Twitter zum wichtigsten Mittel der Diplomatie wurde. In Zeiten der allgemeinen Desorientierung sollte diese persönliche Bindung an den Präsidenten Sicherheit und Orientierung verleihen, was gleichzeitig auch systematische Desinformation und die globale Verbreitung von fake news förderte. Auch das Referendum des Brexit beruhte auf einer einseitigen Informationspolitik.

Zwischen diesen Ereignissen im Juni und November wurde im August 2016 das Zeitalter des Anthropozäns ausgerufen, ein tiefer und irreversibler Einschnitt in der Menschheitsgeschichte. Der mit Brexit und Trump bezeichnete Wandel in Gesellschaft und Politik fand damit im Kontext eines noch viel größeren Wandels statt, in dem die Menschheit als ganze betroffen und gefragt ist. Von Carl Schmitt, dem Staatsrechtler in Nazi-Deutschland, stammt der Satz: „wer Menschheit sagt, will betrügen (Schmitt 1991: 55)“. Dieses Wort hielt er für eine sentimentale Floskel, um eigennützige Zwecke zu kaschieren. Inzwischen ist die Menschheit zu einer Überlebens-Notgemeinschaft geworden, von der nun abhängt, ob es für gefährdete Arten und nachwachsende Generationen weiterhin eine Zukunft auf diesem Planeten geben wird.

Wandel ist heute nicht mehr das ist, was er einmal war. Lange Zeit waren Menschen stolz darauf, die Welt zu verwandeln. ‚Die Verwandlung der Welt‘ – so heißt ja das berühmte Buch über die Geschichte der Globalisierung von Jürgen Osterhammel, die mit Entdeckungen, neuen Reiserouten und weltweiten Handelsketten begann. Ich selbst wuchs ich in einer Welt der Modernisierung auf, die unentwegt auf Fortschritt, Innovation und damit natürlich auf Wandel setzte. Vieles von diesem Wandel schlägt inzwischen aber negativ zu Buche. Unsere Lebens- und Wirtschaftsform, unser Konsum, unsere Produkte – allen voran das Plastik – waren weder nachhaltig noch umweltverträglich. Wir haben es heute mit einem von Menschen forcierten, aber in seinem Ergebnis so nicht beabsichtigten Wandel zu tun. Was einst als ‚heroisches Handeln‘ einzelner begann, ist kumulativ zu einem globalen und menschheitlichen Risiko angewachsen. Denn seitdem die Menschen im Zeitalter des Anthropozän angekommen sind, müssen sie selber darüber entscheiden, ob und wenn ja, wieviel Zukunft

es überhaupt noch geben wird. Unter den Rahmenbedingungen des beschleunigten Klimawandels und der engen Verflechtung von Mensch und Umwelt dürfen wir nämlich vor allem eines nicht: so weitermachen wie bisher. Das größte Risiko liegt heute im Unterlassen. Deshalb brauchen wir jetzt einen Wandel, der bei uns selbst anfängt.

6. Europa weitererzählen: die Perspektive der Jugend

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach Zukunftsperspektiven mit großer Dringlichkeit. Wie werden wir Europa weitererzählen? Eine erste Antwort könnte lauten: mit der Stimme der jungen Generation. 2018 ist in Europa die ‚Fridays for Future‘ Bewegung entstanden. Sie begann mit dem Plakat einer schwedischen Schülerin namens Greta Thunberg in Stockholm mit der Aufschrift: ‚Schulstreik fürs Klima‘. Dieser Bewegung haben sich weltweit Schülerinnen und Studierende angeschlossen, die sich für eine effektive und zügige Umsetzung der Pariser Klimaschutz-Maßnahmen einsetzen. Dieser Protest, der inzwischen von vielen Organisationen gestützt wird, findet global statt. Am ersten weltweit organisierten Klimastreik am 15. März 2019 haben fast 1,8 Mio. Menschen teilgenommen. Diese Jugend hat auch die zähen Verhandlungen in Glasgow wieder mit ihren starken Stimmen begleitet, wo nicht nur Europa, sondern die Welt als ganze wieder am Scheideweg stand. Doch das Fazit dieser gemeinsamen Anstrengung war enttäuschend. Greta Thunberg fasste es in 3 Worten zusammen: „Blah, blah, blah (Thunberg 2021)“.

Die Frage, wie wir Europa weitererzählen können, ist inzwischen kein exklusiv europäisches Thema mehr, sondern mit globalen Perspektiven verbunden. Die Harvard-Soziologin Michele Lamont schreibt gerade an einem Buch mit dem Titel *Zukunft gewinnen. Wie Hoffnung in einer unsicheren Welt entsteht*. In vielen Interviews hat sie dafür die Generation Z (wie Zukunft!) den USA befragt, die wie Greta Thunberg zwischen 1995 und 2005 geboren ist. Lamont hat nicht nur diese Jugend nach ihrem Lebensgefühl und ihren Werten befragt, sondern auch Aktivistinnen und Künstlerinnen, die sie als ‚Akteure des Wandels‘ bezeichnet. Diese setzten sich für eine nachhaltigere und gerechtere Welt ein und öffnen die Tür in Richtung auf einen neuen Gesellschaftsvertrag, der nicht mehr nur auf Leistung und Wettbewerb, sondern verstärkt auch auf Empathie und Gemeinsinn setzt. Die Soziologin betont, dass diese Ideen in den USA bei der nachwachsenden Generation inzwischen sehr viel besser ankommen als die alten Ideale des amerikanischen Leistungs- und Erfolgsdenkens des American Dream. Mehr noch, sie kann auch zeigen, dass diese Ideale

inzwischen in eine *soziale Bewegung* eingebracht werden. Diese Ideen, so Michèle Lamont,

kommen nicht aus dem nichts. Sie entstehen in der Popkultur, in Interessengruppen und münden in soziale Bewegungen. Viele an der öffentlichen Kultur Beteiligte machen es sich zu ihrer Aufgabe, diese Ideen bekannt zu machen und weiterzugeben, die jetzt in die soziale Bewegung einfließen. Ich bin überzeugt, dass wir hier gerade einen wichtigen Wandel erleben.

7. *Reparieren – ein alter Begriff mit einer neuen Perspektive*

Ich habe in meinem Vortrag die Perspektive Europas absichtlich überschritten, denn um Europa weiterzuerzählen, bedarf es einer stetigen Erweiterung des Blicks. Das bedeutet auch, dass Europa mit seiner vergessenen Vergangenheit vor dem 2. Weltkrieg Kontakt aufnimmt. Es schließt das positive Erbe von Aufklärung, Demokratiebewegung und Menschenrechtskämpfen, die man beerben und mitnehmen möchte, ebenso ein wie die negative Vergangenheit einer Sklaverei- und Kolonialgeschichte, die man bewusst abschließen und von der man sich distanzieren möchte. Für das Weitererzählen bietet sich dabei ein besonderer Begriff an, nämlich der des *Reparierens*. Er kommt nicht aus dem Arsenal europäischer sondern afrikanischer Begriffe, und er steht nicht für Wandel im Sinne von Revolution oder Innovation, sondern für eine engagierte und nachhaltige Praxis heilender Veränderung.

Ein Wandel, der aktuell nicht nur Europa tief erschüttert, ist die Rückkehr der Kolonialgeschichte aus der Sicht derer, die unter ihr zu leiden hatten. Dafür sind bestimmte Denkmäler die markantesten Signale des Wandels geworden, die in den letzten Monaten emblematische Bedeutung erlangt haben. Der Mord an George Floyd hat einen Kulturkampf ausgelöst, der von den USA nach Europa übersprungen ist und der transnationalen Bewegung ‚Black Lives Matter‘ großen Auftrieb gegeben hat. Nach langer Zeit des Übersehens und des Desinteresses hat sich die Diskussion um bestimmte Symbole und Denkmäler plötzlich so erhitzt, dass sie als unerträglich wahrgenommen werden und aus dem öffentlichen Raum verbannt werden müssen. Von diesem Denkmalssturm des letzten Jahres haben wir alle eine klare Anschauung und viele Bilder im Kopf.

Was hier gerade auf dem Spiel steht, hat die Dichterin Amanda Gorman für die USA in einem Gedicht mit bestechender Klarheit ausgesprochen, das sie zur Inaugurationszeremonie von Joe Biden beigetragen hat. Ich zitiere daraus 2 Verse:

"Being American is more than a pride we inherit,
it's the past we step into and how we repair it."²

8. *Die Rückkehr der Kolonialgeschichte*

Kann man die Vergangenheit reparieren? Ich glaube, dass dieser Impuls auch auf Europa und Deutschland übertragbar ist. Sicherlich kann man die Vergangenheit nicht verändern, aber man kann sie so erzählen, dass die Opfer in ihr überhaupt Erwähnung finden und einen würdigen Platz erhalten. Auch in Deutschland wird die Änderung von Denkmälern und Straßennamen intensiv diskutiert und hat mit der Eröffnung des Humboldtforums in Berlin eine neue Dringlichkeit gewonnen. Der Bundespräsident hat bei seiner Eröffnung des Forums am Oktober sehr klare Worte für die Aufgabe gefunden, die sich die Nation mit dieser Institution gestellt hat: Dies ist, so betonte Frank-Walter Steinmeier,

kein Ort der Selbstvergewisserung, sondern der Selbstbefragung. Und zwar in einem ganz produktiven Sinne: Ein Ort, der uns keine Ruhe lässt, ein solcher Ort kann tatsächlich ein demokratischer Ort werden (Steinmeier 2021: 2).

Er machte deutlich, dass das kein Schlussstein ist, sondern erst der Anfang einer globalen Veränderung, denn

die Weltkulturen sind angekommen, aber das gleich in einem doppelten Sinne: hier drinnen im Humboldt Forum und da draußen, vor den monumentalen Fassaden (ebd.: 4).

In den letzten beiden Jahrzehnten sind hier vermehrt syrische und afrikanische Migrant*innen angekommen. Ich zitiere noch einmal aus Steinmeiers Rede im Humboldtforum:

Menschen aus allen Teilen der Welt leben heute in Deutschland, sind vielfach Deutsche geworden. Sie gehören zu dem, was heute ‚deutsch‘ bedeutet. Sie sind Teil unserer nationalen Identität, Teil einer aktiven Bürgerschaft, die in Debatten eingreift. Sie sind nicht Menschen

2 Gorman, Amanda: *The hill we climb: An inaugural poem for the country*. New York 2021 (Übersetzung A. A.: „Amerikanisch zu sein ist mehr als ein Stolz, den wir erben es ist die Vergangenheit, in die wir einsteigen - und was wir tun mit den Scherben.“).

mit Migrationshintergrund – wir sind ein Land mit Migrationshintergrund (ebd.).

Je mehr Menschen von anderen Kontinenten in einer Stadt leben, desto vielfältiger wird der Blick. Der hängt nämlich wesentlich davon ab, was man erlebt und welche Demütigungen man in seinem Leben erfahren hat. Dazu ein Beispiel aus der Stadt Konstanz. Dort wurde kürzlich über Nacht ein Buchstabe von einer Hauswand entwendet. Das M, das jetzt fehlt, ist inzwischen an einem sicheren Ort versteckt. Die betroffene Apotheke hat bei dieser Aktion ihren Namen verändert. Sie ist zur ‚Ohren -Apotheke‘ geworden. Das ist niemandem entgangen, der hier vorbeikommt. Jeder schaut anders auf dieses Bild. Als ich die Besitzerin der Apotheke nach Ihrer Meinung fragte, sprach sie von Sachbeschädigung und Diebstahl. Das sei obendrein auch ein Verstoß gegen das Denkmalsgesetz, denn der Schriftzug stamme aus dem 18. Jahrhundert. Das kann man ja verstehen. Sie erlebt den globalen Wandel als einen direkten Schock und fühlt sich persönlich angegriffen.

Vielleicht gelingt es ihr irgendwann zu verstehen, dass das, was hier geschehen ist, nicht nur eine Ordnungswidrigkeit ist, sondern auch ein lokaler Denkanstoß im Rahmen eines globalen Wandels. Für mich ist der zerstörte Schriftzug so etwas wie eine öffentliche Lektion, vielleicht sogar eine Geschichtsstunde. Inzwischen hat das Wort ‚Mohrenapotheke‘, das es überall in Deutschland gibt, einen eigenen Wikipedia Eintrag bekommen. Man kann sich also ganz einfach über die Geschichte dieses Namens informieren und dabei mehr über die lange europäische Kolonialgeschichte erfahren. Wir Eingesessenen haben aber gerade die große Chance, etwas über unsere Geschichte dazuzulernen, indem wir mit den Augen derer auf sie blicken, die nicht hier geboren sind oder deren Vorfahren eine ganz andere Herkunft haben. Und da sind wir wieder beim Wandel: Unsere Gesellschaft ist diverser geworden, und das ist gut so. Deshalb tut die Aufnahmegesellschaft gut daran, sich über diesen Prozess auszutauschen und mit der Komplexität unterschiedlicher Lebenserfahrungen auseinanderzusetzen. Amanda Gorman sprach von „Reparieren“ und die Autorin Kübra Gümüşay kommentiert: „Wir alle werden uns wandeln müssen. Gemeinsam (Gümüşay 2020: 172)“.

9. Ausblick: von einer globalen zu einer planetarischen Perspektive

Der Begriff des Reparierens eignet sich nicht nur für Kulturen und Gesellschaften, die in ihren Werten zerrissen sind, sondern auch für den Zustand

unseres Planeten. Neben Amanda Gorman denke ich hier an die Texte des kamerunischen Historikers und Philosophen Achille Mbembe, der diesen Begriff immer wieder ins Spiel bringt. Bisher kannten wir die Operation des ‚Dekonstruierens‘ mit ihrem Zerlegen von Texten und Konzepten in nicht mehr brauchbare Einzelteile. Damit kommen wir jetzt aber nicht mehr weiter. Hinter dem Reparieren steht bei ihm eine andere Grundhaltung. In seinem Vortrag über die „(Re-)Konstruktion der Welt“ im Februar 2021 ging Mbembe auf die Welt im Wandel ein und bilanzierte eine lange Geschichte der Gewalt und Ungerechtigkeit, die der globale Süden mit dem globalen Norden erlebt hat. Als Antwort auf die zerstörerischen Energien, die von der westlichen Welt ausgingen, und angesichts des zerrütteten Zustands des Planeten bringt auch er eine neue Ethik des Reparierens ins Spiel. Mit Blick auf die fortschreitende Polarisierung der Gesellschaften und Nationen im globalen Maßstab stellte er die Frage: Was können wir tun, um diesen destruktiven Energien etwas entgegen zu setzen? „Was haben wir denn überhaupt noch gemeinsam?“ Und seine Antwort darauf lautete: Wir müssen anerkennen, "dass wir eine gemeinsame Biographie haben, die wir zusammen schreiben sollten (that we might have a common biography that we should write together; Mbembe 2021)“.

Die Frage: wie kann man Europa weitererzählen? muss heute in einem viel größeren Rahmen gestellt werden. Voraussetzung einer Zukunft Europas ist inzwischen die dringende Arbeit an der Reparatur des Planeten, die nicht möglich ist, ohne einen gemeinsamen Willen. Dieser gemeinsame Wille wiederum ist nicht möglich ohne friedliches Zusammenleben. Inzwischen hat die Politik jedoch neue Fakten und Rahmenbedingungen geschaffen. Mit dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine am 24.2.2022 ist die Polarisierung des Kalten Krieges zurückgekehrt, die die Welt in demokratisch und nicht-demokratisch ausgerichtete Staaten spaltete. Das neue, nach diesem Kalten Krieg gewachsene Europa spielt dabei die Hauptrolle. Mit der Osterweiterung ist die EU aus der Sicht des Autokraten Putin zu einer existentiellen Bedrohung und zum erklärten Feindbild geworden. Aber gleichzeitig haben die um ihr Überleben kämpfenden Menschen in der Ukraine die EU zum ultimativen Symbol ihrer Hoffnung erhoben. Putins Krieg hat einen Schub der Einheit und Solidarität (nicht nur) unter den Mitgliedstaaten ausgelöst, wie man ihn sich stärker nicht hätte vorstellen können. Es ist plötzlich klar geworden: Freiheit, Demokratie und Frieden sind nicht selbstverständlich. Sie müssen von uns jeden Tag aufs Neue bewahrt werden. Aber bisher konnten wir uns nicht vorstellen, wie teuer der Europäische Traum, die Mitgliedschaft im Staatenverbund der EU gerade erkauf wird.

Literaturverzeichnis

- Flieger, Estera: The populist rewriting of Polish history is a warning to us all, in: *The Guardian* (17. 9. 2019)
[<https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/sep/17/populist-rewriting-polish-history-museum-poland-gdansk>] (Letzter Zugriff: 10.03.2022).
- Gorman, Amanda: *The hill we climb: An inaugural poem for the country*. New York 2021.
- Gümüşay, Kübra: *Sprache und Sein*. Berlin 2020.
- Huizinga, Johan: A Definition of the Concept of History, in: Raymond Klibansky, Herbert James Paton (Hg.): *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer*. New York 1963.
- Mbembe, Achille: (Re)konstruktion: Von der Not und der Lust, die Welt zu reparieren: Online Konferenz von Medico International am 14.2.2021 [<https://www.medico.de/reconstruction>] (Letzter Zugriff: 10.03.2022).
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Giorgio Colli, Martino Montinari (Hg.): *Sämtliche Werke: Bd. V*. Berlin, New York 1988.
- Novick, Peter: *The Holocaust in American Life*. Boston 1999.
- Prost, Antoine/Winter, Jay: *René Cassin et les Droits de L'Homme: Le Projet d'une Génération*. Paris 2011.
- Schmitt, Carl: *Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin 1991.
- Steinmeier, Frank-Walter: Rede beim Festakt zur Eröffnung der Ausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin im Humboldt-Forum am 22. September 2021 in Berlin [https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2021/09/210922-Humboldt-Forum.pdf;jsessionid=708D7ED70A14ACA0AEA647E3C9E58808.1_cid383?__blob=publicationFile] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).
- Thunberg, Greta, in: Twitter (2021): [<https://twitter.com/gretathunberg/status/1459612735294029834>] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).

„...and the listeners became great through them“: On the Ambivalence of Cultural Narratives

Richard Nate

Abstract

This paper addresses the question what role cultural narratives play in the context of orientation crises, as the European Union has been experiencing for some years. With reference to Albrecht Koschorke's "general narrative theory", such narratives are described as reducing complexity. This is also the reason for their fundamental ambivalence. In political or cultural crises, collective narratives can have a meaning-giving effect and offer orientation to an unsettled public, but this often happens at the price of neglecting or even ignoring certain social groups. Precisely because narratives ultimately prove to be indispensable for a culture's self-assurance, they require permanent critical reflection. The paper illustrates these connections first with the example of texts from the crisis-ridden 1930s and then goes into cultural-critical positions of Romanticism, in which the call for a return to the myth was first heard.

Key-Words

collective myths, cultural memory, cultural narratives, Great Depression, homo narrans, invented traditions, retrotopia, Romanticism

To state that narratives can have a charming effect on people may seem a truism. There are probably many contemporaries who would prefer being carried away by a novel's thrilling plot before critically reflecting on the elements which constitute it. Although narratives are often associated with the realm of fiction, it is important to keep in mind that they are not restricted to this sphere. In his book *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie* (2012), Albrecht Koschorke propagates the term *homo narrans* in order to demonstrate the importance of narratives for our everyday lives (Koschorke 2012: 9ff.). In his analysis, narratives gain their appeal by reducing the complex realities in which we find ourselves to specific explanatory patterns (Koschorke 2012: 29ff.). In 1980, George Lakoff and Mark Johnson had already assumed that such patterns could represent a kind of survival tool. "Myths", the authors pointed out, "provide ways of comprehending experience; they give order to our lives. Like metaphors, myths are necessary for making sense of what goes on around us. All cultures have myths, and people cannot function without myth any more than they can function without metaphor" (Lakoff/Johnson 1980: 185f.).

It is obvious that Lakoff and Johnson had in mind not only mythical tales from ancient times but narrative patterns in a more general sense. Such patterns, it may be assumed, are not only essential for handling everyday life situations, but to a large extent they are also responsible for the ways in which human communities perceive themselves. The modern nation state, for instance, which Benedict Anderson has characterised as an “imagined community” (Anderson 2006), may officially rest on a constitution and a set of laws but owes its cohesion and strength also to commonly shared narratives about a collective past. As Hayden White has shown, these narratives were often provided by historiographers eager to reduce a vast amount of available historical data to a specific plot structure in order to achieve an explanatory effect (White 1973, 1982).

That narratives are capable of creating a sense of order by reducing the complexities of reality to a seemingly logical sequence of events may explain their importance particularly in times of political or cultural crisis. Under such circumstances, traditional narratives which have worked successfully for a long time may suddenly lose their public appeal, and a search for new interpretations, or alternative narratives of the past, may set in. This situation can currently be observed within the EU, which has faced several political crises over the last two decades (Kirschner/Nate 2020). Accordingly, commentators such as Werner Weidenfeld have diagnosed the lack of a common European narrative and have called for a suitable one in order to furnish an increasingly discontented populace with a new sense of direction (Weidenfeld 2017).

While cultural narratives may certainly prove beneficial and consoling on account of their coherent quality, it should not be forgotten that such an effect is always achieved at a certain cost. What Lakoff and Johnson observe with respect to the process of linguistic categorisation – namely that certain aspects of reality always tend to be highlighted while others are neglected, or even concealed (Lakoff/Johnson 1980: 163) – holds true for cultural narratives as well. What seems to be their greatest advantage, namely to give order to our lives, also seems to be their greatest problem. As debates over the last few decades have shown, the reductive quality of cultural narratives can equally lead to harmful results. The “master narratives”, which for a long time have served to justify European nationalism and colonialism, are a case in point. While much scholarly energy has effectively been devoted to reveal their reductive – in this case Eurocentric – quality, it may prove much more difficult to decide which narratives should be told in their stead.

To illustrate the ambivalent character of cultural narratives, it seems useful to concentrate on those historical periods which were shaped by

a general mood of crisis. In what follows, I will first refer to some more recent examples from the 1930s which saw the Great Depression and a rise of totalitarian regimes, and then look at the romantic period in which calls for a mythic revival were first expressed.

1. *The Use of Cultural Narratives*

When American writer John Steinbeck responded to the political and cultural crisis of the Great Depression with his novel *The Grapes of Wrath* (1939), he did so by having recourse to a repository of myths that had for a long time helped define his country's collective identity. One of these was the Puritan narrative in which the North American continent was conceived of as a New Israel (Paul 2014: 137ff.). At surface level, Steinbeck's novel describes the fate of a family called the Joads who are forced to leave their home in the Midwest because of dust storms and crop failures and who try to make a living in California by becoming fruit pickers. A number of references, however, make it clear that the story of the Joads is also built on another narrative, namely the book of Exodus. Like the Israelites of old, the Joads are destined to cross a desert in order to arrive in what they perceive as a promised land – the state of California. The fact that there are twelve family members clearly alludes to the twelve tribes of Israel. By inserting such references, Steinbeck obviously intended to ennoble a group of people whom many Californians at that time regarded as unwelcome immigrants, often disparagingly referred to as “Okies” or “Arkies”.

What makes the novel interesting is the fact that Steinbeck did not rest content with telling the exodus of the Joads but also included some documentary “interchapters” in which a narrative voice comments on the overall political situation, often in a prophetic tone. In one of these chapters, an unnamed group of dust bowl migrants is portrayed who gather in a provisional camp by the roadside and spend the evening with singing and the telling of stories. The passage is dominated by an anaphoric style, obviously modelled on biblical narratives. Taking up the pose of an Old Testament prophet, Steinbeck's narrator explains that to the migrants the telling of stories means much more than just a pastime activity:

And it came about in the camps along the roads [...] that the story teller grew into being, so that the people gathered in the low firelight to hear the gifted ones. And they listened while the tales were told, and their participation made the stories great. [...] And the people

listened, and their faces were quiet with listening. The story tellers, gathering attention into their tales, spoke in great rhythms, spoke in great words because the tales were great, and the listeners became great through them (Steinbeck 1992: 444f.).

While it is possible that to those readers who are accustomed to the subtle ironies of postmodern fiction such a passage may seem slightly overblown, it still illustrates the therapeutic role that narratives can play in a situation of crisis. As Steinbeck's narrator holds, listening to the "story tellers" does not only have a consoling effect on the homeless but an empowering one as well. It is mostly through the telling of stories that a sense of collective identity is achieved.

It is also true, however, that in order to make his point Steinbeck relied on a heroic view of American history inherited from the nineteenth century. By presenting his dust bowl migrants as the true heirs of nineteenth-century frontiersmen, he made sure that they fitted into the "manifest destiny" pattern which journalist John O'Sullivan had introduced in the early nineteenth century. In using this pattern, Steinbeck may have been instrumental in raising the status of an underprivileged group, but he achieved this only at the cost of neglecting, if not ignoring, other ethnic groups whose members were affected by the depression even more severely. While Steinbeck's readers probably felt ashamed at the exploitation of white migrant workers in California, seasonal workers from Mexico hardly entered the picture. Obviously, their inclusion would have undermined the coherence of the author's narrative.

Steinbeck's novel can be taken as an example to illustrate how literary and cultural narratives can overlap and reinforce each other. Accompanied by the biblical rhetoric of the interchapters, the story of the Joad family assumes a symbolic quality in perfect accordance with contemporary attempts at "reinventing America" (Nate 2003: 34ff.). One of the writers who presented a highly poeticised account of U.S. American history at a time when the national self-image had been severely damaged by the economic crisis was James Truslow Adams. His book, which was significantly entitled *The Epic of America* (1931), was meant to celebrate, among other things, the heroic deeds of the American "common man". In the context of the depression, Adams obviously felt justified to transcend the boundaries of ordinary historiography by offering his readers a narrative with which they could identify. As he stated in his preface, his aim as a writer had been "[...] to paint a picture, with broad strokes of the brush, of the variegated past which has made our national story, and at the same time to discover for himself and others how the ordinary American [...]

has become what he is to-day in outlook, character, and opinion” (Adams 1941: vii).

Adams’ characterisation of seventeenth-century colonial life illustrates how he attempted to achieve this goal. In the colonial period, he stated, “[t]he common man had taken a vast step forward. In the forests of America he had become perhaps a freer individual than he had been at any time in the thousand years since his Anglo-Saxon ancestors had dwelt in the forests of Germany” (Adams 1941: 41). A passage like this illustrates the reductive quality of historical story-telling. Not only are various individuals from a certain historical period metonymically reduced to a masculine third person singular (the “common man”), but they are also collectively declared to be the descendants of an ethnic tribe whose roots are located in some fantasy place called “the forests of Germany”. Despite, or rather because of, such rhetorical manoeuvring, Adams’ book enjoyed a long-term success – not only in the depression years but also in subsequent decades. Significantly, one of the metaphors Adams introduced in his book was that of the “American Dream” which since then has assumed the nature of a seemingly timeless qualifier.

It would be a simplification, however to state that political commentators from the 1930s would generally have resorted to story-telling as a means of coping with the crisis of the depression. In contrast to Adams, British writer H. G. Wells betrayed a more critical attitude to historiography when he looked back on the history lessons he had received as a student. In his book *Experiment in Autobiography* (1934), he complained about the nationalist orientation of his teachers who had staged British history for him as a kind of heroic enterprise: “It was made a matter of general congratulation about me that I was English”, Wells noted and described how he had been offered a clean-cut master narrative geared to justify British imperial politics. Mimicking the diction of his school teachers, Wells wrote:

We English by sheer native superiority, practically without trying, had possessed ourselves of an Empire on which the sun never set, and through the errors and infirmities of other races were being forced slowly but steadily – and quite modestly – towards world dominion (Wells 1934: 99).

It should be added that by 1934 Wells had already gained the reputation of being a cosmopolitan. As early as 1905, he had propagated the World State as a future model for humanity, and in publications such as *A Short History of the World* (1922), he had presented himself as a proponent of transnational historiography. Accordingly, in his autobiography of 1934

he mocked the limited perspective of his school teachers who, in spite of offering a critical analysis, had presented him with a dubious success story in which England “after some centuries of royal criminality, civil wars and wars in France, achieved the Reformation and blossomed out into the Empire” (Wells 1934: 99f.).

It is no mere coincidence that this critique of nationalist historiography was formulated shortly after the Nazis' seizure of power. Instead of simply blaming his German neighbours for relapsing into an aggressive jingoism, Wells reminded his readers of the fact that nationalism had long since been a European phenomenon. Even more disturbing, he remembered that the historical narrative of his school teachers had been based on racial prejudices strikingly similar to those of the Nazis. As Wells explained:

[M]y mind had leapt all too readily to the idea that I was a blond and blue-eyed Nordic, quite the best make of human being known. England was consciously Teutonic in those days [...] we talked of our “Keltic fringe” and ignored our Keltic infiltration; and the defeat of France in 1870-71 seemed to be the final defeat of the decadent Latin peoples (Wells 1934: 99f.).

Critical reflections such as these, however, should not distract us from recognising that Wells was a great story-teller himself. This holds true not only for his fiction but also for some of his sociological and political essays. One of the reasons why Wells preferred universal history before national accounts was his devotion to evolutionary theory. As a true Darwinian, he did not believe in any fixed categories, such as “the British character” or “the Nordic race” but would regard humanity as an integral part of an overall evolutionary process. When in his essay *First and Last Things* (1908), Wells stated that one principal driving force in history was “race”, he did not have in mind the fixed typologies which contemporary racial anthropologists would offer but defined the term as follows:

The race flows through us, the race is the drama and we are the incidents. This is not any sort of poetical statement; it is a statement of fact. In so far as we are individuals, in so far as we seek to follow merely individual ends, we are accidental, disconnected, without significance, the sport of chance. In so far as we realize ourselves as experiments of the species for the species, just in so far do we escape from the accidental and from the chaotic. We are episodes in an experience greater than ourselves (Wells 1929: 65).

It is not difficult to detect the pitfall in this passage. Although *First and Last Things* was meant to be read as a philosophical essay, what Wells

characterises as a “statement of fact” here is nothing but a poetical allegory in which “race” is presented as the hero of a cosmic stage-play. Whatever the author’s motive may have been on this particular occasion, it is not hard to see that he did not hesitate to resort to mythical patterns as long as they seemed to serve his own agenda.

2. *Re-Enchantments*

In European history, romanticism stands out as an artistic and intellectual movement which celebrated myth as a panacea for the problems of the modern world. In reaction to the gestures of soberness which had defined earlier rationalism and empiricism, romantic writers were eager to reclaim myth as the true fountain of knowledge. While the Scientific Revolution of the seventeenth century had caused a disenchantment of the world, to use Max Weber’s term, writers from the late eighteenth and early nineteenth centuries called for a re-enchantment. One of these was Novalis, a young poet from Thuringia, whose real name was Friedrich von Hardenberg. In his philosophical aphorisms, he suggested poetry as a new religion and demanded a “Romantisierung der Welt” (Novalis 1996: 313). In a well-known poem attached to his unfinished historical novel *Heinrich von Ofterdingen*, he expressed his complaints about the age of reason whose proponents had explained the cosmos in mere quantitative terms. Disillusioned by what Immanuel Kant had previously characterised as a process of “enlightenment” (*Aufklärung*), Novalis envisioned an age in which reality would no longer be explained with the help of “numbers and figures” (“Zahlen und Figuren“). As he proclaimed, the ills of modernity could only be healed if tales and poems were acknowledged as the true sources of knowledge – in Novalis’ words: “when one in tales and poems sees / the world’s eternal histories” (1842: 217).

The highly idealised vision of the medieval world which Novalis presented in his essay *Die Christenheit oder Europa* (1799) shows that his approach to history writing was also “romantic”. In describing the Middle Ages, he cared little about historical accuracy. Not accidentally, the first word of his essay – an indefinite “once” – is reminiscent of the way in which his contemporary Wilhelm Grimm would begin his fairy-tales. Novalis began his essay as follows:

Once there were fine, resplendent times when Europe was a Christian land, when one Christendom occupied this humanly constituted continent. One great common interest united the remotest provinces of

this broad spiritual realm. Without great worldly possessions, one Head guided and unified the great political forces (Novalis 1960: 45).

Novalis' primary aim was to present the image of an ideal reality situated somewhere in the past. In doing so he adopted a perspective that American philosopher Zygmunt Bauman has recently described as "retrotopian" (Bauman 2017). The narrative underlying Novalis' essay is one of cultural decline to which is added the promise of a regeneration in the near future. According to Novalis, the original harmony of a Catholic theocracy was corrupted by a continual fragmentation comprising the realms of religion, politics and science. Not surprisingly, the author's account of the European past ends with an appeal to providential history. Once the project of re-enchanting the world is realised, we are told, Europe will emerge as a New Jerusalem (Novalis 1996: 43).

In the nineteenth century, this kind of romantic mythmaking found many imitators. One of them was Thomas Carlyle, a Scottish writer who, while travelling through Germany, had come into contact with several representatives of the romantic movement. Today, Carlyle is mostly known for having coined the term "hero-worship", which is based on the assumption that human history can best be defined through the extraordinary deeds of gifted leaders. In *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841), Carlyle stated: „[A]s I take it, Universal History, the history of what man has accomplished in this world, is at bottom the History of the Great Men who have worked here. They were the leaders of men, these great ones [...]“ (Carlyle 1908: 239).

Disillusioned by modern developments such as rationalist philosophy or democracy, Carlyle predicted the return of an age of true heroism. How much he was inspired by Novalis' call for romanticising reality becomes obvious in his characterisation of the historical process as a heroic enterprise. Referring to those contemporaries who shared his discontent with the modern world, Carlyle promised: „Their acted history will then again be a Heroism; their written history, what it once was, an Epic“ (Carlyle 1965: 240).

Carlyle's epic history was meant to be an antidote against what he perceived as the "dead spirit" of the Age of Reason. What the author despised in particular was a mechanistic view of the universe established during the Scientific Revolution. Carlyle's statement that the "Almighty Maker" was "not a Clockmaker" (Carlyle 1965: 149) was directed against deist philosophers but it also bore political implications. In Carlyle's view, democracy represented the social corollary of a mechanistic view of the universe. "Democracy", he declared, "means despair of finding any Heroes

to govern you” (Carlyle 1965: 215). What Carlyle deemed necessary in order to fight the perceived cultural crisis of his age was to replace the inherited scientific view of the cosmos by a romantic one in which poetic inspiration counted more than empirical data and to dispense with the complex processes of democratic decision-making in favour of “a mighty Series of Heroic Deeds – a mighty Conquest over Chaos” in which “Deeds [were] greater than Words” (Carlyle 1965: 162).

Carlyle’s critique of the scientific heritage – a critique which romantic writers such as William Blake had uttered before him – started from the assumption that the proponents of the Scientific Revolution had indeed dispensed with all kinds of story-telling for the sake of a sober investigation of nature. If one takes at face value the declarations of early modern scientists to “separate the knowledge of *Nature*, from the colours of *Rhetorick*, the devices of *Fancy*, or the delightful deceit of *Fables*” (Sprat 1667: 62), this assumption may seem justified. A closer look at the ways in which early modern scientists presented their programme, however, reveals that such statements have to be taken with a pinch of salt (Nate 2015: 77f.). Thus, it is true that Francis Bacon, who in many respects may be seen as the harbinger of modern science, demanded that scientific knowledge should be based on observation and experiment rather than written sources. In *De Augmentis Scientiarum* (1623), he reminded his readers of the fact that human beings were prone to believe in pleasant tales all too easily. Commenting on what he called the “idols of the mind”, Bacon ascribed this tendency to a general desire “to suppose the existence of more order and regularity in the world” than one could actually find (Bacon 1858-1874: IV, 55). Accordingly, Bacon would sharply demarcate natural philosophy from any poetic enterprise, characterising misleading philosophical views as “idols of the theatre”, as “stories invented for the stage” which were always “more compact and elegant, and more as one would wish them to be, than true stories out of history” (Bacon 1858-1874: IV, 63).

Such insights, however, did not prevent Bacon from acting as one of the greatest mythologisers in the history of natural philosophy. Not shying away from any grand gestures, Bacon would stage his experimental philosophy as a „Great Instauration“ – not only of scientific knowledge but of the world in general. It is interesting to note that in promoting his plan he resorted to providential history just like Novalis would do two centuries after him. Thus, Bacon interpreted the contemporary voyages of discovery as well as the advancement of learning as integral parts of a divine plan for which he cited the prophet Daniel as witness. In his *Novum Organum* (1620), Bacon wrote:

Nor should the prophecy of Daniel be forgotten, touching the last ages of the world: – „Many shall go to and fro, and knowledge shall be increased;“ clearly intimating that the thorough passage of the world (which now by so many distant voyages seems to be accomplished, or in course of accomplishment), and the advancement of the sciences, are destined by fate, that is, by Divine Providence, to meet in the same age (Bacon 1858-1874: IV, 92).

Bacon’s warnings against interpreting reality in the light of received tales as well as his demand for taking observation and experiment as the principal sources of knowledge obviously did not prevent him from presenting his own programme of a “Great Instauration” within a traditional narrative framework – namely that of providential history.

3. *European Implications*

Although narratives have never disappeared from the political sphere, it was in the context of nineteenth-century nation building that they assumed a particular significance. While it would certainly be wrong to state that all writers from the romantic period were prone to nationalism, their poetic approach to historiography proved quite compatible with the nationalist rhetoric which would soon dominate the nineteenth century. Nationalist movements particularly welcomed those stories about the past which corroborated their political aims. In order to create the impression that a nation’s course was not contingent but followed a higher destination, poetic imagination proved to be much more convenient than minute historical analysis. As Eric Hobsbawm has shown, for the sake of creating a sense of national identity, national traditions were often invented rather than detected (Hobsbawm 1992). While in England, feelings of national pride were fuelled by heroic tales about mythical figures such as King Arthur or Robin Hood (Barczewski 2000), German authors were eager to reinvent the ancient commander Arminius as a German patriot they posthumously called “Hermann der Cherusker” (Münkler 2009). It is obvious that such undertakings almost always served a political agenda. Two volumes published in Germany in 1905, entitled *Deutschlands Ruhmeshalle* (Germany’s Hall of Fame), illustrate how Thomas Carlyle’s idea of heroic historiography could be put into practice. In a preface written by emperor William II. we read:

I believe that it is through history that the national population can be introduced into the elements which have constituted their experience

and their power. The more diligent and deeper history is imprinted upon the people, the more they will be able to understand their condition and the more they will be ready to be trained for magnificent deeds and thoughts.¹

In these remarks the pragmatic aspect of nineteenth-century invented traditions becomes obvious. Like other European countries, Imperial Germany disposed of a whole range of narratives suited to make listeners feel “great”. That these tales were not as innocent as it seemed but could have a terrible political impact became clear in the summer of 1914 when European soldiers were suddenly forced to prove the heroic spirit they had so often been presented with in their well-formulated history books.

Given the experience of two world wars, triggered and fostered to a large extent by national myths, it stands to reason that late twentieth-century commentators would regularly stress the dangers inherent in any attempt at reducing the complexities of history to a single narrative pattern. The fact that the European Union does presently not dispose of any narrative which could heighten its popularity among the electorate must be seen as a result of this. The process of European integration, which slowly gained momentum in Western Europe in the afterwar decades and since 1990 has also included the former Warsaw Pact states, has often been described not as an extension but as a counterpart to the nineteenth century nation building process. Heroic narratives which could make listeners “feel great” were generally avoided. When historian Ute Frevert reflected on the task of European Studies in 2005, she called for a critical reflection of the past rather than the creation of an easily digestible narrative. The aim of such a reflection, she hoped, would invite European citizens to develop a sense not of pride but of humility. In a newspaper article, she wrote:

While pride borders on arrogance and restricts our understanding of the world around us, a view of history which admits one’s own failures invites for humility. [...] The destructive force of a national politics of identity must be realised and the atrocities of European colonisation must be brought to light. In the search for their own history and

1 „Ich glaube, daß gerade durch das Studium der Geschichte das Volk eingeführt werden kann in die Elemente, aus denen seine Erfahrung und seine Kraft sich aufgebaut haben. Je mehr und eifriger und eingehender die Geschichte dem Volke eingepägt wird, desto sicherer wird es Verständnis für seine Lage gewinnen und dadurch in einheitlicher Weise zu großartigem Handeln und Denken erzogen werden“ (Wilhelm II. 1905, trans. R.N.).

cultural identity the citizens of Europe must be guided not by a sense of pride but by critical self-inspection.²

One year later, sociologist Ulrich Beck expressed a similar view. Rather than outlining a straightforward programme towards European identity formation, he demanded a process of continual self-reflection. What he had in mind was a “selbstkritisches Experimentaleuropa” (Beck 2004: 256). If a sense of European identity was to emerge at all, Beck argued, it could only be realised through an awareness of its own contradictions and ruptures. Simplified concepts of “Europeanness” were not regarded as helpful in this respect (Beck 2004: 252).

While there can be little doubt that the positions held by Frevert and Beck are crucial when it comes to the question of how to deal with Europe’s complex past, their impact beyond the sphere of academic discussions is less clear. The reason for this is the gap which often exists between academic debates among scholars on the one hand and public discourse on the other (Koschorke 2012: 42). The Brexit campaign of 2016 provides a good example in this respect. While there may have been many experts able to prove its insincerity, it still demonstrated the effectiveness of a rhetoric which avoided critical self-reflection for the sake of a nostalgic narrative of national pride. To what extent Ulrich Beck’s ambitious project of a “selbstkritisches Experimentaleuropa” proves feasible in view of current populist campaigns appears to be an open question.

Still, it would be misleading to assume that narratives are necessarily geared to create uncritical images of the past. “Hero worship” at the expense of critical self-reflection is certainly not an indispensable ingredient of cultural memory. As Albrecht Koschorke has argued, in public debates the deconstruction of master narratives is as common as myth-making (Koschorke 2004: 24). Narratives are often called into question once their reductive quality becomes obvious. Again, James Truslow Adams’ *The Epic of America* may serve as an illustration. Although the book glorifies the deeds of the “common man”, it was not the author’s sole intention to make readers “feel great”. Some passages actually read more like a collec-

2 “Während Stolz an Hochmut grenzt und den Blick nach außen verengt, lädt ein Geschichtsbild, das die eigenen Brüche und Fehlleistungen offen benennt, zur Demut ein. [...] Die destruktive Kraft nationaler Identitätspolitik muss [...] ebenso Teil eines europäischen Geschichtsbewusstseins sein wie die Auseinandersetzung mit den Gewaltexzessen des europäischen Kolonialismus. Nicht selbstgerechter Stolz, sondern kritische Inspektion sei das Leitmotiv, unter dem Europas Bürger sich auf die Suche nach ihrer Geschichte und Identität begeben“ (Frevert 2005, trans. R.N.).

tive confession of guilt, drawing the readers' attention to public failures. On the final pages of his book, Adams bewailed “the ugly scars which have [...] been left to us by our three centuries of exploitation and conquest of the continent”, and he complained about the consumerism of the roaring Twenties, when U.S. Americans “came to insist upon business and money-making and material improvement as good in themselves” (Adams 1941: 405f.). When Adams stated: “We cannot become a great democracy by giving ourselves up as individuals to selfishness, physical comfort, and cheap amusements” (Adams 1941: 411), he took up the pose of a prophet similar to Steinbeck's narrator. It is very likely that such rhetoric was ultimately inspired by the Bible in which heroic tales, such as the conquest of Jericho, are often juxtaposed with accounts of collective transgressions, such as the adoration of the golden calf.

Like all tales, cultural narratives can serve many different purposes. As regards Europe, the last two centuries have presented us with a whole range of narratives – optimistic as well as pessimistic, democratic as well as authoritarian, if not totalitarian. If the project of “narrating Europe anew” is meant to be more than just a short-lived campaign, the risks as well as the chances of cultural narratives must be considered carefully. While there is certainly no point in creating any new complacent “master narrative”, there is also the danger of scaring off a wider public with highly sophisticated academic debates. A critical awareness of the ambivalence inherent in cultural narratives may prove helpful in any case – the more so, since the recent success of conspiracy theories has demonstrated a continuing desire to overcome the complexities of reality with intriguing little stories designed to explain just about anything. Two hundred years after Novalis, the temptation to “romanticise” reality seems as vital as ever.

In 1983, British writer Graham Swift published a novel whose protagonist, a frustrated history teacher, defines man as a “story-telling animal”. “[C]an I deny”, the teacher confesses, “that what I wanted all along was not some golden nugget that history would at last yield up, but History itself: the Grand Narrative, the filler of vacuums, the dispeller of fears of the dark?” (Swift 2002: 62). Interestingly, the teacher's words illustrate two things at once. Not only do they admit the fact that human beings share an unquenchable desire for narratives, but they also give testimony to our capability of critically reflecting on this desire.

Bibliography

- Adams, James Truslow: *The Epic of America*. Garden City, NY 1941.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd. ed. London/New York 2006.
- Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*. James Spedding, Robert L. Ellis, Douglas D. Heath (Ed.). 14 vols. London 1858-1874. Rpt. Stuttgart, Bad Cannstatt 1961-1963.
- Barczewski, Stephanie L.: *Myth and National Identity in Nineteenth-Century Britain*. Oxford / New York 2000.
- Bauman, Zygmunt: *Retrotopia*. Cambridge 2017.
- Beck, Ulrich: *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt a.M. 2004.
- Carlyle, Thomas: *Sartor Resartus. On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. London/Toronto 1908.
- Carlyle, Thomas: *Past and Present*. Richard D. Altick (Ed.). New York 1965.
- Frevert, Ute: „Was ist das bloß –ein Europäer?“ in: *Die Zeit*, 23/6/2005.
- Hobsbawm, Eric: „Introduction: Inventing Traditions“, in: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge 1992, 1-14.
- Kirschner, Martin / Nate, Richard (Ed.): *Europa: Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Interdisziplinäre Annäherungen*. Bielefeld 2020.
- Koschorke, Albrecht: *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. 2nd ed. Frankfurt 2012.
- Lakoff, George / Johnson, Mark: *Metaphors We Live by*. Chicago / London 1980.
- Münkler, Herfried: *Die Deutschen und ihre Mythen*. Reinbek 2009.
- Nate, Richard: *Amerikanische Träume: Die Kultur der Vereinigten Staaten in der Zeit des New Deal*. Würzburg 2003.
- Nate, Richard. „Rhetoric in the Early Royal Society“, in: Tina Skouen, Ryan J. Stark (Ed.). *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*. Leiden 2015, 77-93.
- Novalis: *Henry of Ofterdingen: A Romance*. Trans. John Owen. Cambridge 1842.
- Novalis: *Hymns to the Night, and Other Selected Writings*. Trans. Charles E. Passage. Indianapolis / New York 1960.
- Novalis: *Die Christenheit oder Europa und andere philosophische Schriften*. Köln 1996.
- Paul, Heike: *The Myths that Made America: An Introduction to American Studies*. Bielefeld 2014.
- Sprat, Thomas: *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*. London 1667. Rpt. ed. Jackson I. Cope / Harold W. Jones. St. Louis/London 1958.
- Steinbeck, John: *The Grapes of Wrath*. Ed. Robert DeMott. Harmondsworth 1992.
- Swift, Graham: *Waterland*. Basingstoke 2002.

„...and the listeners became great through them“

- Weidenfeld, Werner: “Europa muss seine Seele wiederfinden“, in: Politikum 3 (2017), 74-75.
- Wells, H.G.: First and Last Things: A Confession of Faith and the Rule of Life. London 1929.
- Wells, H.G.: Experiment in Autobiography: Discoveries and Conclusions of a Very Ordinary Brain. 2 vols. Vol. 1. London 1934.
- White, Hayden: Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore/London 1973.
- White, Hayden: Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. 2nd ed. Baltimore/London 1982.
- Wilhelm II. Dedication in: Hermann Müller-Bohn (Ed.). Deutschlands Ruhmeshalle: Ein Buch für Haus und Familie. 2 vols. Vol. 1. Berlin 19

Narrative Practices of Exchange: Europe in the face of Exclusionary Populisms

Amy Daughton

Abstract

As Europe continues to live within and through the consequences of demagogic populism, a reminder of how politics can be built from grassroots may prove crucial to the survival of the European project. Engaging with the work of Paul Ricoeur throughout, and drawing on political theory and recent Catholic theological and practical theological interventions, the chapter seeks to understand and respond to European populisms through the frame of narrative. Narrative offers a tool to analyse populisms that manifest in exclusionary ways; it characterises the hermeneutic lenses of Ricoeur's understanding of European plurality and exchange; it represents the utopian, future-oriented result of concrete civic and political encounters, pointing onward to what may (still) be possible. This analysis ultimately relies on an understanding of the human person as constituted narratively, and so summoned to act and narrate with others in political community, through theory and practices of exchange and encounter.

Key-words

Ricoeur, Populism, Narrative, Practical Theology, Encounter, Catholic Social Thought,

In an oft-cited essay, Paul Ricoeur, that great European, spoke of what Europe needed in order to replenish its own self-understanding (Ricoeur 1995a). He drew on the hermeneutic lenses that would characterise much of his ongoing systematic work in that period: translation, exchange of memory, and forgiveness. These are exchanges that Ricoeur would characterise as taken "in imagination and in sympathy" (1995a: 6-7). Now, over a quarter century later, we confront a Europe all the more fractured and facing challenges to its purpose as a shared endeavour of living together. Together these lenses may speak to the problem of contemporary political discourse and how political theology is responding to this moment.

This chapter seeks to examine the continuing significance of these lenses for this present moment, proposed by Ricoeur over twenty five years ago. I will first examine the nature of populisms arising in contemporary politics, considering them in narrative terms in relation to the lenses of translation, memory exchange, and forgiveness, as well as what populisms represent for the project of European political and social life. Second, I will turn recent theological responses to populism that have used myth. Throughout I will continue to use Ricoeur's work on political and narrative concepts to interrogate what is at play in those responses, especially

drawing on his idea of utopia. What is of interest to examine in these two strands is the move from the no-place of utopia to the role of practices in inculcating the “new ethos” for Europe that Ricœur outlined (1995a). Using Ricœur to interrogate this theological response helps examine what is actually proposed: both a critical and alternative response to populisms as they are being analysed in Europe while acknowledging some similarity. Ricœur represents both important conceptual resources for responding to populisms in his own right, but also a significant influence on contemporary Catholic theology in the writings of Pope Francis whose recent work evokes and directly cites Ricœur, and aims at discussing populisms in relation to the “mythic” people.

1. Exclusionary Populisms of Europe

Any amount of ink has been spilled over the last twenty five years on the phenomenon of populism, as the term became increasingly used in both academic and public-facing discussions of contemporary politics in Europe, though it had long been part of Latin American and other discourses. This interest in and use of the term corresponds to an observed rise in populist politics both in new political movements and as the character of established parties across the region. Important work on mapping that rise has been accomplished by the Popu-List project, where scholars have sought to quantify the electoral vote share of populist parties across more than thirty European countries since 1989, including categories of far-left and far-right as further differentiation (Rooduijn et al 2019). That project presents an approximate rise in vote share of populist parties from ten to thirty percent.

Many of the scholars who have engaged with interrogating this political shift have noted that the rise in populist success at the polls has accelerated in the wake of the double dip recession, but also that the economic crisis cannot be taken as a single direct cause. Rather, the argument runs that this crisis coincided with a political crisis of weakening party identities resulting in lower memberships, lower voter turnout, and electoral volatility, all creating room for new parties and politics to emerge. Also noting the rhetoric of cultural crises introduced by public discussion and political policing of migration, political scientists Manuela Caiani and Paolo Graziano have observed that this set of pressures has “without any doubt, provided a specific ‘window of opportunity’ for the emergence of new political actors which capitalised on citizens’ discontent” (Caiani/Graziano 2019: 1141). It remains to be seen how the handling of the ongoing

covid pandemic further shapes these trends, and whether the rhetoric of welcome for Ukrainian refugees alters the broader cultural and policy landscape.

In the face of both political identity and economic security shifting, it is not surprising that the actual content of populist politics in Europe is extraordinarily disparate, as well as appearing both in new party forms and through changing established parties (Caiani/Graziano 2019: 1146 tab.2). Already in 2004, Catherine Fieschi was noting “populism’s propensity to appear as a component of diametrically opposed ideological stances” (2004: 235). Cas Mudde’s relatively restrained definition is therefore of particular help, as he suggests that populist parties are

parties that endorse the set of ideas that society is ultimately separated into two homogeneous and antagonistic groups, ‘the pure people’ versus ‘the corrupt elite,’ and which argues that politics should be an expression of the *volonté générale* (general will) of the people (2004: 543).

Such a stance can readily be assimilated into and shape various types of projects across the political spectrum. To take just two illustrative examples of the extensive analyses that have been offered over recent years, Carlo Ruzza and Rosa Sanchez Salgado (2021) have suggested three distinct categories of political priority in just right-wing European populisms: neo-liberal, where the priority is the market and its populism primarily consists in strategic rhetorical devices; nationalist, with a project of redefining national identity, often in nativist terms; and socially conservative, which comes with particular focus on social topics such as same-sex partnerships and reproductive rights. These threads may appear separately or entwined.

This diversity of political content has naturally given rise to an interrogation not only of the stated priorities of such examples but also therefore to the nature of populism. Some commentators, such as Fieschi, have taken up a term of Michael Freeden’s to describe the narrow political core of many populist examples as “thin-centred ideology” (1995: 485). This Freeden had used to identify political projects that stopped short of offering an integrated political vision, tending instead toward issue-driven advocacy, and so attached themselves to other forms of political ideology to scaffold the work on that issue. Sometimes such movements, and here Freeden points toward Green party examples, do develop beyond issue-based politics into propositions for the social and political whole (2017: 3). Freeden himself however has concluded that even “thin-centred” may suggest a more deliberative, developed focus than the eclectic “high selectivity of topic, ideas, and catchwords” (2017: 3) that he sees characterising

populisms today: “A thin-centred ideology implies that there is potentially more than the centre, but the populist core is all there is; it is not a potential centre for something broader or more inclusive. It is emaciatedly thin rather than thin-centred” (Freeden 2017: 3). Such populist projects do attach to other political ideological forms, as illustrated above, but lack more robust foundations of their own.

In Freeden we see an analysis that approaches populism with concern. His analysis of the underlying logic of populisms is: “an inclination to conceive of society as a singular unitary body... an appeal to the origination and integrity of a defining founding moment or natality... and a visceral fear of imported change in law, customs and people” (Freeden 2017: 4). This may be coupled with Pauline Johnson’s critique of the consequences of such a monist understanding applied to the people as the basis of the populist stance; specifically, those opposed to a given populist position are opposed to the people. Jan-Werner Müller argues that the implication is then that populist politicians “claim that they and they alone represent the people. All other political competitors are essentially illegitimate, and anyone who does not support them is not properly part of the people” (2016: 101). Johnson is focused on the consequences of such a rejection of the legitimacy of opposition as allowing the ducking of “the normative investment of the public use of reason” (2016: 83) and links it to “an authoritarian rewriting of the ideal of an active civil society” (87). Johnson’s diagnosis finds support in later work by Carlo Ruzza and Rosa Sanchez Salgado who offer a concrete analysis of the way contemporary populisms, including government action, have been limiting and damaging the work of civil society organisations (2021, 472). This includes direct regulation and other practices such as limits on freedoms of association, assembly, and other counter-terrorism provisions.

It will be important to interrogate the implications of these analyses further as we turn to Ricœur, but as a final contextualising observation, it is worth noting that taken together this pair of critiques offer an illustration of the types of analysis that Cas Mudde and Cristóbal Rovira Kaltwasser observe as the norm: “populism is usually seen as a dangerous trend that, by emphasizing a rigid interpretation of the ideas of popular sovereignty and majority rule, may pursue problematic goals such as the exclusion of ethnic minorities and the erosion of horizontal accountability” (2013, 149). However, this observation is offered with a note of caution, suggesting that such readings miss inclusive models of populism that seek to expand political participation and representation. In this way, Freeden and Johnson’s analysis seems borne out for Europe by the contrast Mudde and Rovira Kaltwasser build between such “inclusionary” populisms manifest-

ing in Latin America in the 2000s versus the “exclusionary” populisms characterising Europe (2013). As we shall see in the turn to theological resources below, the differences are significant despite the shared reference to the popular constitution of the political.

For now, let us return to consider Europe. Drawing on this range of political analyses we are presented with rising populist activity across the political spectrum in various forms, frequently exclusionary and coming to bear on the meaning and action of identity, public debate, and political participation. I will now place this description back into conversation with Ricœur’s hermeneutical lenses for Europe, which allows a further sharpening of the analysis of populism, especially through the category of narrative and so points onward to theological responses as well.

2. Exclusionary Populisms versus Ricœur’s new Ethos

Ricœur’s lenses are forms of exchange and dialogue. First, translation, sharing memories, and forgiveness are all by their nature offered across differences, between people. Thus these lenses represent a hermeneutical framing of the European project as a shared enterprise in the context of original difference between people, at the levels of language and culture, and the polysemy of perspective even on shared events and histories. Translation offers a mode of thinking about exchange that emphasises difficulty of communication, the multiplicity of meanings, and the risky possibility of just not understanding or getting it wrong.

Second, the exchange of memory makes that polysemy all the more challenging as it insists on multiple readings of shared events, and the excavation of events that others had buried or forgotten. The exchange of memory involves a willingness to re-narrate on both sides of the exchange. This recounting as repetition had long been understood by Ricœur as a risk, but he expressed it exactly in that late great monograph – *La mémoire, l’histoire, l’oubli* – when he observed that “most events to do with the founding of any community are acts and events of violence” (2005: 26). On Europe, he argues that the referencing back to such “founding events” can be atrophying and destructive. “The repeated commemoration and celebration of [originating events] tend to freeze the history of each cultural group into an identity which is not only immutable but also deliberately and systematically incommunicable” (Ricœur 1995a: 7). Memory must remain a dialogical exchange rather than a single repeated story, and even the writing of history had to be attentive to the plurality of recounting.

The alternative is an impoverishment of both self and others, as we shall see.

At the same time, Ricœur still wishes to replenish the roots of one's own particular culture, and the other side of this risky coin is the disillusionment with one's own community. As Bengt Kristensson Uggla argues, "by memory work we are inescapably confronted with the fragility of our own identities, originating from the inexorably selective character of our relationship with the past and the often painful confrontation with the Other" (2010: 103). This was more significant in Ricœur's analysis of cultural shifts in the immediate post-war period, where he sought to protect cultural identities that he saw as weakening in the face of emerging global structures. His concern was that the exchange of culture could reveal the fragility of one's own identity (Moyaert 2011), and uproot oneself, when "it becomes possible to wander through civilizations as if through vestiges and ruins. The whole of mankind becomes a kind of imaginary museum" (Ricœur 1965: 278). Again, this is an attempt at protecting self and others as distinctively themselves, in their narrative identity, and all forms of cultural sedimentation.

Third, forgiveness is an interesting reflection back on translation and memory. It is a category of exchange which Ricœur would later bracket carefully as an epilogue in *Memory, History, Forgetting*, as a subject perhaps not appropriate for systematic thought, a horizon of possibility only. Yet here it appears as part of an ethos for action, responsive to the exchange of memory in a "further step: that of taking responsibility, in imagination and in sympathy for the story of the other, through the life narratives which concern that other" (1995a: 6-7). It represents an exchange with the other, albeit one that transcends the exchanges of redress, becoming instead an exchange of imagination and care:

it is necessary in reality that the peoples of Europe show compassion for each other, imagining – I repeat – the sufferings of others just as they are about to call for vengeance for the injuries which have been inflicted on them in the past. What is demanded here strongly resembles forgiveness (1995a: 11).

All of this is part of Ricœur's proposal that an ethos in individuals, groups, and peoples toward each other in Europe is a necessary ground for the success of any formal political enterprise. A set of attitudes toward the other, to translate, to share memory, to transcend harms together. That is how these lenses function, not as discrete tasks although they manifest in real dialogues, but as the ethos of the essay's title: a spirit of encounter, we might describe it, especially through narration and reflection on stories.

By contrast, Freedden's characterisation of the monist accounts of political community offered by some populisms reveals mono-narrative and a refusal of exchanges of all kinds. It perhaps even represents a weaponizing of narrative since such monist accounts seek to shape who gets to participate in the political community, and which traditions are permitted to fuel and nourish political conversation. In this way, "exclusionary" populisms present a shadow image to the always already present plurality that shapes Ricœur's hermeneutical horizon.

Ricœur's own hermeneutical hope for Europe may be presented as a needed alternative to over-emphatic origin histories that devolve into a single story, becoming unchanging and unavailable to plural dialogue. In the mid-1990s Ricœur's analysis was already speaking the consequences of exclusionary populist narratives. The replenishment that Ricœur recommends to the work of Europe is also at the level of civil society, reflecting the thread of analysis introduced above from the work of Pauline Johnson and others. Ricœur is also not levelling this advice to the European institutions, but instead aiming at the public and civic sphere, when he points to the "ethical and spiritual activities of individuals [...] intellectual communities, churches and other religious denominations" (1995a: 3). The plurality of others in which self-understanding is entangled extends also to a plurality of political and social groups and spheres of discourse. Moreover, as Ricœur argues in his systematic ethics, self-understanding is constituted by these always already present encounters with others (2004). Closing oneself off in a single story about who a community is, which cannot be shared thus stands as an impoverishment of oneself and a refusal of the moral imperative of recognising the other as another self with another story.

In turn that harms the political whole, collapsing the plurality of identities, political spaces, the reflexive and deliberative character of the public sphere, of legitimate discussion and challenge. This analysis is not revolutionary, but it names sharply what is at stake: the functioning of political discourse as a place of genuine disagreement and negotiation, the collapsing of different spaces and forms of political discourse into one social whole – an undifferentiated "society" – all shaped by the reifying of rigid national origins, boundaries, and narratives: a new landscape for conflict. Altogether then, Ricœur's defence of narrative forms of exchange in translation, memory, and forgiveness as precisely about forming relationships across difference represents an alternative basis for the understanding of political community in contrast with exclusionary populism. Let us begin to connect these insights with those offered by political theology.

3. *Political Theology: Myth-building Practice*

Given the narrative character of the preceding analysis, it will be no surprise that some political theologians have turned to narrative concepts as a way to respond to populist discourse. It is at the narrative level, the rhetorical, emotive calling on identity that the populist enterprise is shaped and, as Timothy Stacey has argued, “Only myth can challenge myth” (2018: 575). For Stacey, this is partly because he understands the myths presented in populism to be appearing in response to a vacuum in contemporary liberal politics. Here he is in agreement with the broadly postliberal theological argument that current politics is characterised as mere technocratic resource management and “no longer seeks to tell a story about who we are as humans, as Americans, as Brits or as Indians, it no longer engages people in a common trajectory” (2018: 576). Any liberal story is reduced in this analysis to an economic commitment to diversity or globalization, without anchoring that in a meaningful account of solidarity. There are echoes here of Ricœur’s concern about the encounter with the other leaving the self as an unmoored other amongst others, which he would later suggest links to a privatised vision of life, leaving commentators as “belated Romantics” regretting the collapse of the public (1987: 42). Stacey is identifying the political implications here also, and moreover, Stacey argues that a liberal settlement founded in Hobbesian reasoning deliberately attempts to abandon myth, by reading myth as a function of exclusionary groups and consequently part of the inevitable violence a Hobbesian contrast is intended to quieten. By contrast, a populist call to the people is about the people as the foundation of the political endeavour – while its exclusionary, fragmented, and sometimes exploitative character remains the concern.

Consequently, Stacey argues that the postliberal analysis is correct but he does critique the postliberal response of resituating the political within the framework of Christian theology. Such a solution requires particular beliefs to fully invest and runs the same risk of narrowed participation, as another turn to a set of shared beliefs about reality. Yet the political need not remain Hobbesian, argues Stacey, and myths can be created across ideological differences precisely because they operate imaginatively. It is consequently a category more broadly accessible:

religious and secular people alike draw on stories of exemplary characters and events to inspire solidarity. Myths are designated as overarching narratives that draw these exemplary characters and events into a

trajectory toward an ideal future.... Only myth can challenge myth (2018: 575).

In an earlier work, Stacey has identified that by myth he means “simply ‘the stories we tell ourselves about moral responsibility’” (2017: 142), a concept he draws from the work of sociologist Robert Wuthnow. The role of myths, Stacey suggests, is not an end in themselves, but as a “means of rediscovering a shared social imaginary” (2017: 142) which can draw on religious and non-religious roots. Crucially, for Stacey, such myths can be newly generated, collectively.

To discover those stories, these alternative myths of solidarity, Stacey turns to his ethnographic study of concrete gathering in local politics and civil society. His example is his experience with London Citizens, following the model of community organising by way of large gatherings of local groups and participants with politicians and civil representatives, sharing stories that are emblematic of the challenges and hopes for action of a diverse community. This he characterises as “including ordinary people in developing myths of alternative solidarity” (2018: 586). The London Citizens events include local politicians, hearing these testimonies, often accompanied by music – Stacey writes evocatively of

the blowing of the Shofar, a Jewish instrument mentioned in the bible as sounding the beginning of jubilee years, in which all debts are forgiven... Together the music signified to a diverse group of people a sense of inclusive solemnity and celebration (2018: 586).

The practical setting then is of a large gathering at an event developed over time amongst community groups, inviting together diverse actors, music, testimony, and responses from politicians.

Stacey’s analysis of this event is that it develops myths of solidarity in three ways – an overarching narrative of politics as a gathering of diversity where everyone is actively involved, carrying normative expectations that politics should be about such comings together and perhaps constituted by them. A micro level of individual narratives as emblematic of community needs, chosen through community organisation over time. The third level mediates between these by gathering the micro level stories up within the context of the macro coming together – “rather than putting the diverse myths represented to one side, they are deliberately brought together in harmonious *bricolage*, contributing to the aesthetic depth of myths of solidarity” (2018: 577).

Evidently, the category of myth is doing significant work here. On one level Stacey has referred to myth in terms of its imaginative character

without relying on objective reality, as a “reflexive, even subjunctive or as-if act” (2018: 575). On another, he suggests that concrete practices create such an imaginary and motivate participants to ongoing solidarity. Here Stacey is relying on an integrity of practice and idea, with a mutual forming that can continue onward from the concrete example. Let us turn back to Ricœur to consider these two levels and their relationship.

Ricœur did not often examine particular concrete examples. As a philosopher his interest was in the philosophical understanding of the systems of symbolic action. Those familiar with Ricœur’s work on metaphor, myth, narrative may already recognise a practice-driven echo of his systematic philosophy. For Ricœur, we are always already “entangled” (1994: 161)¹ in myths, stories, characters, that reveal and inculcate values and in response to which we distance and reappropriate to form our visions of the good life. This insight itself represented the great hermeneutical turn in Ricœur’s work. It is both culturally situated and prioritises the self as a reflexive agent who can examine and critique her own formation, and understands that as a moral task.

Moreover, Ricœur has himself observed the way a hoped-for imagined end plays key functions in both the limits of philosophy and the narratives of religion. He suggested that the scriptural stories of the Greek New Testament and the Hebrew Bible offer a way to imagine the possibility of choosing the good life and so structures thinking about the human condition – and indeed, God (1974: 407) - by that hope. Understanding this hope for the good to be the defining character of the Christian narrative undergirds the logic to Christian myth, for Ricœur. He argues that in Christian thinking, “seen from the standpoint of hope, life is not only the contrary of but the denial of death” (1995b: 206). It is not a conclusion of an argument, but a new framing of the future, and of how to live and reason. In this sense then, there is a move from narratives themselves to their underlying logic taken as a chosen rationality that asserts the meaningfulness of our freedom to choose the good. In Christian terms, Ricœur concludes: “Freedom is the capacity to live according to the paradoxical law of superabundance, of denying death and asserting an excess of sense over non-sense, in all desperate situations” (1995b: 207).

Logics that go beyond mere equivalent exchange are frequently given this function by Ricœur, as a horizon against which thought and practice can change: forgiveness and love both fall in this superabundant category. These horizons can be made manifest in practices, like gifts. What these

1 Evoking the work of Wilhelm Schapp.

categories do not do in Ricœur's thought is offer an already political vision. Instead they operate to rejuvenate the pre-political reasons by which people commit themselves to each other and to living together. Stacey's myth is operating by establishing the possibility of solidarity by way of exchanges of memory. It is not a purely imaginative level, but the concrete generating an imaginative horizon. In this sense Stacey is seeking to render myth as specifically political imagination that changes people's expectations and engagement with politics – it is an interplay between rhetoric and concrete forms of relating between people of a community and consequently there is more here to interrogate. To turn to the specifically political categories of Ricœur's may offer further nuance into the operation of Stacey's idea of myth. I turn to the specifically political concept that operates at the level of imagination: that of utopia – and ideology.

4. Utopias and Ideologies

Utopia represents (literally) a “no place” from which

an exterior glance is cast on our reality, which suddenly looks strange, nothing more being taken for granted. The field of the possible is now opened beyond that of the actual, a field for alternative ways of living. The question therefore is whether imagination could have any constitutive role without this leap outside. Utopia is the way in which we radically rethink what is family, consumption, government, religion, etc. The fantasy of an alternative society and its topographical figuration ‘nowhere’ works as the most formidable contestation of what is (1976: 25).

For Ricœur then utopia is not only effective but the most powerful way in which current concrete political settlements can be challenged – through reimagining. To level this analysis at Stacey's concept, it operates from the concrete into the mythic, rather than presenting a “no-place”. For Stacey the enacting of a gathering provides an opportunity for testimonies to solidarity, exchanging memory and naming experiences of different ways of relating and generating commitment to the idea that solidarity is possible as a horizon for action. “Imagination is here constitutive in an inventive rather than an integrative manner” (Ricœur 1976: 24). In this way the direction is of practices that are theory-laden, pointing toward a “no-place” from which one can then also critique failures of solidarity, from the perspective of what could be possible. While not strictly a utopia,

in Ricœur's technical sense of the "no-place", Stacey is offering *utopian* myths, evoking a possible world but through accounts of real exchange.

However, utopia understood as a reimagining, reveals, in turn, the significance of the imaginative articulation of the political settlement itself, to which Ricœur puts the name of ideology. Ricœur argued that ideology is a symbolic system that operates to "reinforce the belief in the legitimacy of the given systems of authority in such a way that it meets the claim to legitimacy" (1976: 22). An authority makes a claim to legitimacy which is met (or not) by belief in that legitimacy from the governed individuals. Understanding this in symbolic terms reveals the potentially distorting character of ideology as a rhetorical over-claim. Such a pathology of ideology is found in the conservation of power, where the redescription shifts the relationship between claim and belief by representing its claims as universally believed in.

While Ricœur argued that this lack of transparency is inherent to the rhetorical functioning of ideology, he also suggests it need not become pathologised into a distorted authoritarian account and practice of political power. As a rhetorical practice ideology must have a relationship to the underlying symbolic meaning of action: "the relation between the ideology and its so-called real basis may be compared to the relation of reference which a metaphorical utterance entertains with the situation it redescribes" (Ricœur 1976: 23).² Consequently to be effective the offered ideological account of political authority must have some relationship to the systems of symbols that already mediate action, even while it may be offering a new or changing meaning. For example, as Margaret Canovan has argued, populist claims "rely upon a framework of legitimacy provided by notions of popular power: an idea of democracy, in other words" (1999: 5).

Thus when considering exclusionary accounts of populism the tension arises as a distortion of the symbolic meaning of the people already operant in making sense of action rather than as "an original dissimulation" (1976: 27). This is key also to Ernesto Laclau's analysis in the later development of his work on populism where he suggests that "[t]he so-called 'poverty' of the populist symbols is the condition of their political efficacy – as their function is to bring to equal homogeneity a highly heterogeneous reality, they can only do so on the basis of reducing to a minimum their particularistic content" (2005: 40). While reductive, such populist

2 Ricœur is here relying on Clifford Geertz and Kenneth Burke, following their trajectory of reading political ideology as a form of figurative language.

symbolics still mediate reality in some sense. This analysis underscores that exclusionary populisms do display both a utopian claim to reject political authority as instantiated in an elite, but also an ideological claim that political power will be legitimately founded by the people if ceded to the populist leaders. While this operation is reductive, it still relates to reality, to the desire that politics be responsive to, representative of the people. Its over-claim comes most sharply to bear on the eradication of the political and civic institutions that mediate and nourish the people in the broadest possible sense, and instead claiming a direct relationship with the popular will. A powerful example can be seen in the UK referendum on Brexit and subsequent rhetoric of the “will of the people.”

To relate this back to Stacey’s account, there is not only a utopian reimagining of ways of relating at play but also an account of encounters with political power. What is striking about Stacey’s account is that his analysis also seeks to root that power in the people. The London Citizens event drew on politicians and other local leaders in wider civic society, reaffirming the political settlement. It is a re-establishing of the power relationships between the people and those wielding political power. Stacey is not offering a different type of argument to that of exclusionary populisms, but a different account of the people and their relating. It is a utopian account of relating by solidarity, rather than by reference to a monist identity, while perhaps giving an ideological indication of the proper situating of political claims to authority in their representative relationship to the people.

Taken together this analysis reveals the dialectical pull between ideology and utopia as different forms of social imagination: as both playing roles of integration and renewal. As Ricœur observes, “[t]his is why the tension between ideology and utopia is unsurpassable. It is even often impossible to tell whether this or that mode of thought is ideological or utopian” (1976: 27). Both forms of myth, populism, and solidarity as framed by Stacey, each conserve and reimagine the political order, enacting the dialectical pull between the paired concepts of ideology and utopia.

In this way, Stacey is offering an alternative account of the people and their relationship, a new politics rather than a radically new political order. This relates to what exclusionary populisms have also deployed, though as I have noted these can come with consolidations of political power through eroding other parts of the political order and infrastructure, hidden in their ideological claim to legitimacy. As Ricœur has observed, the difficulty arises in that the very nature of political language as rhetorical. It is inherently fragile because the operation of rhetoric is partly sophistic as well as reasoned, a persuasive measure that may or may

not relate to concrete realities. It is can thus operate to distort as well as inspire, at all levels of political discourse – deliberation on specific action and policy, on the ends of good government and the very character of the good life, lived well (Ricoeur 1987). Most fundamentally though, these levels all include many differing visions of how to live together well, even disagreement as to the nature of membership of the community about which political language seeks to deliberate. Thus what underlies all these levels is an “insurmountable plurality [which] aggravates the fragility of political language” (Ricoeur 1987: 38), which can consequently be misused. This is the fragility that is carried back into the specific rhetorical forms of social imaginary in ideology and utopia.³

In various ways, this seems a most unpromising position. Where does that leave us in analysing how Stacey’s narrative reframing of political commitment by way of myths of solidarity can contribute? The functioning of the myth of solidarity mirrors that of exclusionary populisms – just as Stacey intended, where myth challenges myth. Yet Stacey’s outline of practice concludes in the image of “harmonious bricolage” (2018: 577), perhaps also tending toward the single imaginary, running the same pathological risk as an exclusionary populism. I, therefore, return to consider “the people” as a needed piece of further theorising, albeit perhaps implicit in Stacey’s proposal, and increasingly the normative focus of other political theologies.

5. *Political Theologies on “the People”*

“The people” has been a focus point of theological analysis and response to populism. Jonathan Chaplin’s account is hesitant on the underlying logic of political authority as situated purely in the will of the people. This is too swift a move for Chaplin and also not reflective of the heritage of Christian political thought. Even where one accepts the people as constitutive of the political community, Chaplin argues that “this constituent power has always been seen as pursuant to a larger purpose, one deriving not from the sovereign will of the people but directing and constraining it” (2022: 236). The legitimacy of political power is in its pursuit of justice.

3 I am grateful to W. David Hall for his response to an earlier, partial version of this paper delivered at the 2021 AAR conference, where he emphasised this fragility in the category of utopia.

Here Chaplin introduces normative requirements that govern the exercise of political will and power.

Such a requirement appears implicitly in Stacey's ethnographic account in his insistence on its myths as myths of solidarity. Solidarity names an intersubjective moral responsibility to each other, which gives a reference point nourished by but not wholly dependent on the experiences of mutual support that form the content of the testimonies. Such narratives point toward the moral significance of that support, returning the norms of respect, just action, and shared commitment to the common good as expectations for political participation and representation. Here then is where Stacey's emphasis on the myth being generated in the concrete practices of community organising contrasts with the ethno- or pseudo-cultural myths of exclusionary populisms. Stacey roots the myth as one of mutual commitment, rather than the static forms of people that appear in Chaplin's diagnosis of populisms focused on "culturally distinct community" (2022: 234) or a nation's "historical continuity" (237). Moreover, the types of gatherings that Stacey reconstructs are not final conclusions but rather instances in an ongoing journey, where to be a people means being bound in a shared search for justice. This casts the political character of the people as future-oriented rather than purely historically rooted and crucially, available for critique with respect to justice and the common good.

The same commitments emerge in other recent theological responses and do so while supplementing the meaning of myth itself: in the papal encyclical *Fratelli tutti*, Pope Francis's conception of the people as "mythic" was deployed (2019: § 158), suggesting that the meaning of the people cannot be described once and for all but continually retold. Strikingly, for Francis, this is itself a form of populism, but a populism that is not an abstraction but constituted in concrete practices, like those to which Stacey turns. As Anna Rowlands explains "a healthy populism is key to cultural renewal... attention must be paid to the narrative, place-based, event-based character of societies, out of which real social relationship and meanings are fashioned" (2021: 167).

To examine this more closely, it seems that while culture remains the reference point for Francis's argument to reclaim populism as a form of a political project, crucially he is evoking the more inclusive Latin American models that appear in Mudde and Rovira Kaltwasser's comparison: "while identity does play a role in contemporary Latin American populist movements... overall they are still primarily involved in materialist politics" (2013: 167). Francis has himself observed the regional difference when speaking of "populism"... you know I had to relearn this word in Europe

because in Latin America it has a different meaning” (2017b). The Latin American meaning is seen perhaps in the figures that Francis prioritises – the itinerant worker, the landless, and the workless. Speaking at the World Meeting of Popular Movements, his own initiative, he greeted the gathering:

Among you here are waste-collectors, recyclers, peddlers, seamstresses or tailors, artisans, fishermen, farmworkers, builders, miners, workers in previously abandoned enterprises, members of all kinds of cooperatives and workers in grassroots jobs who are excluded from labour rights, who are denied the possibility of unionizing, whose income is neither adequate nor stable. (2014)

When Francis speaks of culture it comes to bear on questions of material justice and relationship. He addresses the “desiring, affective dimensions of a society”, where material concerns such as “distribution and labour emerge as its external signs” (Rowlands 2021: 168). The influence of Ricœur can be suggested here, where the cultural milieu entangles the work of self-understanding, co-constituted with the other, and establishing the relationship to others as always already a moral encounter (Ricœur 1994; Daughton 2022).

The culturally situated character of Francis’s understanding of the people does not collapse into monism by virtue of being “open-ended. A living and dynamic people, a people with a future, is one constantly open to a new synthesis through its ability to welcome differences” (2020: § 160). Rowlands describes this as an open populism, which

embraces the need to form external cultural bonds, to accept and form new practices of social belonging, but practices these with an openness to those who do not yet belong – the new arrival, the next generation and so forth. Renewal comes in an antonymous way – from who or what is not yet present (Rowlands 2021: 212).

Here Francis’s focus is on practices that reveal and produce encounters and generate relationships – which mirror those which Stacey has considered.

By contrast, Stacey does not articulate either the practices of community organising or their mythic narrative significance as forms of populism. He is following the analysis of the European manifestations of closed populisms. Yet the practices he examines are certainly a set of community practices situated in the local population without being tied to particular artefacts of one tradition or culture. Stacey himself emphasises that they gather together different community groups and individuals, and certainly affirms the importance of political participation to nourish expectations

of the political process as for solidarity amongst the people. It may be then that Francis's call not to cede the banner of populism to its demagogic form in exclusionary narratives needs further consideration. For now, though, this prompts a change in emphasis to Stacey's own analysis. The mythic narrative meaning of testimony, gathering, and so on, is not in establishing "shared beliefs" (Stacey 2018: 575) as such, which risks leave his argument as another contribution amongst others of the ideological-utopian dialectic of all political rhetoric. Rather it is in recognising the significance of concrete performances of solidarity as *exchanges* across plural perspectives: exchanges across difference.

The myths of solidarity that Stacey suggests the Citizens events establish are not singular – one type of support, one type of participant – but dialogical. They are made manifest through public testimony, offered within events that are the fruit of long discussion and shared planning. In its long heritage since the originating work of Saul Alinsky (including forms across Europe), community organising operates on the coming together of interest. Many theologians have critiqued the emphasis on self-interest as a manifestation and a driver of neo-liberal political thought, but community organising operates by building relationships that allow investing in each others' interests. While under a shared banner of care for the local community – communities of destiny and choice – there are plural needs, desires, and reasons in operation.

This reinforces the character of the people, which I have drawn out as implicit in Stacey's analysis, as a fundamentally plural gathering in. I would also argue that the recognition of plural interests here also rescues Stacey's project from too swift a move to sameness and harmony – the plurality is inherent to its character as dialogical, and consequently can continue to encompass disagreement or conflict. Rather than shared belief built by *bricolage* these practices bear more relation to the understanding that people are engaged in "*co-creating the public space through their encounter... that presupposes real difference in basic orientations*" (Junker-Kenny 2014: 163).

I suggest that what Stacey reconstructs here is an answer to Ricœur's call for a "new ethos" by way of the crises of Europe in exclusionary populisms. Stacey is pointing to the concrete operation of civil society, the same level at which Ricœur suggested a European ethos needed to be nourished. Of Ricœur's lenses of translation, exchange of memory, and forgiveness, Stacey's description of the sharing of testimony seems a form of the exchange of memory, both of experiences of solidarity and its failures, in a spirit of potential renewal. Translation always governs the logic of such exchanges as people of differing experiences and value systems seek

to make their communication meaningful to each other. As Francis has observed, again the influence of Ricœur perhaps at play, “The European Union was born as a *unity of differences* and a *unity in differences*. What is distinctive should not be a reason for fear, nor should it be thought that *unity is preserved by uniformity*. Unity is instead *harmony* within a community” (2017a)⁴.

There is an unfortunate irony in considering these ideas for a European political theology since Stacey’s ethnographic work has uncovered this regenerating ethos in examples of CitizensUK, while the UK has departed from the formal project of the European Union. Nevertheless, the reasons for cooperation and exchange have not departed, and the importance of real encounter across differences that has been explored in this essay speaks to local, national, and supranational concerns in the face of exclusionary populisms and the real crises of material and participatory injustices.

The claims and practice that Stacey advocates are not wholly divorced from the operation of populisms more broadly. Yet a distinction is offered in rejecting the pathologies of utopia by normative requirements for inter-subjectivity – and disagreement – whilst also avoiding the pathologies of ideology by nourishing the mediating institutions of civil society as well as seeking the legitimate operation of political power as representative of its plural people. The myths of solidarity are generated in narrative practices of exchange but are available for critique and response across many traditions. What the practices represent is the performance of political imagination of the people that is porous, attentive to difference, to moral responsibility for each other “in imagination and in sympathy” (Ricœur 1995a: 6-7). In doing so it represents a meaningful alternative to the disenfranchisement fuelling exclusionary populisms by working from a theological and philosophical understanding of “the people” as agents of change. A new ethos for Europe is shown to be an ethos that can be practised, by the people ourselves.

4 Emphasis original and evoking the fuller expression of these sentiments delivered in Francis’s visit to the Parliament in Strasbourg in 2014. Francis would later suggest that he had given his view on Europe repeatedly and, perhaps with some irony, that the 2017 remarks were offered “without nuance” (2017b).

Bibliography

- Caiani, Manuela/Graziano, Paolo: Understanding Varieties of Populism in Times of Crises, in: *West European Politics*, 42:6 (2019), 1141-1158. doi: 10.1080/01402382.2019.1598062
- Canovan, Margaret: Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy in: *Political Studies* 47(1) (1999), 2-16. doi:10.1111/1467-9248.00184
- Chaplin, Jonathan: A Political Theology of 'The People': Enlisting Classical Concepts for Contemporary Critique in: Ulrich Schmiedel/Joshua Ralston (Eds.) *The Spirit of Populism. Political Theologies in Polarized Times*. Leiden/Boston 2022, 329-243.
- Daughton, Amy: Paul Ricœur and Fratelli tutti: Neighbor, People, Institution. *Journal of Catholic Social Thought*, 19(1) (2022), 1-18.
- Fieschi, Catherine: Introduction in: *Journal of Political Ideologies*, 9:3 (2004), 235-240, doi: 10.1080/1356931042000263492
- Francis: Address to the Heads of State and Government of the European Union. Vatican City 2017a [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/march/documents/papa-francesco_20170324_capi-unione-europea.html#_ftnref14] Last accessed 16/01/22.
- Francis: Return Flight Press Conference. Apostolic Journey to Egypt, 2017b. [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170429_egitto-volo.html] Last accessed 16/01/22.
- Francis: Fratelli tutti, Vatican City 2020.
- Freeden, Michael: *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford 1996.
- Freeden, Michael: After the Brexit Referendum: Revisiting Populism as an Ideology in: *Journal of Political Ideologies*, 22:1 (2017), 1-11, doi: 10.1080/13569317.2016.1260813
- Johnson, Pauline: In Search of a Leftist Democratic Imaginary: What Can Theories of Populism Tell Us? in: *Journal of Political Ideologies*, 22:1 (2017), 74-91, doi: 10.1080/13569317.2016.1255467
- Junker-Kenny, Maureen: *Religion and Public Reason: A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricœur*, Berlin 2014.
- Kristensson Uggla, Bengt: *Ricœur, Hermeneutics and Globalization*, London 2010.
- Laclau, Ernesto: Populism: What's in a Name? in: Francisco Panizza (Ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, London 2005, 32-49.
- Moyaert, Marianne: *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Amsterdam/New York 2011.
- Mudde, Cas: The Populist Zeitgeist in: *Government and Opposition*, 39(4) (2004), 541-563, doi: 10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x
- Mudde, Cas and Rovira Kaltwasser, Cristobal: Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America in: *Government and Opposition*, 48(2), (2013), 147-174. doi:10.1017/gov.2012.11

- Müller, Jan-Werner: *What is Populism?* Philadelphia, PA 2016.
- Ricœur, Paul: *History and Truth*, tr. C. A. Kelbley. Evanston, IL 1965.
- Ricœur, Paul: *Freedom in the Light of Hope*, in: his own and Don Idhe (Ed.) *The Conflict of Interpretations*, Chicago 1974.
- Ricœur, Paul: *Ideology and Utopia as Cultural Imagination* in: *Philosophic Exchange* 7(1) (1976), 17-28.
- Ricœur, Paul: *The Fragility of Political Language*, in: *Philosophy Today* 31(1) (1987), 35-44. doi: 10.5840/philtoday198731117
- Ricœur, Paul: *Oneself as Another*, tr. Kathleen Blamey. Chicago 1994.
- Ricœur, Paul: *Reflections on a new ethos for Europe*, tr. Eileen Brennan, in: *Philosophy & Social Criticism*, 21(5-6) (1995a), 3-13. doi: 10.1177/0191453795021005-602.
- Ricœur, Paul: *Hope and the Structure of Philosophical Systems* in: his own and Mark Wallace (Ed.) *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, MN 1995b. (Originally published in 1970 in the *Proceedings of the American Catholic Society*).
- Ricœur, Paul: *Memory, History, Forgetting*, tr. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago 2005.
- Rooduijn, Matthijs/van Kessel, Stijn/Froio, Caterina/Pirro, Andrea/de Lange, Sarah/Halikiopoulou, Daphne/ Lewis, Paul/Mudde, Cas/Taggart, Paul: *The PopuList: An Overview of Populist, Far Right, Far Left and Eurosceptic Parties in Europe* (2019) www.popu-list.org (last accessed 16/01/22).
- Rowlands, Anna: *Towards a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*, London etc. 2021.
- Ruzza, Carlo/Sanchez Salgado, Rosa: *The Populist Turn in EU Politics and the Intermediary Role of Civil Society Organisations* in: *European Politics and Society*, 22:4 (2021), 471-485, doi: 10.1080/23745118.2020.1801180
- Stacey, Timothy: *Imagining Solidarity in the Twenty-First Century: Towards a Performative Postsecularism* in: *Religion, State & Society*, 45(2) (2017), 141-158, doi: 10.1080/09637494.2017.1299905.
- Stacey, Timothy: *Beyond Populist Politics: why conventional politics needs to conjure myths of its own and why it struggles to do so* in: *Global Discourse* 8(4) (2018), 573-588. doi: 10.1080/23269995.2018.1524208
- Wuthnow, Robert: *American Mythos: Why Our Best Efforts to Be a Better Nation Fall Short*, Princeton, NJ 2006.

Umkämpfter Monotheismus: Politisch-theologische Auseinandersetzungen um neuheidnisch-rechte Semantiken und Positionen im aktuellen Europa-Diskurs

Ulrich Engel

Abstract

Representatives of new-right parties in Europe have been working on a „right-wing normalization“ for quite some time, thus promoting exclusionary and xenophobic policies and violence. In this context, the Christian Occident („Abendland“) and Judeo-Christian monotheism are also being disputed. Philosophical masterminds of the „New Right“ are making anti-monotheistic and neo-pagan ideologies acceptable (again). Alain de Benoist, for example, propagates a postmodern paganism with which he wants to make a racism dressed up as „ethnopluralism“ acceptable. And Peter Sloterdijk accuses monotheism and the theologumenon of limited time associated with it of being responsible for all forms of romantic philanthropy that is highly suspect to him, together with the „dictatorship of virtue“ that follows from it. The positions of Benoist and Sloterdijk are critically discussed with the theologians Peter Zeillinger and Hans-Gerd Janßen, because within the framework of a democratic Europe narrative, the monotheistic categories of saving and justice-creating love can only be realized in the respect for human rights and the compassionate recognition of others.

Key-Words

Christian Abendland, Monotheism, New Right, Postmodern Paganism, Alain de Benoist, Peter Sloterdijk, Recognition of the Others, Empathy

2020 veröffentlichten Wissenschaftler*innen vom „Center for Research on Extremism“ an der Universität Oslo eine Studie zu „Right-Wing Terrorism and Violence in Western Europe“. In ihrer bis 2019 reichenden Untersuchung kommen die Autor*innen zu dem Ergebnis, dass rechter Terrorismus und rechte Gewalt in Westeuropa ungebrochen große Probleme darstellen (vgl. Ravndal et al. 2020; Jupskås/Köhler 2020¹).

Aus deutscher Perspektive sei erinnert an die bis heute nicht gänzlich aufgeklärten Verbrechen des sogenannten „Nationalsozialistischen Unter-

1 „To sum up the year 2019, we may conclude that right-wing terrorism and violence still constitute significant problems in Western Europe“ (Ravndal, Jacob Aasland et al.: RTV Trend Report 2020: Right-Wing Terrorism and Violence in Western Europe, 1990–2019 (C-REX Research Report No. 1/2020), Oslo 2020, in: [https://www.sv.uio.no/c-rex/english/groups/rtv-dataset/rtv_trend_report_2020.pdf] (Letzter Zugriff: 28.01.2022), 24.

grunds“ (NSU), an die Ermordung des Kasseler Regierungspräsidenten Walter Lübcke 2019, an den antisemitischen Angriff auf die Synagoge in Halle im selben Jahr und an die rassistisch motivierten Anschläge 2020 in Hanau, die allein neun Menschen mit Migrationshintergrund das Leben gekostet haben.

Unterhalb der Ebene dieser und anderer Gewalttaten vollzieht sich in vielen Regionen Europas – nicht minder gefährlich – eine „rechte Normalisierung“ (vgl. Collet et al. 2021; Herbst 2021). Mit dem Begriff „rechte Normalisierung“ bezeichne ich bestimmte Verschiebungen im politischen Diskurs, die dem Rechtsextremismus Vorschub leisten – zum Beispiel durch eine wiederholte öffentliche Relativierung der NS-Verbrechen. Zentrale Akteure in Sachen Normalisierung rassistischer und menschenverachtender Politiken in Europa sind rechte Parteien wie die AfD in Deutschland, die FPÖ in Österreich, die Lega Nord in Italien oder der Rassemblement National in Frankreich.

1. *Der semantische Kampf der Neuen Rechten um das „christliche Abendland“*

Vielfach geht die rechte Normalisierung mit einem Rückgriff auf christlich-religiöse Topoi einher. Als Beispiel sei der semantische Kampf der Neuen Rechten um das „christliche Abendland“ angeführt. Die entsprechenden, teilweise hasserfüllten Debattenbeiträge kreisen häufig um die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen.²

In der deutschen Öffentlichkeit waren es vor allem Anhänger*innen der PEGIDA-Bewegung („Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“), die im Namen einer so genannten „christlich-jüdisch geprägten Abendlandkultur“ (PEGIDA, Positionspapier 2014) für die Entsolidarisierung unserer Gesellschaft agitierten.³ Und auch die AfD beschwört in der Präambel ihres 2016 beschlossenen Grundsatzprogramms – genannt: „Programm für Deutschland“ – die „abendländische christliche

2 Zur ersten Orientierung vgl.: Thielmann, Wolfgang (Hg.): *Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion*. Neukirchen-Vluyn 2017; Orth, Stefan: *AfD, Pegida und Co: Angriff auf die Religion?* Hg. v. Volker Resing. Freiburg im Breisgau 2017; Lesch, Walter (Hg.): *Christentum und Populismus: Klare Fronten?* Freiburg im Breisgau 2017.

3 Vgl. zum Hintergrund: Vorländer, Hans: *Pegida: Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Berlin 2016; Rehberg, Karl-Siegbert et al. (Hg.): *PEGIDA: Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung? Analysen im Überblick*. Bielefeld 2016.

Kultur“ (Alternative für Deutschland, Grundsatzprogramm 2016), um von dort aus die zweifelhafte These abzuleiten, dass „[d]er Islam [...] nicht zu Deutschland gehört“ (Alternative für Deutschland, Grundsatzprogramm 2016: Nr. 7.6.1). Deutlich wird schon hier, dass AfD & Co. vor allem „ein *ausgrenzendes* ‚Abendlandverständnis‘“ (Bednarz 2018) vertreten.⁴

Bereits 2016 hat der Publik-Forum-Redakteur Thomas Seiterich darauf aufmerksam gemacht, dass es bei der Auseinandersetzung mit der Neuen Rechten immer auch um sprachliche Deutungshoheit geht. Dies gilt vor allem für christlich konnotierte Begrifflichkeiten. Seiterich konstatierte: „Ein semantischer Kampf ist entbrannt. Führende Akteure der rechtspopulistischen AfD kapern die Begriffe Christlich und Christentum. Sie deuten die frisch eroberten Worte nach ihrer rechten Ideologie um. Also machen die selbsternannten Abendlandverteidiger aus dem internationalistischen, antirassistischen Christentum der Nächstenliebe eine Art anti-islamische, weiße Stammesreligion“ (Seiterich 2016).

Ein solches neurechtes Stammesdenken hat mit dem Gott Abrahams und dem Gott Jesu Christi nichts mehr zu tun. Im Gegenteil: Während AfD und PEGIDA „das Zusammenleben an die ausgrenzende Identität einer Einheit binden, die alles andere nicht nötig hat und bekämpft, besteht [...] die heilsame Wahrheit des Christentums darin, gerade ‚nicht ohne‘ die jeweils Anderen leben und glauben zu können“ (Schüßler 2018: 398). Mit dem Tübinger Pastoraltheologen Michael Schüßler ist unmissverständlich festzuhalten: „Das Christentum ist keine identitäre Religion!“ (Schüßler 2018: 397) Eben, weil sie „nicht ohne“ die anderen kann.⁵ Denn so wie „der Gottesname in Israel für die Erfahrung der eigenen Fremdheit in Ägypten und den Schutz der ‚Fremdlinge‘ anderer ethnischer Herkunft (Ex 22,20; 23,9)“ (Pittl 2018: 408) stand, so wird im neutestamentlich überlieferten „Gleichnis vom Samariter (Lk 10,30–35) exemplarisch sichtbar, dass das Geschenk christlicher Gemeinschaft die Bande ethnischer Zugehörigkeit durchbricht“ (Pittl 2018: 409).

4 Zur Geschichte des Abendland-Begriffs und seiner ideologischen Aufladung vgl.: Lason, Alexandra: Umstrittenes Abendland: Eine theologische Grundlagenreflexion (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 53). Berlin 2021; Weiß, Volker: Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart 2017.

5 Der hier leitende Gedanke des „nicht ohne“ geht auf Michel de Certeau SJ zurück, der wiederum auf Martin Heideggers fundamentalontologische Formel vom „Nicht ohne“ des Seins rekurriert (vgl. De Certeau, Michael: Der gründende Bruch, in: ders.: GlaubensSchwachheit: Aus dem Französischen von Michael Lauble (= ReligionsKulturen, Band 2) Hg. v. Luce Giard. Stuttgart 2009, 155–187.

Ein solches Christentum, das sich seiner jüdischen Wurzel bewusst ist, bedarf weder Mauern noch Stacheldraht, um die eigene Identität vor anderen Völkern zu schützen. Papst Franziskus, der sich 2017 in einem Interview mit der spanischen Zeitung „El País“ (Franziskus 2017⁶) in diesem Sinne äußerte, grenzt sich gegen jedwede – wie er es nennt – „verquere Identität“ (Franziskus 2017: „una identidad distorsionada“) ab, die auf charismatische Führerpersönlichkeiten und Ausgrenzung setzt. In diesem Zusammenhang zog Franziskus in seinem Interview eine Parallele zur Situation 1933 in Deutschland, das sich damals in einer Krise befunden und seine Identität gesucht habe – und Hitler gewählt hat.

Der Zusammenhang zwischen einem ausgrenzenden Abendland-Begriff und einer daraus resultierenden menschenunwürdigen Politik hat viel mit dem Wörtchen „wir“ zu tun, das Vertreter*innen der Neuen Rechten permanent beschwören. Auf der Herbstvollversammlung 2018 des „Zentralkomitees der deutschen Katholiken“ (ZdK), hat der Göttinger Literaturwissenschaftler Heinrich Detering einen aufschlussreichen Vortrag zur Rhetorik der Neuen Rechten gehalten, insbesondere zur Rhetorik führender Köpfe der AfD.

-
- 6 Siehe besonders den folgenden Abschnitt der Ausführungen des Papstes: „Es lo que llaman los populismos. Que es una palabra equívoca porque en América Latina el populismo tiene otro significado. Allí significa el protagonismo de los pueblos, por ejemplo los movimientos populares. Se organizan entre ellos... es otra cosa. Cuando oía populismo acá no entendía mucho, me perdía hasta que me di cuenta de que eran significados distintos según los lugares. Claro, las crisis provocan miedos, alertas. Para mí el ejemplo más típico de los populismos en el sentido europeo de la palabra es el 33 alemán. Después de [Paul von] Hindenburg, la crisis del 30, Alemania destrozada, busca levantarse, busca su identidad, busca un líder, alguien que le devuelva la identidad y hay un muchachito que se llama Adolf Hitler y dice ‘yo puedo, yo puedo’. Y toda Alemania vota a Hitler. Hitler no robó el poder, fue votado por su pueblo, y después destruyó a su pueblo. Ese es el peligro. En momentos de crisis, no funciona el discernimiento y para mí es una referencia continua. Busquemos un salvador que nos devuelva la identidad y defendámonos con muros, con alambres, con lo que sea, de los otros pueblos que nos puedan quitar la identidad. Y eso es muy grave. Por eso siempre procuro decir: dialoguen entre ustedes, dialoguen entre ustedes. Pero el caso de Alemania en el 33 es típico, un pueblo que estaba en esa crisis, que buscó su identidad y apareció este líder carismático que prometió darles una identidad, y les dio una identidad distorsionada y ya sabemos lo que pasó. ¿Las fronteras pueden ser controladas? Sí, cada país tiene derecho a controlar sus fronteras, quién entra y quién sale, y los países que están en peligro – de terrorismo o cosas por el estilo – tienen más derecho a controlarlas más, pero ningún país tiene derecho a privar a sus ciudadanos del diálogo con sus vecinos“ Franziskus 2017.

Detering suchte in seinem Referat Antworten auf die Frage, „wer oder was das ‚wir‘ ist, das in den Äußerungen der AfD wiederkehrend als ‚unser Volk‘, ‚unser Vaterland‘, ‚unsere Kultur‘ erscheint“ (Detering 2018)⁷ – und eben auch: „unser christliches Abendland“! In luzider Klarheit zeigt Detering auf, wie der Thüringer AfD-Vorsitzende („Sprecher“) Bernd Höcke Einwanderer*innen, sogenannte „Altparteien“ (Höcke 2017), Gewerkschaften und „Angstkirchen“ (Höcke 2017) – letztlich alle Verteidiger*innen westlicher Demokratien und der Menschenrechte – als Feinde und Verräter des Volkes ausmacht. Das eigentliche „Volk“ ist nach Höcke niemand anderes als die eigene Partei: das „Wir“ ist identisch mit der AfD. Das „Wir“, das AfD, PEGIDA und ähnlich Gesinnte meinen, „steht für ein anti-demokratisches Wir, da es sich exklusiv ausspricht und letztlich entrechtend wirkt“. Das in Anschlag gebrachte „Wir“ der neu-rechten Akteure in Europa ist eben kein solidarisches „Wir“! Demokratisches „Wir“-Sagen bedeutet dagegen, „immer mit im Blick zu behalten, was dies für diejenigen bedeutet, die damit nicht gemeint sind“ (Manemann 2014⁸). Detering fasst seine Analyse wie folgt zusammen: „Die Partei repräsentiert das wahre Volk, ihre Gegner sind [...] die Feinde des Volkes. Volk und Partei sind eins, und sie sind es, wenn sie dem Weg ihres Führers folgen“ (Detering 2018).

Aus dem autoritativ-ausgrenzenden Volks-, Kultur- und Abendlandverständnis, wie es PEGIDA- und AfD-Aktivist*innen vertreten, erwächst eine Politik, die alles andere und alle anderen verachtet. Papst Franziskus hat diesen Zusammenhang in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelium Gaudium“ (Nr. 53) auf den Punkt gebracht: „Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘“ (Franziskus 2013).

Genau darum ist es Rechtsextremen zu tun, etwa dort, wo Alexander Gauland 2017, zu jener Zeit Spitzenkandidat der AfD für die Bundestagswahl, zusammen mit seinen Thüringer Parteikolleg*innen die damalige Staatsministerin der deutschen Bundesregierung für Integration, Aydan

7 Vgl. auch: Detering, Heinrich: Was heißt hier ‚wir‘? Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten. Ditzingen 2019.

8 Manemann recurriert im zweiten Satz des Zitats auf Heidenreich, Felix: Was ist und wie entsteht demokratische Identität Hg. v. Saskia Wendel. Göttingen 2014.

Özoğuz, „in Anatolien entsorgen“⁹ wollte. Das „Wir“, das Özoğuz in Anatolien zu ‚entsorgen‘ gewillt war, ist niemand anders als die Vertreter*innen dieser ausgrenzenden Unkultur. „Sie gleichen zum Verwechseln Bandenmitgliedern, die es ihren Opfern erst richtig zeigen, sie dann erledigen und schließlich entsorgen“ (Detering 2018). Militant betreiben AfD und PEGIDA ihren fremdenfeindlichen Kampf für eine Rettung des christlichen Abendlandes.

Dennoch dürfte Karlheinz Ruhstorfer richtig liegen mit seiner Einschätzung, dass die Rechtspopulist*innen und Wutbürger*innen letzten Endes weder von einer „umfassenden Liebe zur abendländischen Kultur“ (Ruhstorfer 2016: 13) noch von „der Liebe zum Christentum“ (Ruhstorfer 2016: 13) getrieben sind. Stattdessen propagieren sie eine Art identitäres Christentum, das

- das Christentum als spirituelle Quelle der Nation begreift (zum Beispiel Ungarn als „christliche Nation“ oder das deutsche Volk als „Entwurf Gottes“ [so der Verleger Götz Kubitschek im März 2016 in der 3sat-Sendung Kulturzeit; vgl. Kubitschek 2016: Zitat bei 04:35]),
- das christliche Ethos, speziell das der Feindesliebe, nur innerhalb der eigenen ethnischen Gemeinschaft als gültig anerkennt¹⁰, und
- den Kirchen eine naive und selbstzerstörerische Überdehnung christlicher Barmherzigkeit vorwirft (dieser Anwurf richtet sich nicht zuletzt gegen Papst Franziskus und sein Eintreten für die Rechte von Migrant*innen [vgl. Bednarz 2018: 8, 75–78]).

(Selbst-)Kritisch gilt es dabei allerdings auch zu konstatieren, dass in ganz Europa Allianzen zwischen ultrakonservativen und reaktionären christlichen Gruppen auf der einen und rechten Bewegungen und Parteien auf der anderen Seite existieren.

9 Gauland zit. nach Haselberger, Stephan/Fiedler, Maria: Gauland will Integrationsbeauftragte Özoguz „in Anatolien entsorgen“, in: Tagesspiegel (28.08.2017) [<https://www.tagesspiegel.de/politik/afd-spitzenkandidat-gauland-will-integrationsbeauftragte-oezoguz-in-anatolien-entsorgen/20244934.html>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).

10 Zum historischen Hintergrund dieses Arguments bei Schmitt siehe Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (5. Nachdruck der Ausgabe von 1963), Berlin 72002. Zur entsprechenden Kritik an Schmitt siehe Engelhardt, Paulus: Wo bleibt die Freundschaft? Zur Freund-Feind-Kontroverse Carl Schmitt – Franziskus Stratmann OP, in: Wort und Antwort 45 (2004), 75–78.

2. Streitpunkt Monotheismus

Systematisch-theologisch relevant sind die hier nur grob skizzierten politischen Entwicklungen, weil sich ein Teil der (neu-)rechten Szene in der Begründung ihrer Überzeugungen und zum Teil auch ihrer Praktiken auf theologische Kategorien bezieht. Kirchlicherseits wie auch von Seiten der Theologie gilt es deshalb, Position zu beziehen und gegen ein identitäres Politikverständnis zu argumentieren.

Ich möchte diese politisch-theologische Kritik hier kurz durchführen im Blick auf das Theologumenon des Monotheismus.

Lange Zeit war der jüdisch-christlich gegründete Monotheismus in Europa rechtsphilosophisch und kulturpolitisch hochgeschätzt. Auch wenn sich Gesellschaften säkularisierten, gründeten liberale Demokratien ihre Achtung der universalen Menschenrechte weiterhin auf eben diese religiös fundierte Tradition. Erwähnt seien in diesem Zusammenhang nur die Geschöpflichkeit des Menschen und seine Gottesebenbildlichkeit.

Inzwischen jedoch überzeugt die bewährte Argumentationsfigur viele Menschen nicht mehr. Ein grundlegender geistiger Wandel findet statt. Zudem ist seit einiger Zeit zu beobachten, wie Vordenker der Neuen Rechten versuchen, anti-monotheistische und neu-heidnische Ideologien in Europa (wieder) salonfähig zu machen.

Am Beispiel von Alain de Benoist und Peter Sloterdijk möchte ich im Folgenden zu zeigen, wie neurechte Denker das Theologumenon des Monotheismus für ihre Zwecke nutzen. Zudem unterziehe ich ihre theopolitischen Strategien mit Peter Zeillinger und Hans-Gerd Janßen einer theologischen Kritik.

2.1. Streit um Identitäts- und Souveränitätskonzepte

Alain de Benoist (*1943), philosophischer Vordenker der französischen *Nouvelle Droite*, erkennt im Christentum die tiefste Wurzel des von Seiten der Neuen Rechten verhassten universalen Liberalismus:

„Von Anfang an stellt das Christentum den Menschen als ein Individuum dar, das vor allen anderen Beziehungen in innerer Beziehung zu Gott steht und nunmehr dank einer persönlichen Transzendenz ein Seelenheil zu finden hoffen kann. In dieser Beziehung zu Gott festigt sich der Wert des Menschen als Individuum. [...] Außerdem ist der Einzelne ebenso wie alle anderen Menschen Besitzer einer individuellen Seele. Egalitarismus und Universalismus führen sich somit

auf einer überweltliche Ebene ein: Der absolute Wert, den die einzelne Seele aus ihrer kindlichen Beziehung zu Gott erhält, wird von der ganzen Menschheit geteilt.“ (De Benoist 2019: 72).

Genauer hin denunziert Benoist den Monotheismus als Ausgangspunkt und Grund eines in seinen Augen ‚intoleranten‘ moralischen Universalismus. Die Kategorie „Moral“ fungiert bei Benoist als Gegenbegriff zur „Politik“. Mit Moral ist ergo kein Staat zu machen.

„Das heidnische Denken [...] kann nicht umhin, sämtliche religiösen und philosophischen Formen des Universalismus zu verwerfen. Dieser findet nämlich seine Grundlage in dem jüdisch-christlichen Monotheismus.“ (De Benoist 1982: 189).

Politisch explizit wurde dieser moralische Universalismus in der prophetischen Sozialkritik, wie sie beispielsweise im Buch Amos überliefert ist. Schlussendlich – so Benoist – sei der aus dem biblischen Monotheismus geborene Universalismus für die Ausbildung des modernen Menschenrechtsdenken verantwortlich. Dessen egalitärem Ethos jedoch hafte der Fehler an, dass er die naturgegebenen ethnischen Differenzen zwischen den Menschen verwische und einer Gleichmacherei Vorschub leiste. Auf diese Weise sei der Monotheismus zur Ursache und zum Wegbereiter aller politischen Egalitarismen und des durch diese verursachten, unheilvollen „Befreiungssozialismus“ (De Benoist 1982: 203) geworden – angefangen von der Französischen Revolution bis hin zum Staatssozialismus sowjetischer Prägung.

In Folge seiner Analyse plädiert Benoist für eine Ablösung der jüdisch-christlichen Tradition insgesamt. Ihr stellt er die „Rückbesinnung auf ein postmodernes Heidentum“ (Pittl 2018: 407) als Heilmittel entgegen. In seinem Buch „Heide sein zu einem neuen Anfang“ beschreibt er die Grundzüge einer nachchristlichen Spiritualität wie folgt: „Den Gesetzen wollen wir den Glauben entgegensetzen, dem Logos den Mythos, der Schuldhaftigkeit des Geschöpfes die Unschuld des Werdens [...], der Abhängigkeit des Menschen seine Selbständigkeit“ (De Benoist 1982).

In der Konsequenz seines Denkansatzes plädiert Benoist für einen radikalen Bruch mit dem Christentum und propagiert ein postmodernes Heidentum, mit dem er schlussendlich kein anderes Ziel verfolgt, als einen „ethnopluralistisch“ verbrämten Rassismus hoffähig zu machen. Gemeint ist damit eine nationalistisch-völkische Position, nach der „am besten alle Menschen dort bleiben, wo sie geboren sind und es nicht zu ‚Durchmischungen‘ der Ethnien kommt.“ (Pickel 2022: 25) Ein solcher Rassismus

dient letztlich dem Aufbau einer identitären Gemeinschaft, die auf dem Prinzip des Ausschlusses beruht.

Hiergegen ist die von Peter Zeillinger (*1964) in die Debatte eingebrachte systematische Analyse der „monotheistische[n] Struktur‘ des Politischen“ (Zeillinger 2018) aufzurufen. Ich beziehe mich dabei zum einen auf einen Vortrag, den Zeillinger 2019 an der Katholischen Universität Eichstätt im Rahmen der Tagung „A Performative Political Theology for Europe“ gehalten hat, zum anderen auf einen Aufsatz im Online-Portal „feinschwarz.net“.

Was macht die monotheistische Struktur des Politischen aus?

Religionsgeschichtlich gesehen ist die Genese des Monotheismus mit Jan Assmann unter anderem als ein Prozess zu beschreiben, in dem sich die Funktion der Religion grundlegend gewandelt hat:

- In der Antike stabilisierte und legitimierte Religion – eingebettet in ein mythisches Weltbild und ein zyklisches Zeitverständnis – die jeweils herrschende sozio-politische Ordnung. Fremdes und Neues wurde als gefährlich, weil destabilisierend wahrgenommen und bekämpft.
- „Ein lineares Zeitverständnis im Sinne der Möglichkeit und der Erwartung einer grundlegenden Veränderung der Welt konnte sich erst *durch* und *innerhalb* eines monotheistisch geprägten Weltbildes entwickeln“ (Zeillinger 2019a: 8). Damit wurde es möglich, Unerwartetes, Neues und noch nicht Bekanntes – Fremdes also – in das nunmehr lineare Weltbild zu integrieren.

Historische Forschungen zeigen, wie sehr Geschichts-, Religions- und Politikverständnis einander beeinflusst und sich bedingt haben. In diesem Sinne prägte der biblische Monotheismus nach und nach ein alternatives Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus – und zwar in politischer wie religiöser Hinsicht:

- In der Konsequenz wird der politische Souverän – einstmals mit Gott-ähnlichen Qualitäten ausgestattet – depotenziert und teilentmachtet. Das meint: Souveränität kann nicht länger in absoluter Weise mit *einer* politischen Instanz identifiziert werden (Zeillinger 2019a: 12). Uneingeschränkte Souveränität wandelt sich mit der Zeit zur Volksherrschaft und demokratisiert sich. Identitäre Politikkonzepte sind nicht länger möglich.
- Stattdessen übernimmt mit dem monotheistischen Paradigmenwechsel nun Gott selbst die Rolle des absoluten Souveräns. Zugleich jedoch wird dieser religiöse Souverän transzendiert. Dafür steht *pars pro toto* das biblische Bilderverbot. Es untersagt Gottes gegenständliche Reprä-

sensation und wacht damit über die vorläufige Eigenständigkeit des Politischen in dessen konstitutivem Bezug zum Anderen und Fremden.

Auf Europa hin gesprochen heißt dies in der Konsequenz, dass Politik nicht länger identitär konstruiert werden kann: weder in Gestalt nationalistisch aufgeladener Volks- oder Staatsidentitäten, noch als eine europäische Festung, die sich nach außen hin total abschottet. Vielmehr hat sich ein demokratisch gesinntes und organisiertes Europa den Anderen und Fremden gegenüber zu öffnen. Trotz des skizzierten monotheistischen Paradigmenwechsels bedarf ein solches Europa m.E. keineswegs einer Verfassungspräambel, die auf (einen monotheistischen) Gott verweist. Ganz im Gegenteil untersagt dies das tradierte Verbot einer gegenständlichen Gottesrepräsentanz, gleich ob in Rechtssätzen oder politischen Herrschaftskonfigurationen. Hier ist eine Leerstelle offenzuhalten. Sehr wohl aber würde eine im Gedanken des Monotheismus wurzelnde Eigenständigkeit des Politischen sich denen öffnen, die Europa als Andere und – mit einem genuin biblischen Begriff gesprochen – Fremde entgegenkommen: auf der Flucht und in Not. In diesem Sinne gilt mit Peter Zeillinger (der hier wiederum an Jacques Derrida anknüpft): „Die Identität Europas besteht darin, sich nicht mit-sich-selbst-zu-identifizieren, sondern in seinem Handeln, dem Anderen zu entsprechen und Raum zu geben. Das wäre auch die Idee der Menschenrechte“ (Zeillinger 2019a: 12).

2.2. *Streit um Zeit- und Hoffnungskonzepte*

Seit 1989 sieht Peter Sloterdijk (* 1947) Deutschland in einen Kulturkampf verstrickt: Athen versus Jerusalem lautet seine Diagnose der Gefechtskonstellation (zum Folgenden vgl. Manemann 2004: 176). Athen steht dabei für die Berliner Republik, Jerusalem für die Bonner. Die Chiffre Bonner Republik repräsentiert für Sloterdijk die Ära der Altmenschen, die ihre Geschichte bereits hinter sich haben. Humanismus, „schlechte[s] Gewissen“ (Sloterdijk 1999) und „Hypermoral“ (Sloterdijk 1999) – allesamt in der jüdisch-christlichen Tradition gründend – charakterisieren seines Erachtens die zwar immer noch lebendige, wenngleich heute zunehmend weniger relevante Vergangenheit. Gegenläufig zu dieser Abwärtsentwicklung des Alten sieht Sloterdijk im Topos der Berliner Republik eine neue Generation am Werk, die jenseits der Maßgaben des Christentums bereits an der noch ausstehenden vollen Entfaltung des Menschen arbeite.

Dem jüdisch-christlichen Monotheismus wirft Sloterdijk in diesem Zusammenhang vor, mit seiner Lehre der begrenzten Zeit eine eschatologi-

sche Geschichtsauffassung theopolitisch etabliert zu haben. Diese lineare und um ihre Grenzen wissende Geschichtsauffassung habe überhaupt erst den Zeitdruck in die Welt gebracht. Exakt in diesem Zeitdruck entdeckt Sloterdijk den innersten Antrieb der entgleisten Moderne. Der Zeitdruck sei für die fatale Moralisierung der Politik moderner Gesellschaften verantwortlich. Dem jüdisch-christlichen Theologumenon der befristeten Zeit verdanken wir nach Sloterdijk letztlich alle Formen des sogenannten Gutmenschentums einschließlich der dazugehörigen „Tugenddiktatur“ (Sloterdijk 1999).

Gegen einen ethischen Monotheismus der Freiheit wendet sich Sloterdijk mit aller Entschiedenheit. Zu den universalen ethischen Ansprüchen des geschichtlich wirksam gewordenen Monotheismus wie auch zu dessen politischer Konkretisierung im (europäischen) Projekt der Moderne – deren Stichworte sind bekannt: Menschenrechte, Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit – sucht Sloterdijk nach einer „weltkulturellen Alternative“ (Manemann 2016). Es geht ihm um nicht weniger als um ein Stillstellen der Geschichte, was voraussetzt, dass „der kritische Geist aus der Welthaut fahren“ (Sloterdijk 2016b: 13) muss. Neuheidnisches Heilsverlangen zeigt sich hier (vgl. Strasser 2016a).¹¹

Die volle Entfaltung des neuen Menschen, an der Sloterdijk im Rahmen seines philosophischen Großprojekts arbeitet, sieht er jedoch gefährdet, wird sie doch immer wieder von den Agent*innen der jüdisch-christlichen Hoffnung torpediert. Denn diese fordern vehement universale „Gerechtigkeit für die Opfer und Besiegten der Geschichte“ (Janßen 2005: 26) ein. Sie bestehen beharrlich auf einer (von Sloterdijk geschmähten) „Solidarität mit den Fremden“ (Sloterdijk/Heinrichs 2016: 217), einer (nach Sloterdijks Meinung unmöglichen) „Solidarität zwischen Unähnlichen“ (Sloterdijk/Heinrichs 2016: 218), auf einer Politik der Offenheit, der Toleranz und der Anerkennung.

Dieser in seinen Augen naiven Haltung der jüdisch-christlich-humanistisch gesinnten Altmenschen setzt Sloterdijk sein „Lob der Grenze“ (Sloterdijk 2016a: 21) entgegen. Denn – so seine ganz konkret gegen Angela Merkels Regierungshandeln in der Flüchtlingskrise 2015 gerichtete Überzeugung –, eine „Politik der offenen Grenzen kann final nicht gut gehen“ (Sloterdijk 2016a: 21). Allerdings existiere die postmoderne Gesellschaft bedauerlicherweise „in einem surrealen Modus von Grenzenvergessenheit“ (Sloterdijk 2016a). Infolgedessen habe sich „[d]ie deutsche

11 Ausführlicher siehe auch Strasser, Peter: *Ontologie des Teufels: Mit einem Anhang: Über das Radikalgute*. Paderborn 2016b.

Regierung [...] in einem Akt des Souveränitätsverzichts der Überrollung [durch ‚riesige Flüchtlingsströme‘¹²] preisgegeben“ (Sloterdijk 2016a: 21). Hier klingt sie an: die Idee des Ausnahmezustands nach Carl Schmitt.

„Politischer Anti-Monothetismus“ (vgl. Manemann 1999) scheint in diesen Thesen Sloterdijks auf. Jürgen Habermas hat diesen Anti-Monothetismus als „neuheidnisch“ (Habermas 1999) charakterisiert. Zu Recht! Aufgabe der Theologie – einer politischen zumal – ist in diesem Zusammenhang, den Monothetismus bzw. die monotheistische Struktur zu verteidigen.

Der Münsteraner Fundamentaltheologe Hans-Gerd Janßen (* 1950) hat dies getan. Seinen einführenden Beitrag zum 4. Band des Jahrbuchs Politische Theologie widmet er dem „Streitfall Monothetismus“ (Janßen 2005). Im Gefolge seines Lehrers Johann Baptist Metz setzt sich Janßen dort mit dem „Großmythos“ (Janßen 2005: 25) der unbefristeten Zeit auseinander. Die neue Politische Theologie kritisiert diesen „Zeitmythos“ (Janßen 2005: 25) scharf. Er imaginäre, so der Vorwurf, unsere Welt im Horizont „einer leeren, überraschungsfreien Unendlichkeit, die jede substantielle Erwartung zersetzt“ (Metz 1990: 170). Im Modus einer solchermaßen unbefristeten Zeit wäre kein Platz mehr für eine Hoffnung. Einzig im Ausgriff auf einen „eschatologischen Horizont“ (Metz 1966: 100) kann sich eine zukunfts offene Hoffungspraxis entfalten.

Peter Sloterdijk ist es allerdings ganz im Gegenteil um eine jeder Hoffnung entleerte, evolutionär-überraschungsfreie Zeit zu tun. Aus ihr will er die Zukunft des neuen Menschen bauen. Auch wenn sich Janßen in seinem Monothetismus-Beitrag nicht explizit mit Sloterdijk auseinandersetzt, kann sein Text gleichwohl als eine indirekte theologische Antwort auf dessen Thesen gelesen werden. Denn Sloterdijk hat ja nicht Unrecht, wenn er die eschatologische, das heißt messianisch angesärfte jüdisch-christliche Geschichtsauffassung für das verantwortlich macht, was er mit dem Terminus ‚Zeitdruck‘ kritisiert.

Interessanterweise verwendet auch Janßen in seinem Artikel den „Zeitdruck“-Begriff (Janßen 2005: 26) – jedoch in exakt umgekehrter Intention. Ich zitiere eine etwas längere Passage:

„Was den Gottesglauben Israels auszeichnete, war gerade die Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen, individueller wie sozialer Katastrophen in Konfrontation mit den Verheißungen seines Gottes, im

12 Einschub in Klammern U.E.; das dortige Zitat im Zitat stammt aus demselben Interview (Sloterdijk, Peter: „Das kann nicht gut gehen“ [Interview mit Alexander Kissler und Christoph Schwennicke], in: Cicero vom 28.01.2016a (Nr. 2), 23.)

schmerzlichen Offenhalten der Theodizeefrage, in der klagenden, an- und einklagenden Rückfrage aus dem Leid [...]. Diese leidensensible Rückfrage geschieht – und das ist der Kern der apokalyptischen Weltwahrnehmung – unter Zeitdruck: Die Rettung aus der Katastrophe kann nicht warten, legt das Gewicht geschichtlicher Verantwortung auf den Menschen, obgleich die Rettung dem Menschen nicht in die Hand gegeben ist, sondern Gott vorbehalten bleibt. Dadurch erst entsteht Geschichte und geschichtliche Zeit“ (Janßen, 2005: 26¹³).

Der Druck, den die messianisch befristete Zeit aufbaut, eröffnet so etwas wie einen „Horizont der Ungeduld“ (Peters 1995: 184), der die Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung überhaupt darstellt. Somit ist der Zeitdruck nicht weniger als die notwendige Voraussetzung für „die Bestimmtheit des monotheistischen Bekenntnisses“ (Janßen 2005: 25) wie auch notwendige Voraussetzung für die „inhaltlichen Bestimmungen“ (Janßen 2005: 25) der Attribute des Gottes vor uns, der da bekannt wird: „seine rettende, befreiende, Gerechtigkeit schaffende Liebe“ (Janßen 2005: 25).

Im Rahmen des politischen Europa-Narratives realisieren sich die genannten monotheistischen Gottesattribut-Bestimmungen der rettenden, befreienden und Gerechtigkeit schaffenden Liebe in Gestalt von Menschenrechten und Demokratie, Freiheit und Gleichheit, Gerechtigkeit und Anerkennung der Anderen. In diesem Sinne gilt: Auch Europa kann „nicht ohne“ die anderen.

Allerdings sind diese hier vom Bereich des Göttlichen in den des Politischen hinein übersetzten Bestimmungen nicht als vorgegebene Autoritäten zu verstehen.

„Ihre Legitimation kommt vielmehr aus der Zukunft. Nicht im Sinne einer Utopie, sondern als gewagte Interpretation bereits bestehender Erfahrung. Diese Erfahrung liegt 1. im Wissen um die ausgrenzende Wirkung souveräner Herrschaft [...]. Der entscheidende 2. Teil dieser Erfahrung liegt aber darin, dass erst ein ‚Bekenntnis‘ zu einer Zukunft, das zugleich vermeidet, die eigene Position oder Entscheidung erneut mit einer Art ‚Souveränität‘ zu identifizieren, aus dem Kreislauf der Gewalt von Herrschaft und Revolution auszubrechen vermag.“ (Zeilinger 2019b).

Verwirklicht werden müssen diese Werte in geschichtlichen Verantwortung der Menschen und im dauerhaften demokratischen Ringen um ihre

13 Hervorhebung U.E.

angemessene politische Kriterien und ihre konkrete Umsetzung. Für Menschen, die versuchen zu glauben, mag ihre Hoffnung auf einen rettenden Gott Bedingung eines solchen, wahrhaft Gerechtigkeit schaffenden politischen Engagements sein. Die in der „monotheistischen Struktur“ (Zeillinger 2018) gründende bleibende Entzogenheit eines letzten Grundes und einer souveränen Letztinstanz allerdings macht es notwendig, alle tragenden Hoffnungsfigurationen als „Leerstellen“ offenzuhalten.

3. *Statt eines Fazits: Ein demokratisches Europa braucht Mitleidenschaft*

Benoists und Sloterdijks Positionen laufen schlussendlich auf die Untermi-
nierung und Auslöschung des Politischen überhaupt hinaus. Denn grund-
legend, darauf hat Jürgen Manemann schon früh aufmerksam gemacht,
basiert Politik „auf Pluralität, aber nicht auf Neutralität. [Denn] Menschen
werden letztlich nur als Menschen anerkannt, wenn sie als Individuen in
ihrer Andersheit gewürdigt werden.“ (Manemann 2014) Auch öffentlich!

Europa ist ein demokratisches Gebilde – wenn auch mit Defiziten. Jede
Demokratie lebt von Voraussetzungen. Die US-amerikanische Philosophin
Martha C. Nussbaum zählt folgende auf:

„[d]ie Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Men-
schen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, die
Fähigkeit, Gerechtigkeit zu üben und Freundschaften zu pflegen“
(Nussbaum 2014: 201), „[d]ie Fähigkeit, in seinen Mitbürgern gleich-
berechtigte Menschen zu sehen, auch wenn sie hinsichtlich Rasse,
Religion, Geschlecht und sexueller Orientierung anders sind [...],
[d]ie Fähigkeit, sich um das Leben anderer Menschen zu sorgen, [d]ie
Fähigkeit, für echte Rücksichtnahme auf andere [...], ob sie einem
nahe stehen oder nicht[,] die Fähigkeit zu [...] Empathie“ (Nussbaum
2016: 40.62.129).

Politisch-theologisch gewendet heißt das: Eine Leidenschaft für Demokra-
tie, das heißt eine Passion für Demokratie, setzt die Fähigkeit voraus,
„sich vom Leid des Anderen betreffen zu lassen [...]. Die Tugend demo-
kratischer Politik ist ‚Mitleidenschaft‘“ (Manemann 2014). Auch hier gilt:
Demokratie kann „nicht ohne“ die anderen.

Gerade die Erinnerung anderen und fremden Leids, so die jüdisch wie
christlich fundierte Hoffnung in einem alteritätsoffenen Europa, bricht
„möglicherweise unbeherrschbar gewordene Verhältnisse zwischen Ethni-
en, Kulturen und Religionen auf. Es sprengt den Teufelskreis der egoisti-
schen Selbstbezüglichkeit und eröffnet [neue] politische Spielräume, die

letztlich der Versöhnung und Zukunftsgestaltung dienen“ (Peters 1995: 184). Auch wenn natürlich auch diese Spielräume der Repräsentation im Modus von Leerstelle und Entzogenheit unterliegen, haben Christ*innen in ihrem Sinne politisch-theologisch für Menschenrechte und Demokratie, Freiheit und Gleichheit, Gerechtigkeit und Anerkennung der Anderen zu kämpfen und auf diese Weise an der Kritik der Neuen Rechten zu arbeiten.¹⁴

Literatur

- Alternative für Deutschland: Grundsatzprogramm, beschlossen auf dem Bundesparteitag in Stuttgart am 30.04./01.05.2016, in: [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Bednarz, Liane: Die Angst-Prediger: Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirche unterwandern. München 2018.
- Collet, Jan Niklas/Lis, Julia/Taxacher, Gregor (Hg.): Rechte Normalisierung und politische Theologie: Eine Standortbestimmung. Regensburg 2021.
- De Benoist, Alain: Heide sein zu einem neuen Anfang: Aus dem Französischen von Patrick de Trevillert. Tübingen 1982.
- De Benoist, Alain: Aufstand der Kulturen: Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert: Aus dem Französischen von Claude Michel und Silke Lührmann. Berlin 1999, Neuaufgabe 2019.
- De Certeau, Michael: Der gründende Bruch, in: ders.: GlaubensSchwachheit: Aus dem Französischen von Michael Lauble (= ReligionsKulturen, Band 2) Hg. v. Luce Giard. Stuttgart 2009, 155–187.
- Detering, Heinrich: Was heißt hier „wir“? Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten. Ditzingen ⁵2019.
- Detering, Heinrich: Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten – „Wer ist wir?“ (Impulsvortrag vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 23./24.11.2018), in: [<https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/reden-und-beitraege/detail/Impulsvortrag-Zur-Rhetorik-der-parlamentarischen-Rechten-Wer-ist-wir-Prof-Dr-Heinrich-Detering-413s/>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Engelhardt, Paulus: Wo bleibt die Freundschaft? Zur Freund-Feind-Kontroverse Carl Schmitt – Franziskus Stratmann OP, in: Wort und Antwort 45 (2004), 75–78.
- Franziskus (Papst): Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194) Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2013.

14 Ich danke Jonathan von Holst für die formale Bearbeitung meines Skripts.

- Franziskus (Papst): „El peligro en tiempos de crisis es buscar un salvador que nos devuelva la identidad y nos defienda con muros“, in: *El País* (22.01.2017) [https://elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Habermas, Jürgen: Post vom bösen Geist [Leserbrief], in: *Die Zeit* vom 16.09.1999 (Nr. 38) [http://www.zeit.de/1999/38/Post_vom_boesen_Geist] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Haselberger, Stephan/Fiedler, Maria: Gauland will Integrationsbeauftragte Özoguz „in Anatolien entsorgen“, in: *Tagesspiegel* (28.08.2017) [<https://www.tagesspiegel.de/politik/afd-spitzenkandidat-gauland-will-integrationsbeauftragte-oezoguz-in-anatolien-entsorgen/20244934.html>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Heidenreich, Felix: Was ist und wie entsteht demokratische Identität. Hg. v. Saskia Wendel. Göttingen 2014.
- Wagner, Thomas / Herbst, Jan-Hendrik: „Den argumentativen und kulturellen Kampf im Streit führen“: Ein Gespräch über die Neue Rechte und den Umgang mit ihr, in: Jan Niklas Collet/Julia Lis/Gregor Taxacher (Hg.): *Rechte Normalisierung und politische Theologie: Eine Standortbestimmung*. Regensburg 2021, 61–73.
- Höcke, Björn: Rede vom 17.01.2017 im Ballhaus Watzke, Dresden, im Rahmen der Veranstaltungsreihe „Dresdner Gespräche“ organisiert vom AfD-Jugendverband „Junge Alternative“, in: Compact TV [<https://www.youtube.com/watch?v=sti51c8abaw>] (Letzter Zugriff: 21.09.2021), 57:02–1:45:40 (~ 47 Minuten). Vollständiges Transkript der Rede: [<https://www.tagesspiegel.de/politik/hoেকে-rede-im-wortlaut-gemuetszustand-eines-total-besiegten-volkes/19273518-all.html>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Janßen, Hans-Gerd: Streitfall Monotheismus: Einführung in das Thema, in: Jürgen Manemann (Hg.): *Monotheismus (= Jahrbuch Politische Theologie, Band 4)*, Münster 2005, 20-27.
- Jupskås, Anders Ravik/Köhler, Daniel: Ein unschmeichelhafter Spitzenplatz: Deutschland führt bei rechter Gewalt und Rechtsterrorismus in Westeuropa, in: *Zeit-Online* vom 20.07.2020 [<https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-07/rechtsterrorismus-deutschland-hoechste-anzahl-studie-rtv-universitaet-oslo/komplettansicht>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Kubitschek, Götz: Statement in der 3sat-Sendung Kulturzeit, März 2016, in: [<http://www.pi-news.net/2016/03/video-3sat-kulturzeit-ueber-goetz-kubitschek/>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Lason, Alexandra: *Umstrittenes Abendland: Eine theologische Grundlagenreflexion (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 53)*. Berlin 2021.
- Lesch, Walter (Hg.): *Christentum und Populismus: Klare Fronten?* Freiburg im Breisgau 2017.
- Manemann, Jürgen: Der Philosophenkönig Peter Sloterdijk: Zum aktuellen Philosophenstreit, in: *Philosophie InDebate* vom 14.03.2016 [<http://philosophie-indebate.de/2520/indebate-der-philosophenkoenig-peter-sloterdijk-zum-aktuellen-philosophenstreit/>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).

- Manemann, Jürgen: Pegida ist eine anti-politische Bewegung! in: Philosophie In-Debate vom 22.12.2014 [<http://philosophie-indebate.de/2052/indebate-pegida-ist-eine-anti-politische-bewegung/>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Manemann, Jürgen: Politische Gegenreligion: Theologisch-politische Einsprüche in der „Berliner Republik“, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 45 (2004), 170–188.
- Manemann, Jürgen: Politischer Anti-Monotheismus, in: Orientierung 63 (1999), 201–203.
- Metz, Johann Baptist: Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: Marquard, Odo (Hg.): Einheit und Vielheit. XIV. Kongress für Philosophie (1987). Hamburg 1990, 170–186.
- Metz, Johann Baptist: Verantwortung der Hoffnung, in: Erich Kellner im Auftrag des Präsidiums der Paulus-Gesellschaft (Hg.): Christliche Humanität und marxistischer Humanismus (= Dokumente der Paulus-Gesellschaft Band 17). München 1966, 92–107.
- Nussbaum Martha C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben: Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz. Hg. v. Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt am Main ⁸2014.
- Nussbaum, Martha C.: Nicht für den Profit! Warum Demokratie Bildung braucht. Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz. Überlingen ²2016.
- Orth, Stefan: AfD, Pegida und Co: Angriff auf die Religion? Hg. v. Volker Resing. Freiburg im Breisgau 2017.
- PEGIDA: Positionspapier (Dezember 2014), in: [<http://www.menschen-in-dresden.de/wp-content/uploads/2014/12/pegida-positionspapier.pdf>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Peters, Tiemo Rainer: Weisheit in der Politischen Theologie: Drei Beispiele, in: Wort und Antwort 36 (1995), 180–184.
- Pickel, Gert: Rechtspopulismus und Religion: Warum auch gläubige Christen Verschwörungsnarrative glauben, in: Ordenskorrespondenz 63 (2022), 23–29.
- Pittl, Sebastian: Die politische Theologie der Neuen Rechten, in: Lebendige Seelsorge 69 (2018), 404–409.
- Ravndal, Jacob Aasland et al.: RTV Trend Report 2020: Right-Wing Terrorism and Violence in Western Europe, 1990–2019 (C-REX Research Report No. 1/2020), Oslo 2020, in: [https://www.sv.uio.no/c-rex/english/groups/rtv-dataset/rtv_trend_report_2020.pdf] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Rehberg, Karl-Siegbert et al. (Hg.): PEGIDA: Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung? Analysen im Überblick. Bielefeld 2016.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Die Alternative zur Alternative: Warum Pegida, AfD und Co. das Abendland nicht lieben, in: Herder Korrespondenz 70,4 (2016), 13–16.
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (5. Nachdruck der Ausgabe von 1963), Berlin ⁷2002.
- Schüßler, Michael: Nicht ohne die Anderen! Widerständiges zur identitären Umformung des Christentums, in: Lebendige Seelsorge 69 (2018), 392–399.

- Seiterich, Thomas: Neuer Kampf um das Christliche, in: *katholisch.de* vom 28.04.2016 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/standpunkt/neuer-kampf-um-das-christliche>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Sloterdijk, Peter/Heinrichs, Hans-Jürgen: *Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main ²2016.
- Sloterdijk, Peter: „Das kann nicht gut gehen“ [Interview mit Alexander Kissler und Christo vom 28.01.2016a (Nr. 2), 14–23.
- Sloterdijk, Peter: Die Kritische Theorie ist tot [Leserbrief], in: *Die Zeit* vom 09.09.1999 (Nr. 37): [http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Sloterdijk, Peter: *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main ³2016b.
- Strasser, Peter: Europas Abgrund: Hinter der „Politik-“ oder „Demokratieverdrossenheit“ steckt ein geschichtsträchtiges Bedürfnis: Heilsverlagen, in: *Die Furche* vom 04.08.2016a (Nr. 31), 15.
- Strasser, Peter: *Ontologie des Teufels: Mit einem Anhang: Über das Radikalgute*. Paderborn 2016b.
- Thielmann, Wolfgang (Hg.): *Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion*. Neukirchen-Vluyn 2017.
- Vorländer, Hans: *Pegida: Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Berlin 2016.
- Weiß, Volker: *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart ²2017.
- Zeillinger, Peter: „Gemeinschaft-ohne-Souveränität“: Der Exodus als Auszug ins Reale, in: *feinschwarz.net* vom 27.09.2019b: [<https://www.feinschwarz.net/gemeinschaft-ohne-souveraenitaet-der-exodus-als-auszug-ins-reale/#fnref-20224-1>] (Letzter Zugriff: 28.01.2022).
- Zeillinger, Peter: *Gemeinschaft-ohne-Souveränität: Auf dem Weg zur Wahrnehmung der „monotheistischen Struktur“ des Politischen*. [Unveröffentlichtes, paginiertes Skript eines Vortrags im Rahmen der Tagung „A Performative Political Theology for Europe“, 12.–14.03.2019a, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt].
- Zeillinger, Peter: *Repräsentation einer Leerstelle, oder: Auszug ins Reale. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch nicht stattgefunden hat*, in: Appel, Kurt/Raschke, Carl (eds.): *The Crisis of Representation. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation (JRAT) Volume 4/2*. Göttingen 2018, 212–282.

Narrating the Natural Legitimation of the State of Europe

Marko Trajkovic and Joost van Loon

Abstract

For understanding the phenomenon of “Europe” as the object of a performative political theology, an analysis of the conception of law is indispensable. In this regard, there are two different main currents: Legal positivism and natural law. While the first perspective presupposes the sovereignty of the state and therefore argues only within the framework of its legislation, the different natural law perspectives are oriented towards extra-legal sources, such as “morality” or “nature”. Despite their fundamental incompatibility, in many discourses on Europe these two legal-philosophical perspectives are certainly mixed together, giving the impression that a European civilization can justify itself beyond itself both juridically and morally. By means of the concepts of *communitas* and *immunitas* developed by Roberto Esposito, we will try in this paper to explain how this self-legitimization is shaped and what the consequences are, in order to be better able to make visible the blind spots of this thinking instead of accepting them as without alternative.

Key-Words

Europe, Law, Society

1. Introduction

To understand the abstract phenomenon of “Europe” in the context of the question of developing a performative political-theological account, one area which could be of immense importance is the conception of law. How is law being understood as defining the meaning of “Europe”?

A quick historical account of the development of jurisprudence shows a clear division into two opposing sides, whose basic legal concepts have always been in conflict. One side (legal positivism and its various branches) considers that the sole resource of the entire law, which is not a “mystery but a well-known profession” (Holmes 1993: 45), lies in the will of the state and its power beyond which there is nothing greater and which refers to its “own mind” as the ultimate judge and the only authority. An example of this perspective is offered by Holmes, who moves between the concept that law is the “King of Kings” and the concept that it is “enforced by a sovereign political authority” (ibid: 36). This leads him towards the following definition: “Until the State is formed there can be no law, in the strict sense of the term” (ibid: 46). However, he still admits that “law is something more than police” (ibid: 65). Such a view leads to a conclusion

that there is no substantive bond between law and primordial moral values and that the so-called conceptual union of law and morality is exclusively post-hoc and thus performative. Carl Schmitt's (1973) political theological concept of sovereignty is then not amoral, but understands morality to be performatively instantiated at the same time as the inauguration of the rule of law (Barbour 2010) and thus ultimately derived from arbitrary violence.

A more sophisticated version of this type of legal normativism has been developed by Hans Kelsen (1911). For Kelsen, the separation of the sociological narrative of law from the normative narrative of law inaugurates the division between law, as something that can be labeled as *Sollen*, something that should be, and nature as *Sein*, i.e. something that is. Thus, law is made of norms that constitute obligations, which implies that they express the will of the state (Kelsen 1911: 4-6 and 87-188). According to such legal normativism, the will of the state is more indirectly involved in the process of the gradual construction (*Stufenbau*) of any legal system with a *Grundnorm* at its base which is superior to *everything that follows from it*. Here, there is a far greater reliance on the performativity of hermeneutics and much less on the acts of decision-making. Because the grounding of law is considered to be beyond the political, and therefore beyond the arbitrary self-proclamation of sovereignty by a state, this leads to the postulate that law is a dynamic and strictly hierarchical system of norms and a single norm will be legal only if it belongs to such a system of norms and is created in the manner prescribed by the higher norm. In this way, the validity of norms is neither conditioned by the content of social relations, nor derived from the actual behavior of people (normality), nor by the values that are supposedly implied within these norms (normativity).

However, this leads to a potentially very dangerous conclusion that *any kind of content might be a law*. Thus, the recognition of what is considered to be just and socially beneficial does not make the law, unless they are already contained in the legal norm itself. Therefore, whatever a legal norm touches is turned into law. In that manner, jurisprudence is completely reduced to the dogmatics of law.

Within normative-formalistic conceptions, the rejection of a substantive value-based criterion of law is extended to the rejection of value-based legal experience as a subject of scientific legal inquiry. The presence and importance of value principles, judgments and aims of legal life are not denied, but it is claimed that the task of legal science is not to encompass, explain, evaluate and propose them, nor is it empowered to do so. In legal positivism, it is widely understood that value-based attitudes have an inherently subjective-irrational (i.e. arbitrary) character and can therefore not be scientifically deduced let alone defined. Such a view, in its most radical

version, is taken by Posner (1996), who believes that ethics has nothing to offer to educated lawyers or judges in the process of adjudication or in relation to the creation of legal doctrines.

However, it remains clear that neither traditional jurisprudence nor Kelsen's theory explain the content of specific social relations that are condition for normativity and necessarily and independently affect the legitimation of legality. It is not wrong to talk about the relationship between normativity and legality, but it is wrong not to investigate the real social relations that are specific and essential to the content of a legal order. The assertion that the foundations of law are outside of the political is therefore indeed deeply problematic and naively idealistic (Langford 2016: 201).

Against the self-referential doctrines of legal positivism and legal normativism, substantialist legal philosophy points towards origins of law beyond that of the (self-proclaimed) sovereign authority of state in, for example, God, Universal Humanity or Nature (Trajkovic 2012). Here the idea is that law can only justify itself in terms of something that lies beyond it. Although the pitfalls of idealism are equally noticeable – as critical explorations for example into the works of Kant and Hegel have demonstrated – there is at least the recognition of a historicity of justifications, that can also have a critical function of re-tuning and re-positioning law according to extra-legal principles.

It seems impossible to settle the dispute between these two sides, at least within the realm of legal philosophy itself. As parties hostile to each other cannot be reconciled (Stahl 1883), there is no midpoint, for there is no alliance between belief and unbelief, between truth and delusion. For example, on each occasion where a state justifies its rule of law with reference to an exterior ground (God, Nature, Universal Humanity or whatever), it reclaims the latter as an extension of its own sovereignty, thereby annihilating the exteriority of the latter.

A good example for this is asylum law, as for example described in the Geneva Convention and Protocol related to the Status of Refugees of 28 July 1951. The twenty countries that had signed this protocol at that historical moment explicitly recognized the right of every person to be considered a refugee and entitled to protection. That is, a refugee is entitled to claim a right that both stems from the sovereign authority of the state *and* its appeal to something that remains beyond that.¹ That appeal is to something that “we” (as Europeans) have as the basis of “our”

1 We are very grateful to Peter Zeillinger for sharing his insights into this matter.

conception of justice that at the same time cannot be contained by the territorialized sovereign law of the state.

Although it is still very much the dominant perspective in legal theory, “the past forty years have not been kind to legal positivism” (Sebok 1998: 1). At least since the defeat of the Third Reich, legal positivism has been criticized for its role in both the development and the justification of totalitarian states. Even under the rule of the NSDAP, Germany would generally be conceived by legal positivists as being “within the limits of law”, thus suggesting that substantive values have no place in the normative world of law, and thereby forced to accept that law cannot be the subject of examination, but remains a matter of deductive obedience in terms of a hierarchical structure of rules.

It is not difficult to see that a rule of law itself comes into being via a political act (cf. Carl Schmitt 1973) and that the very concept of sovereign authority still requires the capacity to wield violence, which – at least according to Hannah Arendt (1970) – also marks the limit of the power of authority. At the heart of this concept of the political is therefore arbitrariness, which contradicts any substantive, normative appeal to justify itself by means of (a threat of) violence. The late Alan Hunt stressed that whereas philosophers such as Michel Foucault were wrong to exclusively focus on law in terms of state power and sovereignty, it is clear that their conceptions of governance also involve law, highlighting other aspects of regulation such as establishing “normativity” and thereby invoking a more sociological conception of the grounding of law, alongside a political one.

Sociological concepts of the “cradle of law” are very diverse and numerous, and yet all of them are unified in perceiving law as the unity of social relationships and norms that define those relations coercively or more or less effectively. This conception of a sociological grounding for explaining the origins of law offers a confrontation to legalistic voluntarism and normativism. Thus, the focus moves from the world of law, which represents a world unto itself, to the efficiency of those legal norms that make the world of law (Bobbio 1958: 61). Asylum is exactly based on the boundary between conceptions of legality and that which are conceived as their ground: an inclusive exclusion that cannot be substantiated. Following Derrida’s (1995) interpretation of Plato’s *Timeaus*, the place of this boundary is the *khora*: a place that cannot be claimed or named and thus remains the place of (possible) hospitality for refugees.

The option of “overcoming” difficulties while defining a legal norm can be found in the integration of law, society and values. Whereas, for example, Foucault (1977) did not really pay much attention to this in his analysis of discipline, he started to become more attentive to it in his later

works. That is, by focusing on the issue of derivation, norms always imply values and values are themselves derived from valuations. The acceptance of social moment of a legal norm itself is born from the bosom (*khora*) of society. Because “the terms ‘natural law’ and ‘legal positivism’ are only rough categories that enable us to begin thinking about the concept of law” (Johnson 1992), any practical definition of law, apart from its descriptive functions, has a task to convey values as well.

2. *Communitas/Immunitas*

In this contribution, we propose to develop a sociological concept of “the embedding of law” as a means to shift the debate towards an understanding of law in terms of its performativity. We are interested in practices of cultivation of legal settings that are very diverse and numerous, and yet all of them are unified in perceiving law as the unity of social relationships and norms that define those relations coercively, seducatively or persuasively and thereby more or less effectively.

A useful point of departure for this could be Roberto Esposito’s triad of the Unpolitical, *Communitas* and *Immunitas* (Langford 2015): The Unpolitical (l’Impolitique) emerges from the separation of “the Political” from “Politics”, which he conceptualizes as a “non-place” or “originary void” (very similar to Plato’s *khora*). Rather than placing all of our faith on the belief in a substantive correlative of this void as some kind of a-historical, infinite being (and following Weil and Bataille), Esposito insists on the inevitability of anchoring the Unpolitical in “the being-in-common of human finitude” (ibid: 2), i.e. *Communitas*, which Esposito retains as a negative notion, namely as simply “the experience of human finitude” (ibid: 3). However, rather than opposing community to nihilism, which would still imply a circularity that merely expresses arbitrariness, Esposito shifts our attention to a third concept, *Immunitas*: the exemption from being-in-common as the absolute obligation which precedes the individual. It is in *Immunitas* that the condition of individuality is to be found as an “exclusionary inclusion”. “The antinomy between violence and law emerges through immunizing the community from the violence in the immunitary procedures of law” (ibid: 4). It is only through *Immunitas* that judgment can be exercised.

Without *Immunitas*, it could be believed that legal norms are merely derived from a collective will. The value-base of law is the restricted general will of “the people”. This, however, can also be deployed to justify fascism, as the establishment of any community presupposes the establish-

ment of boundaries, as for example implied in territoriality or merely “place”. How can that, which has been excluded from *Communitas*, then be recognized as legal subject, for example in terms of asylum? *Immunitas* (e.g. sanctuary as a place of asylum) is therefore a necessary safeguard against and limit of arbitrary violence. The bounding of “the people” that enables this positive substantiation of the void at the heart of the Political thus enables the possibility of Universal Law. *Immunitas* is the necessary prerequisite of *Communitas*, or, as Deleuze and Guattari (1977) wrote in the *Anti-Oedipus*, *dividuation* precedes *subjection*. The exclusionary inclusion is then the constitution of sovereignty, property and liberty.

This inherently also sociological conception of law opposes both legalistic voluntarism and normativism. Thus, the focus moves from the world of law as if it represented a world unto itself, to the practical efficacy of cultivating legal norms that make the world of law. The law is connected to collectives which are social and political and cannot be reduced to “the state”, since the state is itself only an abstraction, and there is always a part of law that stays out of reach of the state regulation.

The state functions as an exclusionary inclusion, the bounding of community by postponing the question of its origin. Society goes beyond community, however, in that it recognizes the unbounding-binding of the primacy of being-in-common in relation to the necessity of communication. In society – as the expression of being-with without being-in-common, i.e. an association of strangers – communication precedes community (cf. Luhmann 1990). That is, legal subjectivity is not exclusively derived from being-in-common, but also involves “being-without”. In this sense, society is not a collective expression of substantive morality, but an emptying out of valuation: the formation of pure normativity and *therefore* enables the possibility of a universal appeal, even if it is indeed only through negation.

The risk is clear; the shift from *Communitas* to *Immunitas* could imply a return to a notion of the political that seems completely devoid of politics. The interplay between norms and values remains inevitable if we do not want to fall prey to a most barbaric regression into the unpolitical. Whereas it remains important to be mindful of death, the horror vacui must neither be sacrificed nor sanctified. A sociological reconception of law is what Donna Haraway (2016) referred to as “staying with the trouble” and it entails a simple imperative that “decisions must be made in the presence of those affected by it”.

3. *Lebendes Recht: Law as part of Functional Societies*

According to Roscoe Pound (1922), jurisprudence is to be understood as a branch of the social sciences, because law represents a means of social control in its entirety. Indeed, here society applies the biggest and most important part of law, either through their various state organizations or without any organization, that is: spontaneously. For these reasons, Pound asserts that law is a social institution that serves social needs. Based on this, he proposes practical measures for the implementation of law based on *a science of social engineering*. These include, in particular, the study of the actual consequences of legal institutions and legal doctrine, the study of resources that ensure the effectiveness of legal norms, sociological study in preparation of law making, the study of legal methods, social legal history and the importance of the rational and equitable solution of individual cases. And here we agree with the postulate given by Pound that it is very important for philosophers of law to take account of the internal order of groups, and of their religious and philosophical ideals, which have a major role in the construction of social groups through the binding and bounding of place. That is to say, the appeal to law has to take (a) place. Whereas the *chora*, as the impossible place, is also the place of absolute hospitality and this the place for a universal legal subjectivity, its actualization always needs a particular place and occasion. Law does not create social interests, but rather “finds” them in that which is unrecognized and unprotected in a society. Therefore, it performatively establishes standards of valuation, not only to determine which interest will be recognized (*Communitas*), but also to determine the limits of the protection of the recognized legal interests (*Immunitas*).

From this perspective it may be clear that society is considered as the source of what Erlich (1922: 102) called “*lebendes Recht*”. It becomes the expression of communal life, which also generates the binding force to law, by giving it content, because, according to him, „what man [sic] is, he owes to the alliance with others“. According to this view, law is cultivated at the heart of a political community and through its development into constituting a society, it becomes relatively independent. As soon as it shifts to the “unpolitical” and establishes legal subjects, it not only invokes *Communitas* but also *Immunitas*. Therefore, the main task of sociological jurisprudence is to understand what law does and how it works in a society.

This question can be made in the form in which it was explained by Jhering (1904: 7), using the term goal (*Zweck*). Then he does not refer to goals of the legislature and legal regulations as an expression of the will

of a king or a group in power, but as an expression of something more comprehensive, as it is a goal that is immanent to the life of society. These vital goals are closely linked to the various needs that arise from life itself and a society will only function properly if they have been attained and are to be explored, not as abstract legal concepts, which are the product of logic, but as “representing” values (or, in a more performative turn: as practices of valuation). According to Jhering, they are above the formal elements of legal logic. What he perceives to stand above the legal logic are justice and morality, which ought to be realized and deepened in the legal institutions and regulations. As we have already criticized the inherent idealism in such a view, this is not of our main concern here. What matters instead is the performativity of substantiating the function of the *kbora*.

Society and its life are more dynamic phenomena than law. On this basis, the sociology of law from Max Weber (1923) onwards has refuted the notion that law is applicable to all societies. At best, sociologists such as Talcott Parsons (1977) would accept that there are certain common principles in all laws that correspond to the basic immutable elements of any society. According to Parson’s most famous student, Niklas Luhmann (1984), modern societies are like complex dynamic systems organized by functional differentiation into autonomous subsystems of science, economy, politics and law. Since these subsystems are operationally independent, there is the issue of managing a society as a complex social system. For Teubner (1989) law operates as an autonomous system that is primarily charged with ensuring that inter-systemic irritations can be expressed by a unified code (legal/illegal).

The weaknesses of sociological theories of law are already visible at first glance. One of the major pitfalls of a sociological understanding of law is sociologism, which is particularly prominent in functionalist sociology. For functionalism, the legal system serves the social system only in so far as it positively contributes to its stabilization and ordering. Legal practices are thus reduced to operationalizations of values; when legal norms and social norms are contradictory, the latter are expected to overrule the former. Accordingly, there are only real social relations; that is: the actual behavior of people in a society can only be recognized as rules, norms and values if these correspond to such behavior. The task of jurisprudence would then be to describe the factual manner of behavior, and not to investigate the norm. Whereas this might explain why most member-states of the EU do not treat refugees according to the principles of the Geneva Convention, it cannot explain why the EU itself still continues to appeal to adherence to

the Convention.² Apparently, this discrepancy between legal practices and legal norms still needs to be denied publicly.

The fundamental flaw of sociology evolves around its conception of “norm”. It fails to fully come to terms with the difference between those social norms applied by a state and commonly referred to as law on the one hand, and other norms such as those derived from traditions, informal arrangements, tacit expectations and rituals on the other hand. This is the difference between normativity and normality. In this sense, it repeats the same problems as those stemming from a failure to differentiate between legal norms and legal practices. Whereas sociologists are able to distinguish between functional and dysfunctional norms, it would ultimately understand legality as compliance and thus not suffice as a critique of barbarism, for example in the form of the complete negation of normativity within the legalization of the erosion of human rights in the actual treatment of refugees within the EU. Whereas the latter may indeed serve the perceived (short sighted) needs of “society”, it thereby completely negates the necessity of the former, which is not merely an ideological function, but instead the condition of the very possibility of Universal Human Rights – from which the very concept of society is derived – in the first place.

Denying the specificity and operational autonomy of law is thus not merely a sociological issue. Society cannot represent let alone substitute the *chora*, but will always remain indebted to it. There is no *Communitas* without *Immunitas* and Law cannot become the rule law without the latter.

Both legal positivism and sociology share the same fate: the first by treating law as absolute foundation, the second by treating law as socially derivative. Both suffer from a misconception of the relationship between practices of valuation and their deployment of normativity and normality. Both would ultimately side with the barbarism of arbitrary violence. Both would feel threatened by Antigone’s insistence on the primacy of a normativity that is beyond the political (Kaibel 1897, Corssen 1898, Della Valle

2 EU Charter of Fundamental Rights (<https://fra.europa.eu/en/eu-charter/article/18-right-asylum>): Article 18 - Right to asylum: The right to asylum shall be guaranteed with due respect for the rules of the Geneva Convention of 28 July 1951 and the Protocol of 31 January 1967 relating to the status of refugees and in accordance with the Treaty on European Union and the Treaty on the Functioning of the European Union (hereinafter referred to as 'the Treaties').

1935).³ This “beyond”, however, is not an infinite, a historical moral order (for who could speak in its name?), but an immanent-performative displacement of the grounding of law, i.e. as a practice of “situating”. If we do not want to conceive law to justify an apology for barbarism, we have to understand the immanent-performative-situated practice of valuation.

A philosophy of law concerns the typical value relations of law. A legal hermeneutics that accompanies the operations of lawyers exposes the value judgments manifested in positive-legal state regulations. That is why St. Augustine (1610: 110) once asked: “Set justice aside then, and what are kingdoms but thievish purchases? Because what are thievers’ purchases but little kingdoms?”. Despite the fact that legal practices seem more often than not devoid of considerations of justice, the latter have left traces and these offer opportunities for critical engagements that are neither a predestined bow to the “terror of the sublime“ that we call the state nor condemned to follow the “democratic despotism“ of the lynch mob that we call society (cf. Lyotard 1988). The “value path of law” (Trajkovic 2012) should be the object of jurisprudence and the main focus of legal hermeneutics. Only then can we understand that the “right to asylum” is not something “we” grant, but is constitutive of what we claim to be. Especially in the case of the legal practices of asylum, the values that underpin the very possibility of law are often violated in such a refined manner that such injuries cannot be sanctioned by law, which itself often violates values. Again we are then reminded of St. Augustine (1610: 110) when he stated that *where true justice is wanting, there can be no law*.

4. Conclusion

Not denying the significance of society and the significance of positive law, we consider it is appropriate to point to the possibilities of an integral view of law, with emphasis on the integration between sociological, positive le-

3 However, whereas most have interpreted Sophocles’ account of this beyond as the realm of the gods and by default the realm of divine truth, we should perhaps resist the temptation to shift to an abstraction of absolute values and understand the role of the gods as not exclusively concerning the eternal realm of values, but perhaps as itself also rooted in the earth, in a maternal rather than paternal conception of life (cf. Irigaray 1974). Failing to do so would replace a philosophy of law with a simplistic theosophy of law. A performative *political* theology would then become impossible.

gal and value based narrative. This represents another step on the looking which narratives shape pillars of law for Europe.

So, in order to define law, it is necessary to look into its normative, social and value narratives. The definition of law, as the system of norms which define human behavior, points to the necessity of study of the normative dimension of law. From the sociological standpoint, law is considered a system of norms which are applied in society. Thus, law is, at the same time, defined by its social function. However, law is the concept of reality connected to value, or it is reality with the aim to serve some value. This means that positive law has to be accurate in its contents, and vice versa, that accurate law has to be positive. The relation between normative and social elements of law points to the indispensability of the integral study of law as a social (and political) practice. Law cannot and should not be studied and defined in a unilateral way. Nowadays, there is the integral law, that is to say, there is the eagerness to examine not only the normative dimension of law, but also the value and social dimension. Thus, according to the integral conceptions, law is the special social process within which behaviors, attitudes and normative awareness are so interrelated and interdependent that none of them can be understood without being associated with other constituent parts.

In the final analysis, understanding the social-political embedding of law is achieved as an attempt at integrating faith (which is not necessarily religious, but always points towards an unnamable origin, a *chora*, that defies substantiation and cannot be claimed) and (deductive) reason. A sociology of law that focuses on the interplay between faith and reason – as that which enables a legal setting that works for or a society as opposed to one that works against it – is not just a description of happenings, but a performative contributor to the collective cultivation of a world most of us would prefer to live in. In discussions about the future of Europe, in particular with reference to the universality of human rights as well as the foundations of democracy, legal settings are at a crossroads. Those that adhere to political theologies of decisionism or moral absolutism perform unilateralities that are directly related to the reduction of faith and reason. According to Pope Benedict XVI, “not to act reasonably, not to act with *logos*, is contrary to the nature of God”.⁴ This is the reason

4 From: Apostolic journey of His Holiness Benedict XVI to Munich, Altötting and Regensburg (September 9-14, 2006), a meeting with the representatives of science *lecture of the Holy Father Aula Magna of the University of Regensburg, Tuesday, 12 September 2006: Faith, Reason and the University - Memories and Reflections.*

why St. Thomas Aquinas posed a question: “Is the law made only for the evil and the wicked?”. This is why narrative analyses should play a key role in understanding the social and political embedding of law; how legal acts are discursively performed matter, because they reveal what is being invoked: a Will to Power, a Moral Absolute or Faith-in-Reason?

Bibliography

- Augustine: *The City of Gods*. London 1610.
- Bobbio, Norberto.: *Teoria della norma giuridica*. Torino 1958.
- Corssen, Peter: *Die Antig. d. Soph., ihre theatr. u. sittliche Wirkung*. Berlin 1898.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York 1977.
- Della Valle, Eugenio: *Saggio su la poesia dell'Antigone*. Bari 1935.
- Derrida, Jacques: *On the Name*. Stanford 1995.
- Erllich, Eugen: *La sociologia del diritto*, in: Giacomo Perticone (Ed.): *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*. 1922, 96-110.
- Foucault, Michel: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York 1977.
- Haraway, Donna: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London 2016.
- Holmes, Oliver Wendell: *The Path of the Law*, in: Conrad Johnson (Ed.): *Philosophy of Law*. New York 1992, 36-65.
- Hunt, Alan/Wickham, Gary: *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*. London 1994.
- Irigaray, Luce: *Speculum of the Other Woman*. Baltimore 1974.
- Jhering, Rudolf: *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*. Leipzig 1904.
- Johnson, Conrad: *Philosophy of Law*. New York 1992.
- Kaibel, Georgius: *De Sophoclis Antigona*. Göttingen 1897.
- Kelsen, Hans: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. Tübingen 1911.
- Langford, Peter: *Roberto Esposito: Law, Community and the Political*. London 2016.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. 1984.
- Luhmann, Niklas: *Essays on Self-Reference*. New York 1990.
- Liotard, Jean-François: *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants: Correspondance 1982-1985*. Paris 1988.
- Parsons, Talcott: *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs 1977.
- Pound Roscoe: *An Introduction of the Philosophy of Law*. New Haven 1922.
- Posner, Richard A.: *Overcoming Law*. Boston 1996.

- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde Völkerrecht des Jus [Ius] Publicum Europaeum*. Berlin 1988.
- Sebok, Anthony J.: *Legal Positivism in American Jurisprudence*. Cambridge 1998.
- Stahl, Friedrich Julius.: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Auffassung*, 2. Bd., I. Abt., Heidelberg 1883.
- Teubner, Gunther: *Recht als Autopoietisches System*. Frankfurt a.M. 1989.
- Trajkovic, Marko: *The Value Path of Law*. Sankt Augustin 2012.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen 1922.

**Teil 2:
Inszenierungen Europas –
Zur performativen Dimension des Politisch-
Theologischen zwischen Legitimationsstrategien
und Protestbewegungen**

Im Schatten der Nationen: Überlegungen zum Defizit einer gesamteuropäischen Ritualität

Dirk Ansoerge

Abstract

Rituals are not merely the expression of existing religious or conceptual convictions; rather, they constitute collective identities, create human community and establish ideological affiliations. Against this backdrop, it becomes clear that Europe has been suffering from a chronic deficit of rituality since its foundation – and thus also from a deficit of identity. There is not only a lack of a pan-European narrative, but also of a common rituality. The staging of European politics is limited to formal acts; national narratives and rituals remain more influential than any symbolic performance on the European level. After the iconic turn and in view of the threatening disintegration of Europe, it is more urgent than ever to create forms of pan-European rituality that reflect the diversity that is peculiar to Europe and at the same time promote the process of European unification.

Key-Words

European identity - narrativity - rituality - nationalism - symbolic representation - diversity - pluralism

Erzählen schafft Identität – nicht zuletzt Paul Ricoeur hat diese unmittelbar einleuchtende Wahrheit in ihren subjektkonstituierenden Dimensionen akribisch analysiert. In der Dialektik von Identität und Wandel, die keinem Leben fremd ist, schafft das Erzählen eine diachrone Identität. In der narrativen Konstruktion einer diachronen Kontinuität gewinnt das Ich sich selbst im Hindurchgang durch das Andere, d.h. die erzählte Geschichte. Diese wiederum entsteht in der spannungsvollen Einheit von dem, was das Ich ist bzw. als was es sich erinnert, und dem, was es sein will (vgl. Ricoeur 1991; ders. 1996: 141-206).

Entsprechendes gilt für kollektive Identitäten: Auch diese sind nicht einfach gegeben, sondern entstehen in einem gemeinschaftlichen Vorgang des Erzählens. Der Bezug auf eine Vergangenheit, die als gemeinsame imaginiert, erinnert und erzählt wird, schafft Zugehörigkeiten, welche das Selbstverständnis, die Wirklichkeitswahrnehmung und das Handeln von Kollektiven prägen.

Schon das Erzählen lebt von der Wiederholung – einer Wiederholung freilich, die sich nicht in einer bloßen Repetition des bereits Erzählten und insofern Bekannten erschöpft, sondern kreativ sein kann und muss:

Schöpferisch nämlich in dem Sinne, dass sie das Erinnernte und Bewahrte je neu auf sich wandelnde Umstände bezieht und gerade so die Bedeutung und Wahrheit des Erinnernten für die jeweilige Gegenwart gewährleistet.

Dem individuellen wie dem kollektiven Erzählen wohnt deshalb ein Moment der Ritualität inne: einer Ritualität, die den Vorgang des Erzählens selbst betrifft, aber auch darüber hinausreichende Momente von Ritualität integrieren kann. Denn „Ritualität“ bedeutet ja eine Zyklisierung der Zeit: In regelmäßigen zeitlichen Abständen wird ein Ereignis wiederholt – nicht im Sinne der Selbigkeit, sondern um seinen Ursprung zu vergegenwärtigen und wirksam werden zu lassen.

So kann auch das Erzählen zu bestimmten Zeiten oder in regelmäßigen Abständen erfolgen; es kann sich bestimmte Formen suchen; es kann Riten und Symbole erschaffen, die seiner Veranschaulichung dienen und die Dynamik des Ursprungs emotional erfahrbar werden lassen.

Im religiösen Bereich sind solche Phänomene geläufig. Ursprungserzählungen – Mythen – neigen seit jeher dazu, sich nicht nur im (meist laut und vernehmlich gesprochenen) Wort des Erzählens zu verkörpern, sondern auch im dramatischen Spiel. Opferhandlungen veranschaulichen sinnenfällig den Kern vieler Mythen: das Sterben oder die Selbsthingabe einer Gottheit zum Fortbestand der Natur oder zum Heil der Menschen. Doch nicht nur religiöse, sondern auch säkulare Gedächtnisfeiern erinnern an Gründungsereignisse: der „Jahrestag“ an den ersten Kuss in einer Beziehung oder der Nationalfeiertag an die historischen Ursprünge staatlicher Souveränität.

Vor diesem Hintergrund lautet meine These: Europa leidet chronisch an einem Defizit an Ritualität – und damit einhergehend an einem Defizit an Identität. Beides ist wechselseitig aufeinander bezogen; denn Europas weiterhin strittige Identität erschwert die Ausbildung einer gesamteuropäischen Ritualität. Und deren Fehlen wiederum behindert die Ausbildung einer gesamteuropäischen Identität.

Dieses Defizit zeigt sich nicht nur in den fehlenden Narrativen einer gesamteuropäischen Geschichte. Es zeigt sich auch im weitgehenden Ausfall von Symbolen und Riten, mit denen diese Geschichte – und also die Identität Europas – zu bekräftigen wäre. Die wenigen Symbole, in denen sich die Identität Europas darstellt, sind von einer – im Übrigen gewollten – Abstraktheit, die ihre Inhalte bestenfalls schemenhaft zur Darstellung bringt. Sie beschränken sich auf den zwölfteiligen Sternenkranz, wie er auf Geldscheinen, Münzen oder Flaggen begegnet. Noch weniger kennt Europa Rituale, in denen seine Geschichte erzählt und kreativ anverwandelt

würde. Wo aber Symbole und Rituale fehlen, dort ist auch eine narrativ begründete oder konsolidierte Identität kaum zu erwarten.¹

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden zunächst der Zusammenhang von Ritualität und Identität beleuchtet, wie er sich im Spiegel klassischer Ritualtheorien darbietet. In einem zweiten Schritt wird nach Inszenierungen europäischer Politik gefragt. Und schließlich wird ein Vorschlag unterbreitet, in welche Richtung sich eine gesamteuropäische Ritualität orientieren müsste, um dem Selbstverständnis Europas zu genügen und seiner Identität dienen zu können.

1. Ritualität und Identität

In einer kulturgeschichtlichen, aber auch in einer religionsgeschichtlichen Perspektive zeigt sich, dass Rituale Identitäten schaffen und Zugehörigkeiten begründen. In dem Dreieck von Glaube, Zugehörigkeit und Verhalten (belief, belonging, behaviour) spielen Rituale eine konstitutive Rolle (vgl. Marshall 2002: 360-380). Dabei bestehen komplexe Beziehungen wechselseitiger Interdependenz. Wie Erzählungen nicht einfach nur Bekanntes wiederholen, so bekräftigt der wiederholte und gemeinsame Vollzug von Ritualen nicht nur die bestehende Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, sondern vertieft diese Zugehörigkeit.

Auch sind Rituale nicht nur Ausdruck einer bestimmten weltanschaulichen Überzeugung oder eines religiösen Glaubens; die mit dem Vollzug von Ritualen wesentlich verbundene Dimension der Körperlichkeit erzeugt vielmehr Emotionen und Gefühle. Zu ihnen zählt auch das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und das Bewusstsein der von dieser gewährleisteten Sicherheit. Rituale erzeugen das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer den Kosmos und die Wirklichkeit im Ganzen durchwaltenden Ordnung. Erlebnisse von Gruppenzugehörigkeit oder der Geborgenheit in einer kosmischen Ordnung wiederum nähren das Bewusstsein existenzieller Sicherheit.

Die neuzeitliche Ritualforschung hat dies schon früh erkannt. Erwachsen aus den philologischen Wissenschaften und der alttestamentlichen

1 Im Folgenden ist von „Europa“ in einem sehr unspezifischen Sinne die Rede. Die Mitgliedsstaaten der „Europäischen Union“, des „Europäischen Wirtschaftsraums“, der „Europäischen Zollunion“, des „Schengen-Raums“ oder des „Europarats“ sind ja keineswegs identisch. Gleichwohl gelten die folgenden Überlegungen auch mit Blick auf je unterschiedliche Konstellationen der Zugehörigkeit zu einem Europa, dessen geographische Grenzen nach Osten hin ohnedies seit jeher strittig waren.

Exegese hat sie die noch im Protestantismus und in der Aufklärung verbreitete Skepsis gegenüber allen „Äußerlichkeiten“ zunehmend verabschiedet. Nicht mehr dem religiösen *Wissen*, sondern der religiösen *Praxis* galt fortan die Aufmerksamkeit der sich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert etablierenden Religionswissenschaften (vgl. Stollberg-Rilinger 2013; Bellinger/Krieger 2013).

Im Spannungsfeld von Mythos und Ritus diagnostizierte der schottische Theologe William Robertson Smith (1846-1894) die überragende Bedeutung kultischer Praxis für das Selbst- und Weltverständnis der Menschen im Alten Orient, und er begründete dies mit der Konstanz ritueller Vollzüge:

So weit Mythen als Deutung ritueller Bräuche bestehen, ist ihr Wert überhaupt ein sekundärer, und man kann wohl mit Sicherheit behaupten, dass beinahe in jedem Falle der Mythos aus dem Ritus hergeleitet ist und nicht der Ritus im Mythos wurzelt. Denn der Ritus war fest bestimmt, und der Mythos war veränderlich (Smith 1899: 13).

Im Vergleich mit Erzählungen weisen Rituale ein signifikant höheres Beharrungsvermögen auf, so Robertson Smith. Dies ist wohl auch deshalb der Fall, weil Riten und Rituale eine oft subtile Koordination von Handlungsabläufen voraussetzen. Deren Veränderung zu bewerkstelligen ist umso schwieriger, je größer die daran beteiligten Gruppen sind.

Gerade ihre relative Unveränderlichkeit lässt Rituale und Riten als Repräsentanten einer Ordnung erscheinen, der eingefügt zu sein dem Einzelnen Sicherheit und Identität verheißt. Für die Liturgie der christlichen Kirchen hat der Bonner Orientalist und Liturgiewissenschaftler Anton Baumstark deshalb das „Gesetz von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit“ formulieren können (vgl. Baumstark 1927: 1-23).

Für Robertson Smith stellen nicht religiöse Überzeugungen, sondern die rituelle Kultpraxis den Kern der Religionen dar. Denn durch ihre Teilnahme an einer rituellen Praxis werden Menschen nicht zunächst über sich selbst und ihre Stellung in Gesellschaft und Kosmos belehrt; vielmehr wachsen sie in eine Kultgemeinschaft hinein. Und dieser geht es nicht in erster Linie um eine Erklärung der Welt, sondern um die Stabilität und das Wohlergehen ihrer Mitglieder. Dabei führt die gemeinsame Kultpraxis nicht nur zur Etablierung einer religiösen Ordnung – durch die Unterscheidung von „profan“ und „heilig“ beispielsweise –, sondern auch zur Legitimierung und Stabilisierung der sozialen Ordnung. Diese nämlich wird im Ritus stets als Konkretion der universalen und somit religiös begründeten Weltordnung verstanden.

Dieses Verständnis von Wesen und Wirkung kollektiver Rituale wurde von Émile Durkheim (1858-1917), dem Altmeister der Religionswissenschaft und der Soziologie, aufgegriffen und vertieft. In seiner richtungsweisenden Studie *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) spürt Durkheim der Frage nach, wie kollektive Verbindlichkeiten entstehen. Die Antwort kann nicht überraschen: Es sind nicht Vereinbarungen oder Verträge, welche das Selbstverständnis einer Gruppe prägen und ihren Zusammenhalt gewährleisten, sondern Rituale. Dabei betont Durkheim die emotionale Dimension von Ritualität: Rituale erzeugen kollektive Gefühle, in denen die Gruppe sich als sie selbst erfährt. Indem sie kollektive Emotionen erzeugen, die durch Wiederholbarkeit charakterisiert sind, wirken Rituale sozial strukturbildend.² Der wiederholte Vollzug von Ritualen bekräftigt, stabilisiert und vertieft in zyklischen Abständen die Gruppenidentität. Es leuchtet unmittelbar ein, wenn Durkheim Rituale nicht nur im Bereich des Religiösen wahrnimmt, sondern auch im Bereich des Sozialen und des Politischen.

Auch die britische Sozialanthropologin Mary Douglas (1921-2007) interpretiert Rituale als sozial stabilisierendes Handeln (vgl. Douglas 1970: bes. 11-35). Soziale Ordnungen und Gruppenidentitäten beruhen nicht in erster Linie auf einem theoretischen Konsens, sondern auf dem periodischen Vollzug von rituellen Handlungen. Douglas sieht den Grund darin, dass jegliche Art von Kommunikation auf geprägte Formen und Symbole zurückgreifen muss, will sie sich irgendwie verständlich machen. Selbst dort, wo sich Protestbewegungen auf den ersten Blick entschieden gegen Traditionen und Rituale wenden, entwickeln sie bald eigene Rituale, um den Zusammenhalt der Protestbewegung zu gewährleisten.

Anders als die bisher erwähnten Kulturanthropologen und Ritualtheoretiker betont der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1930-2002) die Funktion von Ritualen, *Differenzen* in eine Gesellschaft einzutragen. Bourdieu stützt sich dabei auf den Begriff der „Übergangsriten“ (*rites de passage*), den der französische Anthropologe Arnold van Gennep (1873-1957) geprägt hat, und der in den Analysen des Briten Victor M. Turner (1920-1983) zur „Liminalität“ eine Vertiefung erfahren hat (vgl. Van Gennep 2005; Turner 2005). Nach Bourdieu tragen Rituale innerhalb beste-

2 Durch den Ritus „erneuert die Gruppe periodisch das Gefühl, das sie von sich und von ihrer Einheit hat. Zur gleichen Zeit werden die Individuen in ihrer Natur als soziale Wesen bestätigt“ (Durkheim 1981, 505). Ähnlich beeinflusst die „Zivilreligion“ nach Rousseau die gesellschaftliche Moral (Contrat social 1762); dazu Rehm 2006.

hender Gesellschaften dadurch Ungleichheiten ein, dass sie bestimmte Personen aus der Gesellschaft hervorheben oder ausgrenzen.

So schafft etwa die rituell vollzogene Einsetzung in ein öffentliches Amt in mehrfacher Hinsicht Differenzen: Die Einsetzung befördert die mit einem Amt betraute Person in eine bestimmte Position und verleiht ihr die damit verbundene Autorität über andere Mitglieder der Gesellschaft. Zugleich hebt sich diejenige Person, welche die Einsetzung vornimmt oder beglaubigt, von allen übrigen Gruppenmitgliedern ab. Auf diese Weise, so Bourdieu, sanktionieren oder stiften Rituale dauerhafte Unterscheidungen und zementieren die Ungleichheit in der Gesellschaft (vgl. Bourdieu 1990: 86; ders. 1970).

Bourdieu schärft den Blick für die Funktionsweise von Ritualen: Der Zusammenhalt einer Gesellschaft wird nicht durch ein diffuses Zugehörigkeitsgefühl gewährleistet, sondern durch klare Strukturen. Diese Strukturen werden durch den Vollzug von Ritualen allererst etabliert oder – wo sie aufgrund einer bestehenden Sozialordnung bereits gegeben sind – stabilisiert und so in ihrer Wirksamkeit bekräftigt. Die Gesellschaft erweist sich so als ein komplexes Gefüge von Aufgaben, Zuständigkeiten und Kompetenzen, zu denen maßgeblich durch Rituale beauftragt und autorisiert wird.

2. Inszenierungen europäischer Politik

Vor diesem Hintergrund ist unschwer das Defizit an Ritualen zu erkennen, das „Europa“ als politische und soziale Größe aufweist. Mehr noch: Wenn rituelle Praxis Weltanschauungen und Zugehörigkeiten nicht nur darstellt, sondern wesentlich erzeugt, dann muss es nachdenklich stimmen, dass „Europa“ – verstanden als eine die europäischen Staaten überragende ideelle, soziale und politische Größe – über keine nationenübergreifenden Rituale verfügt, welche die in den verschiedenen Grundsatz-erklärungen bekräftigten Prinzipien symbolisch und handlungsorientiert zur Darstellung bringen (vgl. Abélès 1993: 57-78; Henrichsmeyer et al. 1995; Zowislo 2000; Bayer/Bonus 2005).

Die Ansätze zu einer rituellen Praxis in Europa sind überschaubar. Erwähnenswert sind allenfalls die seit 1950 stattfindende alljährliche Verleihung des Internationalen Karlspreises der Stadt Aachen oder Initiativen zur Verleihung des Titels „Europäer des Jahres“ durch verschiedene nichtstaatliche Einrichtungen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) ernennt die römisch-katholische Kirche „Patrone Europas“,

um auf die religiös-spirituellen Grundlagen Europas aufmerksam zu machen.

Gesamteuropäische Rituale sind nicht auszumachen. So gibt es keinen alljährlich wiederkehrenden Feiertag, der in allen Staaten Europas mit dem Anlass entsprechenden öffentlichen Veranstaltungen begangen wird. Nur wenig im öffentlichen Bewusstsein verankert sind die „Europa-Tage“, an denen alljährlich am 5. Mai an die Gründung des Europarates im Jahr 1949 gedacht und am 9. Mai an die Schuman-Erklärung von 1950 erinnert wird, die zur Gründung der Montanunion führte. Inszenierungen europäischer Politik beschränken sich weitgehend auf Gruppenbilder zum Abschluss von Beratungen der jeweiligen Staatsführungen.

Der Befund zeigt: Offenkundig verfügt Europa nicht über gemeinsame Rituale, die ein europäisches Selbstverständnis zur Darstellung bringen. Aber kann ein gesamteuropäisches Bewusstsein ohne eine ihm entsprechende Ritualität überhaupt entstehen?

Eine Fülle von Untersuchungen um den Münsteraner Historiker Gerd Althoff hat gezeigt: Seit jeher wird Politik inszeniert – sei es durch Herrschaftsinsignien, sei es durch rituelle und/oder mediale Performanz (vgl. Althoff 2003a; ders. 2003b; ders. 2014). Teilweise minutiös einzuhaltende und zu beobachtende Rituale bei einem Herrscher-Wechsel, bei Friedensschlüssen oder bei Eigentumsübertragungen sichern die Verlässlichkeit sozialer und politischer Ordnungen. Auf diese Weise stabilisieren sie den sozialen Zusammenhalt und gewährleisten ein mehr oder weniger friedliches Miteinander unterschiedlicher Interessengruppen in der Gesellschaft.

Zwar treten Politiker in diskursorientierten deliberativen Demokratien meist mit dem Anspruch auf, bei ihren Entscheidungen rationalen Überlegungen zu folgen. Insofern setzen sie auf die Kraft des Arguments, nicht auf rituelle Inszenierung. Doch werden in der politischen Realität Gründungsereignisse vielfach rituell zelebriert und auf diese Weise memoriert – man denke nur an die aufwändig inszenierten Nationalfeiertage in vielen Staaten Europas (vgl. Voigt 1989: 9-38). Periodisch wiederkehrende Gedächtnisfeiern können in ihrer Gestaltung das weite Spektrum zwischen einem einfachen Gedächtnistag im Kalender bis hin zu landesweiten Inszenierungen tatsächlicher oder imaginiertes nationaler Größe umfassen. Regelmäßig wird dabei das „mythische Gründungsgeschehen“ im gemeinschaftlich vollzogenen Handeln rituell vergegenwärtigt, um die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft zu sichern (vgl. Schaeffler 1974: 9-62).

In der tagesaktuellen Politik liberaler Demokratien hingegen hat Ritualität einen schweren Stand. Diente die alljährliche Feier der Thronbesteigung der Bekräftigung und somit Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse, so zeichnet es liberale Demokratien aus, bestehende

Herrschaften durch regelmäßige Wahlen strukturell zur Disposition zu stellen. Parlamente und Regierungen in demokratischen Gesellschaften sind auf die je neu zu gewinnende Zustimmung ihrer Wähler und Wählerinnen angewiesen. In einem mittelfristig auf Dauer gestellten Wahlkampf können Politiker und Politikerinnen auf die mediale Präsentation ihrer Entscheidungen und auf die Plausibilisierung ihrer Begründungen nicht verzichten. Rituale vermögen diese Präsentation kaum zu leisten; denn ihre relative Stabilität widerstreitet der angestrebten und vielfach auch notwendigen (wenngleich nicht immer hilfreichen) Flexibilität von Entscheidungen. Ritualität wird deshalb im politischen Alltag liberaler Demokratien vielfach durch Medialität – und inzwischen auch durch Virtualität – verdrängt.

Die in demokratischen Gesellschaften erwünschte Notwendigkeit, den Wählern und Wählerinnen die jeweiligen politischen Programme in einer zustimmungs- und letzten Endes mehrheitsfähigen Weise zu kommunizieren, führt in einer medial geprägten Kommunikationsgesellschaft fast zwangsläufig zu einer Abkehr vom Argument. An dessen Stelle treten visuelle Inszenierungen. Als Geburtsstunde dieses Wandels wird vielfach das Fernsehduell betrachtet, das sich Richard Nixon und John F. Kennedy im Rahmen des US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampfes im Oktober 1960 lieferten. Von mittelalterlichen Inszenierungen politischer Herrschaft unterscheiden sich mediale Inszenierungen durch ihre Kurzlebigkeit. Geht es in demokratischen Gesellschaften doch nicht um eine langfristige Herrschaftsstabilisierung, sondern um kurzfristigen Zustimmungsgewinn.

Allerdings gilt doch auch hier: Mediale Inszenierungen politischer Positionen sind nur dann verständlich und überzeugend, wenn sie sich in bestehende Traditionen symbolischer Performanz einfügen. Auf diesen Zusammenhang hat Mary Douglas im kritischen Gegenzug zu Victor Turner hingewiesen. Ist Kommunikation außerhalb bestehender Symbolik schlicht undenkbar, dann gilt dies auch für die mediale Präsentation politischer Parteien und Kandidaten.

3. *Eine Ritualität europäischer Diversität?*

Gilt Entsprechendes auch für Ritualität? In einer sich auf allen Gebieten des Lebens zunehmend beschleunigenden Gesellschaft hat es Ritualität schwer. Zweifellos gibt es auch in der Spätmoderne einzelne Refugien für Ritualität – so etwa bei sportlichen Großveranstaltungen oder beim offiziellen Gedenken an nationale Gründungsereignisse. Insgesamt jedoch scheint Ritualität in liberalen und postmodernen Gesellschaften in die Ni-

sche des Religiösen abgedrängt zu sein. Und dort, wo sie noch im öffentlichen Raum begegnet, wird Ritualität nicht selten dem Folkloristischen zugerechnet. Zwar kann auch die Folklore Identität stiften; ob sie dies aber tut, ist von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängig. Folklore wirkt oft nur dort identitätsstiftend, wo Identitäten existenziell bedroht sind. Nicht selten gleitet sie in eine vordergründige Event-Kultur ab – man denke nur an die inzwischen auch in Norddeutschland gefeierten „Oktoberfeste“.

Nun wird man zwar kaum leugnen können, dass die Identität Europas derzeit in vielfältiger Hinsicht in Frage steht. Nationalistische Tendenzen, unterschiedliche Auffassung zur Migrationspolitik, Meinungsverschiedenheiten in Gender-Fragen, identitätspolitische Differenzen und viele weitere Konfliktfelder kennzeichnen die Beziehungen zwischen den europäischen Nationalstaaten. Selbst die Verurteilung des russischen Überfalls auf die Ukraine hat zu keiner einheitlichen Außenpolitik der Europäischen Union geführt. Dabei wäre es ausgesprochen hilfreich, zur Bewältigung politischer Meinungsverschiedenheiten auf eine gemeinsame Ritualität zurückgreifen zu können. Eine solche steht aber auch deshalb nicht zur Verfügung, weil es sie zu keinem Zeitpunkt in der europäischen Einigungsgeschichte gegeben hat.

Insofern ist nicht erst heute ein weitgehendes Fehlen symbolischer Repräsentation gesamteuropäischer Politik zu beklagen – deren Defizite ohnehin vielfach beklagt werden. Ebenso wenig ist eine rituelle Performanz gesamteuropäischen Selbstverständnisses anzutreffen, und dies, obwohl in Bezug auf die abstrakte Idee einer europäischen Einheit vermutlich ein größerer Konsens besteht als mit Blick auf konkrete politische Entscheidungen. Während aber die Nationalstaaten markante Daten und Orte ihrer jeweiligen Geschichte durch traditionsgebundene Feierlichkeiten oder durch den Besuch hochrangiger staatlicher Organe würdigen, fehlt Vergleichbares auf europäischer Ebene.

Diese Beobachtung legt den umgekehrten Verdacht nahe, dass es an einer gesamteuropäischen Identität fehlt, die sich in gemeinsamen Symbolen und Riten Ausdruck verschaffen könnte. Ebenso wenig scheint es ein gesamteuropäisches Narrativ zu geben, das rituell zur Darstellung gelangen könnte.

Essentiell für das Gelingen von Ritualen und für ihre Authentizität ist der Bezug auf kollektive Erfahrungen. Der bis zur Überwindung der deutschen Teilung in der Bundesrepublik alljährlich am 17. Juni gefeierte „Tag der deutschen Einheit“ bleibt diesbezüglich in einer charakteristischen Schwebelage: Waren die Ereignisse, an die der Tag erinnerte, für die damaligen Bewohner der Sowjetischen Besatzungszone leidvoll erfahrene Wirk-

lichkeit oder Erinnerung, so blieb der „Volksaufstand“ in der DDR den Menschen im „Westen“ doch merkwürdig fern. Die alljährlichen Gedenkfeiern drohten deshalb regelmäßig in einen blutleeren Formalismus abzugleiten.

Lassen sich auf gesamteuropäischer Ebene Ereignisse nennen oder kollektive Erinnerungen mobilisieren, die zum Kristallisationspunkt von Ritualen werden können, welche die Identität und den Zusammenhalt Europas zum Inhalt haben? Lassen sich angesichts der Heterogenität der europäischen Geschichte solche Daten und Orte identifizieren, die allen europäischen Staaten gemeinsam sind, und die zugleich rituell und medial wirksam inszeniert werden können?

Fraglich ist, ob solche Ereignisse oder Orte für alle Menschen in Europa ausnahmslos positiv konnotiert sein müssen.³ Die Siege der einen Seite waren ja immer auch die Niederlagen der anderen Seite. Schon die Gründungsidee der Europäischen Gemeinschaft ist aus einem kollektiven Trauma hervorgegangen: dem Blutvergießen und den Gräueln des Zweiten Weltkrieges.

Kann also nicht auch das Erinnern an Schrecken und Unrecht als kritisches Eingedenken in die Vielzahl der Perspektiven und Geschichten Europas eingehen? Geschichten und Gegengeschichten als solche sichtbar zu machen, eröffnet womöglich die Chance, negative Erinnerungen in positive Lehren zu wenden (vgl. Assmann 2018). Die aktuellen Debatten um die koloniale Vergangenheit Europas beispielsweise könnten ein neues Licht auf die Herausforderungen werfen, vor denen der Kontinent angesichts globaler Migration und der sich damit abzeichnenden Multikulturalität unausweichlich steht.

Wie mühsam die Integration negativer Erinnerungen in ein positives Selbstbild ist, lässt sich mit Blick auf die europäischen Staaten in vielfacher Weise illustrieren. Der Umgang mit der stalinistischen Vergangenheit in Osteuropa, mit dem Faschismus in Spanien und Italien, mit dem Terror der Französischen Revolution – alles dies ist weiterhin umstritten und auf den ersten Blick wenig geeignet, einer nationalen, geschweige denn einer gesamteuropäischen Ritualität Vorschub zu leisten.

Dennoch kann aus der Erinnerung an Unrecht und Gewalt Versöhnung hervorgehen. Geradezu ikonisch wurde der Handschlag von François Mitterand und Helmut Kohl in Verdun am 22. September 1984 vor den Grä-

3 Insofern wären die Erinnerungen an die Pest, an den Dreißigjährigen Krieg oder an den Zweiten Weltkrieg keine geeigneten „Kristallisationspunkte“, auch wenn sie gesamteuropäische Narrative weiterhin prägen.

bern der im Ersten Weltkrieg gefallenen Soldaten. Allerdings lebt eine solche Geste wohl doch auch von der Unwiederholbarkeit – ebenso wie Willy Brandts Kniefall am Mahnmal für die aufständischen Juden im Warschauer Ghetto am 7. Dezember 1970. Man kann sich ihrer erinnern – im Kalender oder auf Münzbildern beispielsweise. Zur Ritualität hingegen taugen sie wohl deshalb nicht, weil Gesten der Versöhnung in der Regel höchst persönliche Gesten sind.

Kollektive Rituale hingegen beziehen sich in der Regel auf kollektive und positiv erlebte Erfahrungen – so etwa erfolgreiche Revolutionen oder gewonnene Kriege. Aus Niederlagen entstehen keine kollektiven Rituale. Umstritten war und ist in Deutschland weiterhin die Erinnerung an den 8. Mai 1945: Soll dieses Datum als ein Tag der Niederlage oder der Befreiung memoriert werden? Ein kollektives Ritual verbindet sich mit diesem Datum in Deutschland nicht – anders als etwa in Russland, wo der 9. Mai alljährlich als „Tag des Sieges“ mit Militärparaden auf dem Roten Platz gefeiert wird. Immerhin wird in Deutschland seit 1996 alljährlich der 27. Januar als „Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus“ begangen, und dies wohl auch im Sinne eines in die Zukunft gewandten „Nie wieder!“

Positiv erlebt und erinnert werden solche Ereignisse, die zur Begründung oder Bekräftigung von Werten führen, die in der Rückschau als weiterhin gültig und für das künftige eigene Leben und die Gestaltung der Gesellschaft als maßgeblich betrachtet werden. Innerhalb der europäischen Gemeinschaft besteht jedoch hinsichtlich grundlegender Werte keineswegs Einmütigkeit. Tatsächlich war „Europa“ ursprünglich nicht als Wertegemeinschaft gegründet worden, sondern als eine ökonomische und politische Zweckgemeinschaft. Dieser Umstand wird auch dadurch nicht in Frage gestellt, dass maßgebliche Befürworter der europäischen Einigung – Schuman, de Gasperi, Adenauer – überzeugte Christen waren. Jedenfalls erfolgte die dann auch in offiziellen Dokumenten wie dem – freilich niemals ratifizierten – *Vertrag über eine Verfassung für Europa* (2004) bekundete Besinnung auf gesamteuropäische „Werte“ erst als Reaktion auf die angesichts fortschreitender Globalisierung von vielen Staaten empfundene Notwendigkeit, eine gesamteuropäische Ausrichtung der Politik losgelöst von nationalen, kulturellen oder auch religiösen Narrativen zu begründen.

Die historischen und kulturellen Besonderheiten der Staaten Europas erschweren es jedoch weiterhin erheblich, sich auf gemeinsame Werte zu einigen. Das französische Ideal der *Laïcité* etwa wird von Ungarn oder Polen als dem eigenen Staatsverständnis wesensfremd abgelehnt. Gemeinsame politische Entscheidungen sind vor diesem Hintergrund kaum zu erzielen. Tiefgreifende Meinungsunterschiede zwischen den Staaten der

Europäischen Union beherrschen die Debatten um den Schutz des ungeborenen Lebens, den Umgang mit Flüchtlingen oder die Akzeptanz sexueller Minderheiten.

Nun kann man allerdings fragen, ob jenseits der Nationalstaatlichkeit ein gesamteuropäisches Bewusstsein überhaupt wünschenswert ist, oder ob Europa nicht vielmehr einer politischen, sozialen und vor allem auch mentalen Verfassung bedarf, die seinen *unterschiedlichen* Erfahrungen und Narrativen Rechnung trägt. Dem entsprechend bedürfte es keiner gesamteuropäischen Ritualität. Ist aber eine Ritualität, die Identität und Diversität gleichermaßen verkörpert, nicht ein Widerspruch in sich? Wie sähe ein gesamteuropäisches Ritual aus, das zugleich die nationalen und regionalen Identitäten zu bekräftigen imstande wäre? Es ließe sich an einen europaweiten „Tag der Regionen“ denken, zu dem beispielsweise bestehende Städtepartnerschaften substantielle Beiträge liefern könnten.

Eine solche Form der Ritualität bedeutete nicht notwendigerweise die Etablierung einer europäischen „Zivilreligion“ nach US-amerikanischem Vorbild (vgl. Hildebrandt 2006: 429-450 oder Viertbauer 2022, in diesem Band). Es wäre vielmehr auf dem weltanschaulich pluralen Charakter einer zu gewinnenden europäischen Ritualität zu bestehen. Völlig einleuchtend hat Durkheim darauf hingewiesen, dass Ritualität sehr wohl auch in säkularen gesellschaftlichen und politischen Ordnungen begegnet bzw. begegnen kann.

Gerade in einer polyzentrischen gesellschaftlichen und politischen Ordnung, als die sich Europa versteht („In varietate concordia“), bedürfte es einer die Nationen übergreifenden Ritualität, um allenthalben spürbaren Auflösungstendenzen europäischer Einheit zu begegnen. Um diese Ritualität entwickeln zu können, bedarf es kreativer Initiativen über nationale Grenzen und sprachliche Barrieren hinweg. Vor allem aber bedarf es eines Bewusstseins der Zugehörigkeit zu „Europa“. Was dieses „Europa“ ist, muss dabei keineswegs vorab entschieden sein. Es genügt, wenn vor dem Hintergrund nationaler Erfahrungen und politischer Optionen das Ringen um eine europäische Identität als verheißungsvoll erachtet und mit einem entsprechenden politischen Engagement beantwortet wird. Ob daraus eine rituelle Performanz hervorgeht oder nicht, scheint derzeit unabsehbar.

Literaturverzeichnis

Abélès, Marc: Politische Inszenierung und Rituale in kritischer Sicht, in: Ders./ Werner Rossade (Hg.): Symbolische Politik in Europa (Beiträge zur politischen Wissenschaft 69). Berlin 1993.

- Althoff, Gerd: Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003a.
- Althoff, Gerd: Inszenierte Herrschaft: Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter. Darmstadt 2003b.
- Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt ²2014.
- Ansorge, Dirk (Hg.): Pluralistische Identität: Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas, Darmstadt 2016.
- Assmann, Aleida: Der europäische Traum: Vier Lehren aus der Geschichte. München ²2018.
- Baumstark, Anton: Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927), 1-23.
- Bayer, Ivo/Bonus, Holger: Europäische Identität und symbolische Politik (Beiträge zur angewandten Wirtschaftsforschung 12). Münster 2005.
- Bellinger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden ⁵2013.
- Bourdieu, Pierre: Zur Soziologie der Symbolischen Formen. Frankfurt am Main 1970.
- Bourdieu, Pierre: Einsetzungsriten, in: Ders. (Hg.): Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990, 84-93.
- Douglas, Mary: Natural Symbols: Explorations in Cosmology. Harmondsworth 1970 (dt. als: Ritual, Tabu und Körpersymbolik: Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main 1974).
- Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse; 1912). Frankfurt am Main 1981.
- Henrichsmeyer, Wilhelm/Hildebrand, Klaus/May, Bernhard (Hg.): Auf der Suche nach europäischer Identität (Bonner Schriften zur Integration Europas 5). Bonn 1995.
- Hildebrandt, Mathias: Bedarf die Europäische Union einer Zivilreligion?, in: Ders./Hartmut Behr (Hg.): Politik und Religion in der europäischen Religion: Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung. Wiesbaden 2006, 429-450.
- Marshall, Douglas A.: Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice, in: Sociological Theory 20/3 (Nov. 2002), 360-380.
- Rehm, Michaela: Bürgerliches Glaubensbekenntnis: Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie. München 2006.
- Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer (Übergänge 26). München 1996, 141-206.
- Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung: Bd. 3: Die erzählte Zeit (Übergänge 18,3). München 1991.
- Schaeffler, Richard: Der Kultus als Weltauslegung, in: Balthasar Fischer (Hg.): Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, 9-62.
- Smith, William Robert.: Die Religion der Semiten. Freiburg 1899.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale (Historische Einführungen 16). Frankfurt am Main 2013.

- Turner, Victor: *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur* (The Ritual Process: Structure and Anti-Structure; 1969). Frankfurt, New York 2005.
- Van Gennep, Arnold: *Übergangsriten* (Les rites de passage; 1909). Frankfurt am Main ³2005.
- Viertbauer, Klaus: *Christliches Europa? Zur Kritik an Joseph Ratzingers Europa-Begriff*, in diesem Band.
- Voigt, Rüdiger: *Mythen, Rituale und Symbole in der Politik*, in: Ders. (Hg.): *Politik der Symbole*. Opladen 1989, 9-38.
- Zowislo, Natascha: *Auf der Suche nach einer europäischen Identität: Symbole, Mythen und Geschichtsdidaktik im Diskurs über die europäische Integration* (Diss.). Mannheim 2000.

Zur Ikonographie Europas: Inklusion und Exklusion in der aktuellen Selbstverbildlichung Europas in visuellen Medienformaten

Martina Bär

Abstract

Political entities construct their identity specifically with iconography – so does Europe. Looking at the iconographic self-representation of Europe on the official media formats of the EU Commission's website, it is striking that the exclusionary, sometimes violent refugee policy is not depicted at the EU's external borders. Nor is the fact that many European countries are already post-migrant societies iconographically caught up. Judith Butler's reflection on state violence against migrants suggests that the motive for a migration policy that violates human rights is a racist logic. This could be overcome with a political imagination of the radical equality of the sadness of life. If the EU wanted to change its refugee policy, it could use iconographic means to promote this imagination and tell Europe in an inclusive way instead of an exclusive way.

Key-Words

Iconography of Europe, self-representation, refugee policy, Judith Butler, iconic turn, violence, radical equality, inclusion, exclusion

Die humanitäre Katastrophe an den EU-Außengrenzen nimmt kein Ende. Hier spielen sich dramatische, gewaltvolle, lebensbedrohliche, tödliche Situationen ab. In regelmäßigen Abständen berichten die Medien über Gewalt gegen Flüchtende an Europas Außengrenzen. Nach Kroatien, Ungarn, Griechenland und Polen warfen NGOs¹ nun auch Rumänien Misshandlungen von Migranten an Grenzen und in Gefängnissen vor (vgl. SZ 15.2. 2022). Flüchtende – Familien mit Kindern – werden an der rumänischen Grenze in Gefängnisse gesperrt, von europäischen Sicherheitskräften mit Eisenstangen verprügelt, tagelang ohne ausreichendes Essen festgehalten und ausgeraubt. Immer noch präsent und aktuell sind die Bilder dieses Winters von frierenden, auf der Erde kauern den Vätern und Müttern mit Kindern im Arm, die im Grenzgebiet zwischen Belarus und Polen verzweifelt auf die Einreise warten. Viele dieser Migranten sind ebenfalls in Gefängnisse gesteckt worden oder sogar im Wald erfroren. Zur Gewalt-

1 Der kirchliche Flüchtlingshilfverein Matteo hat diese Fälle dokumentiert und der Süddeutschen Zeitung zur Berichterstattung gegeben.

anwendung kommt es inzwischen auch bei den illegalen „Pushbacks“, also illegale Zurückweisungen von Flüchtlingen in andere Länder wie Serbien. Diese an den EU-Außengrenzen stattfindende humanitäre Katastrophe fangen Journalisten in Bildern ein, sofern sie dort überhaupt Bildmaterial erstellen dürfen, was die Organisation *Reporter ohne Grenzen* immer wieder aufzeigt. Bekannt geworden sind Bilder, bei denen an der EU-Außengrenze auf der einen Seite verzweifelnde Migranten aus Syrien, Irak oder Afghanistan zu sehen sind, und auf der anderen Seite verummte Sicherheitskräfte stehen, um diese Menschen notfalls mit Gewalt aufzuhalten. Diese Bilder verdeutlichen, dass hier Welten aufeinanderprallen. Dass solche abschreckend wirkenden Grenzbilder medial verbreitet werden, ist von einigen EU-Ländern nicht mehr ungewollt, denn viele verfolgen das Ziel, die EU-Grenzen für Flüchtlinge aus dem Nahen Osten oder Afrika zu schließen. Menschen, die sich Gedanken über eine Flucht nach Europa machen, sollen auf diese Weise desillusioniert werden. Interessanterweise tauchen aber solche Grenzbilder nicht auf den offiziellen Medienformaten der EU-Kommission auf. Offenbar passen sie nicht in die Selbstrepräsentation der EU. Das wundert kaum, denn an den Außengrenzen sind die Werte der EU, die in Artikel 2 des EU-Vertrages² festgelegt sind, also Achtung der Menschenwürde und Wahrung der Menschenrechte, gegenüber Flüchtlingen aus Afrika und dem Nahen Osten anscheinend bloße Rhetorik (vgl. eur-lex.europa 2012). Anspruch und Wirklichkeit klaffen hier weit auseinander. Darüber hinaus ist die Praxis des Pushbacks nicht vereinbar mit den Vorgaben des Europa- und Völkerrechts, wenn Flüchtlinge gewaltsam und ohne Prüfung der Schutzgründe an einem Asylantrag gehindert werden.

Thema dieses Beitrages ist es, die Spanne zwischen der offiziellen visuellen Selbstrepräsentation der Europäischen Union mittels Fotos oder Podcasts, die auf der Website des Audiovisual Service der EU-Kommission (EC AV PORTAL – Photo 2021) hochgeladen sind, und die Realität der Migrationsbewegung und Flüchtlingspolitik gegenüber Flüchtlingen aus dem Nahen Osten und Afrika an den Außengrenzen kritisch zu reflektieren. Welches Narrativ von Exklusion und Inklusion verbreitet die EU in ihrer Selbstrepräsentation ikonographisch? Wie wird im Gegenzug die Realpoli-

-
- 2 “Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“

tik an den EU-Außengrenzen von Seiten der Journalisten ikonographisch erzählt? Mit der journalistischen Berichterstattung steht der Verdacht im Raum, dass diese Gewalt gegen Migranten – in der Diktion Judith Butlers – von Rassismus und Paranoia motiviert ist. Die unkomplizierte Aufnahme von Kriegsflüchtlingen aus der Ukraine erhärtet leider diesen Verdacht. Journalisten bemängeln, dass in Europas Flüchtlingspolitik mit zweierlei Maß gemessen wird (vgl. taz 2022). Und so schließe ich mich Judith Butlers Reflexion auf staatliche Gewalt gegenüber Migranten in ihrer jüngst erschienen Ethik der Gewaltlosigkeit im zweiten Teil dieses Beitrags im Sinne eines kritischen Korrektivs der Flüchtlingspolitik gegenüber Migranten an den EU-Außengrenzen und ihre offizielle Nicht-Darstellung an (vgl. Butler 2020). Butler zeigt in ihrer Abhandlung zugleich aber auch einen Weg aus dieser gewaltvollen politischen Einstellung auf: Sie setzt auch auf die Kraft von Bildern, und zwar die inneren Bilder, und schlägt eine politische Imagination der radikalen Gleichheit der Betrauerbarkeit von Leben vor, so dass soziale Gleichheit praktisch hergestellt und Exklusion überwunden werden könnte. Um diese Imagination anzuregen, könnte die EU bewusst die Macht äußerer Bilder anwenden und Europa neu erzählen, nämlich *fremdenfreundlich*. Denn der Bildtheoretiker Ferdinand Fellmann hat herausgearbeitet, dass Bilder auf einer vorsprachlichen und vorreflexiven Ebene wirken (vgl. Fellmann 1991). Dieses Wissen könnte die EU gezielt dafür einsetzen, soziale Kohäsion in äußeren Bildern zu imaginieren und so der Angst vor Flüchtlingen aus Afrika oder dem Nahen Osten entgegenzuwirken. Eine solche Pragmatik im Umgang mit Bildern erscheint mir legitim, denn sie dient einem guten Zweck: der Förderung von Humanität. Voraussetzung für eine solche offizielle Selbstverbildlichung Europas wäre eine andere Flüchtlingspolitik, nämlich eine, die versucht, ihren Werten gerecht zu werden. Darüber hinaus wird eine Kurskorrektur in der Flüchtlingspolitik mittelfristig nötig sein, denn die Prognose des Weltmigrationsberichtes der Internationalen Organisation UN Migration von 2022 lautet, dass die Fluchtbewegungen allein schon wegen des Klimawandels zunehmen werden (vgl. worldmigrationreport 2022). Die Antwort darauf kann auf lange Sicht schlechterdings Exklusion und Gewalt sein. Vor diesem Hintergrund ist mein Beitrag auch als ein Appell zu verstehen, die Flüchtlingspolitik an den EU-Außengrenzen zu verändern und auf Gewalt zu verzichten.

1. Politische Identitätsbildung durch Ikonographie

In der heutigen visuellen Kultur der Medien- und Kommunikationsgesellschaft kann und wird eine gemeinsame soziale und politische Wirklichkeit nicht mehr allein mit sprachlichen, sondern vor allem auch mit visuellen Narrativen, also mit Bildern oder Icons erzählt (vgl. Busch 2006: 119). Politische Entitäten konstruieren ihre Identität gezielt mithilfe von Ikonographie. Narrative über Europa können demnach auch aus einer ikonographischen Sicht konstruiert und rekonstruiert werden (vgl. Mayrhofer 2021). So ist zum Beispiel die EU-Flagge „das wichtigste Kollektivsymbol Europas“ (Kneißl 2008: 55), das Super-Icon. Es soll zur Schaffung einer gemeinsamen Identität beitragen, was für Europa in politischer Hinsicht eine Herausforderung darstellt. Im Kontext einer nationalstaatlichen Identitätspolitik werden nicht nur Elemente wie Hinweise auf das gemeinsame kulturelle Erbe oder die gemeinsame Geschichte, gemeinsame Mythen, Rituale oder Ereignisse angewandt, sondern ebenso Symbole und Bilder – so auch bei der Identitätspolitik Europas. Aus systemtheoretischer Perspektive fungieren *Icons* oder Bilder als Teil der Selbstbeschreibung sozialer Systeme. Sie dienen der Selbstvergewisserung nach innen und Repräsentation nach außen.

Die Europabilder der Europäer sind mannigfaltig. Sie entstehen in Auseinandersetzung und in Abgrenzung zu den außereuropäischen Kontinenten und Regionen. Die Bandbreite reicht von Vorstellungs- oder Leitbildern mit normativem Charakter über Metaphern oder Symbole wie die EU-Flagge bis hin zu repräsentativen Bildern in visuellen Medienformaten. Durch die Wende zum Bild, dem *iconic turn* in den Geistes- und Kulturwissenschaften, der später kurz erläutert werden wird, ist es in den letzten Jahren zu einer verstärkten Erforschung der imaginären und visuellen Konstruktion Europas gekommen. Dabei wurde die wichtige Funktion der Ikonographie herausgearbeitet. Sie besteht darin, dass Europabilder in ihrer vorsprachlichen und vorreflexiven Wirkung eine *imagined community* schaffen. *Imagined community* ist ein Begriff und Konzept des Politikwissenschaftlers Benedict Anderson, der damit die Entstehung des Nationalismus beschrieb und analysierte (Anderson 1991). Seiner Meinung nach ist die Nation eine sozial konstruierte Gemeinschaft (*community*), die von denjenigen Menschen vorgestellt wird, die sich als Teil der Gemeinschaft wahrnehmen. Anderson fokussierte in seiner Analyse die Printmedien, die dazu beitrugen, eine solche *imagined community* zu konstruieren. In Anwendung auf die EU bedeutet das Konzept, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl der EU-Bürger als *imagined community* erst noch konstituiert werden muss, so dass die EU als politische Entität eine

Identitätskonstruktion erfährt, die über einen bloß rationalen Sinn, wie den, ein gemeinsamer Binnenmarkt zu sein, hinausreicht (vgl. Leuthardt 2004: 264). „Daher kommt der offiziellen visuellen Selbstrepräsentation der Union – die sich unter anderem durch Informationsbroschüren sowie das Internetportal des Audiovisual Service gezielt an die EU-BürgerInnen richtet – eine eminente Rolle für das europäische politische Bildgedächtnis zu, da der intendierte Einsatz von Symbolen zur Schaffung der imagined community einen ausgeprägt legitimatorischen Charakter aufweist: dem aufzubauenden EU-Europa über das rational begründete Projekt hinaus Sinn zu verliehen (Mayrhofer 2021)“. *Visuelle Bilder* haben nun gegenüber Sprachbildern den Vorteil, dass sie sich in das Bildgedächtnis der EU-BürgerInnen einschreiben und so zu einem Teil der visuellen Kultur Europas werden oder dies bereits sind. Politisch wird diese Einsicht gezielt angewandt und ein Bildgedächtnis geschaffen, um Europa-Konzeptionen im Bewusstsein und auch im kulturellen Gedächtnis der EU-Bürger zu verankern. Repräsentative Europabilder unterstützen somit die Legitimation des Projektes Europäische Union. Daher ist die offizielle visuelle Selbstrepräsentation der Europäischen Union mittels Fotos oder Podcasts bedeutsam. Der Audiovisual Service der Website der EU-Kommission (EC AV PORTAL – Photo 2021) zeugt genau davon, denn er richtet sich mit seinem professionellen Bild- und Filmmaterial direkt an die EU-Bürger und grenzt sich repräsentativ von außereuropäischen Kontinenten ab. Wenn nun aus systemtheoretischer Perspektive Bilder als Teil der Selbstbeschreibung eines sozialen Systems fungieren und Bilder aber zugleich eine solche politische Entität imaginieren, die erst noch gebildet werden muss, dann stellt sich nun die Frage, wie viel imaginiert – oder inszeniert – ist und wie viel der Realität entspricht?

2. Selbstdarstellung Europas in visuellen Medienformaten

Die Verbildlichung des antiken Mythos der Jungfrau Europa mit dem Stier spielt heute in den offiziellen Medienformaten der EU keine Rolle mehr. Als ich im Frühjahr 2020 – bei Ausbruch der Pandemie in Europa – das Abstract für den diesem Artikel zugrundeliegenden Vortrag verfasste, lag der Fokus der Selbstdarstellung der EU im Bildmaterial des Audiovisual-Kanals der EU-Kommission auf der Darstellung von jungen Menschen: Diese waren auf Fotos und Podcasts zu sehen, wie sie das kulturreiche Europa bereisen – sich sozusagen im physischen Raum Europas frei bewegen. Auffällig ist an jener Selbstverbildlichung Europas gewesen, dass die Menschen weiß und ohne Migrationshintergrund waren. Die repräsentative

tiven Bilder, die eine europäische Identität konstruieren sollten, wiesen augenscheinlich das Merkmal von Inklusion und Exklusion auf. Das ist an und für sich in der politischen Symbolik der offiziellen Selbstrepräsentation zur Schaffung einer Identität typisch, allerdings hatte ich zu diesem Zeitpunkt schon kritisch anzumerken, ob diese Selbstverbildlichung Europas der gesellschaftlichen Tatsache gerecht wird, dass viele Länder der EU inzwischen Einwanderungsländer sind und gesellschaftliche Transformationsprozesse hin zu postmigrantischen Gesellschaften vollzogen haben. Was unter postmigrantischen Gesellschaften zu verstehen ist, werde ich sogleich erläutern. Ein Jahr später, als ich zur Vorbereitung des Vortrages im Rahmen der Tagung im Juli 2021 erneut die Audiovisual-Website der EU-Kommission besuchte, musste ich mit Erstaunen feststellen, dass diese einen Relaunch erfahren hatte und die Selbstverbildlichung Europas stark überarbeitet worden war. Es sind neue Podcasts produziert und neue Fotoserien erstellt worden. Letztere führen die thematischen Schwerpunkte der bisherigen Verbildlichung Europas fort. So gibt es nach wie vor eine Fotoserie zum Thema „Baustelle Europa“ und weiterhin auffällig viele Bildserien mit jungen Erwachsenen als Protagonisten. Bei einigen Foto-Shootings wurden nun im Gegensatz zu früher auch farbige Personen hinzugenommen. Das scheint wohl das neue europäische Zugeständnis an die *People of Color* der EU-Bevölkerung zu sein oder auch ein Eingeständnis der kolonialen Vergangenheit Belgiens, denn die Fotos sind in Brüssel aufgenommen worden. Dies könnte womöglich der Versuch sein, einer rassistischen Kritik in der Selbstverbildlichung Europas entgegenzuwirken. Was auf keinem dieser neuen Bilder Berücksichtigung fand, war irgendeine Anspielung auf den Islam – keine Bilder mit einer Moschee im Hintergrund oder Fotos mit Personen, die man eindeutig einem typisch muslimischen Herkunftsland hätte zuordnen können, wie z. B. ein Geflüchteter aus Syrien.

Die *Audiovisual Site* ist gegliedert in zwei Sparten, nämlich eine Bildsparte und eine Videosparte, die jeweils wiederum in drei analoge Rubriken gegliedert sind. Als Rubriken der Bildsparte bieten die *Photo News* eine Fotoberichterstattung über Persönlichkeiten und Ereignisse in der EU bzw. Nachrichtenbilder, die *Illustration Photos* Illustrationsbilder zu EU-Themen, die *Who is Who Gallery* führt EU-Führungskräfte auf. Die *Photo News* vermeiden bis zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels Fotos über die Migrationsproblematik an den EU-Außengrenzen und somit eine Berichterstattung über dortige aktuelle Probleme. Hier habe ich beispielsweise nichts über die im Juli 2021 virulente Flüchtlingskrise in Ceuta gefunden, bei der viele marokkanische Jugendliche und Erwachsene von Marokko aus übers Mittelmeer zur spanischen Exklave geschwommen

und von Grenzpolizisten entweder gewaltsam ins Meer zurückgedrängt worden oder nach dem Landgang abgeführt worden sind. In der Rubrik der Illustrationsfotos sind Fotoserien über die Hauptstädte der EU, Baustellenbilder zur Metapher *Baustelle Europa*, zur Impfstoffproduktion und -lieferung zu finden. Auch gibt es einige Bilder zu den Technologieprojekten in Europa, zum humanitären Engagement der EU in Entwicklungsländern, zu Aktionstagen der EU (z. B. dem *World Food Safety Day*) oder neutrale Naturfotos. Hier sind auch die vielen Fotoserien mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen aufgeschaltet, die in den Hauptstädten der EU mit entsprechender traditionsreicher Kulisse abgelichtet worden sind. Eine neue Kulisse stellt eine Fotoserie im Park dar, bei der nun auch farbige und weiße junge Erwachsene zusammen in ungezwungener, fröhlicher und freundschaftlicher Atmosphäre zu sehen sind. Offenbar soll damit ausgesagt werden, dass Europas junge Generationen friedlich und freundschaftlich zusammenleben.

Die Videosparte verfügt ebenfalls über drei Rubriken: eine Rubrik mit den neuesten Videonachrichten der EU, wie etwa ein Public Hearing mit Christine Lagarde oder Pressekonferenzen; sodann Video-Stockshots, also halbbearbeitetes Filmmaterial ohne Kommentar, die hauptsächlich Maßnahmen und Aktivitäten der Kommission veranschaulichen. Das Thema Migration taucht hier nicht auf. Vielmehr sind hier Wasserwegtransporte in der EU, Hauptstädte der EU, die Impfforschung und deren Produktion verfilmt worden. Schließlich gibt es noch eine Rubrik mit Videoclips, die als eine Art Informationskampagne über EU-Programme dient, wie zum Beispiel das Programm zur Zukunftsfähigkeit Europas *Make it Green*, das Digitalisierungsprogramm, das *Horizon*-Forschungsprogramm. Oder sie veranschaulichen bestimmte Veranstaltungen wie die Feier des Europatages. Was auch hier unbelichtet bleibt, ist die Migrationsthematik. Sie taucht allenfalls in der Darstellung von Arbeitsmigranten als Fachpersonal auf.

Zu kritisieren an dieser offiziellen Selbstverbildlichung Europas ist, dass hier zwar eine Gemeinschaft aus diversen kulturellen Gesellschaften visualisiert, die Migrationsthematik aber lediglich rudimentär behandelt wird. Wenn das Faktum dargestellt werden würde, dass viele Länder Europas bereits postmigrantische Gesellschaften sind, d. h. sich viele Migranten integriert haben und Migration konstitutiv zu diesen Gesellschaften gehört, dann könnte dies auch eine positive Wirkung auf die Migrationsproblematik an den EU-Außengrenzen haben. Eine gelungene Integration, visuell dargestellt, könnte dazu verhelfen, Flüchtlinge bereitwilliger aufzunehmen. Gelungene Integration von Flüchtlingen in postmigrantischen Gesellschaften könnte Teil des EU-Bildgedächtnisses werden und sich

fortschreiben als konstitutives EU-Narrativ. Doch was meint der Begriff postmigrantische Gesellschaften? Und warum vermeidet die EU eine entsprechende visuelle Darstellung?

3. *Postmigrantische Gesellschaft*

Der Begriff „postmigrantische Gesellschaften“ aus der Migrations- und Integrationsforschung steht für die Untersuchung und Beschreibung von Gesellschaften nach erlebter Migration, wie z. B. nach dem Zuzug von Gastarbeitern in den 1960er Jahren oder nach dem bis heute anhaltenden Zuzug von Arbeits- und Fluchtmigranten. Der Begriff postmigrantische Gesellschaften meint daher nicht, dass solche Gesellschaften eine historische Phase der Arbeits- und auch Fluchtmigration hinter sich gelassen hätten und nun keine Zuwanderung mehr erleben würden — im Gegenteil: Der Begriff geht davon aus, dass Migration inzwischen für bestimmte Länder der EU, wie etwa Deutschland, eine Konstante ist. Die forschungsmäßige Beschreibung von postmigrantischen Gesellschaften zeigt auf, wie Länder viel zu spät angefangen haben zu realisieren, dass Menschen bereits angekommen sind und sich integriert haben, ohne dass dies ursprünglich vorgesehen war. Durch diese „erfolgreiche“ Integrationsleistung der Migranten hat sich die Bevölkerungsstruktur und haben sich die soziokulturellen Lebenswirklichkeiten in diesen Ländern in den letzten Jahrzehnten längst tiefgreifend verändert. Daher nimmt eine postmigrantische Perspektive Migration *und* Heterogenität als für diese Gesellschaften gegeben an. Sie können heute auch nicht mehr hinter den Prozess der Migration und Heterogenisierung zurücktreten, weil sie sich schon längst transformiert haben. Zumal die Welt im Zeitalter der Globalisierung auch weiterhin von Migration geprägt sein wird, gerade auch dann, wenn Arbeitsmigration dezidiert gefördert wird. Postmigrantische Gesellschaften wie Deutschland müssen diesem Forschungsprogramm entsprechend prozessual betrachtet und analysiert werden. Die Berliner Migrationsforscherin Naika Foroutan definiert: „Postmigrantisch‘ steht [...] für eine Analyseperspektive, die sich mit den Konflikten, Identitätsbildungsprozessen, sozialen und politischen Transformationen auseinandersetzt, die *nach* erfolgter Migration und nach der Anerkennung, ein Migrationsland geworden zu sein, einsetzen (Canan/Foroutan 2016: 232)“.

Würde Europa eine *Gesellschaftsbeschreibung* wagen, die eine *postmigrantische Analyseperspektive* einnimmt, dann würde sie nicht mehr von einer natürlichen Unterscheidung zwischen Europäern und Migranten ausgehen, sondern zugewiesene Positionen von Europäern und Europäern *mit*

Migrationshintergrund hinterfragen. Die Europäer wären dann nicht diejenigen, denen spezielle Rechte, Positionen oder Privilegien in der europäischen Gesellschaft zukommen, welche von Europäern mit Migrationshintergrund erst dann erlangt werden können, wenn sie sich an die homogen geglaubte Kerngruppe der weißen und christlichen Europäer assimilieren. Eine postmigrantische europäische Gesellschaft würde Assimilation nicht mehr als Gelingensbedingung beschreiben, um in den kulturell heterogenen Gesellschaften Stabilität zu erzeugen. Eine postmigrantische Gesellschaft würde die Annahme aufgeben, dass durch Assimilation die komplexe Vielfalt reduziert und Ordnung geschaffen werden kann. Migration würde nicht mehr als Ausnahmezustand, als Transit-Situation wahrgenommen, in der ein Zurück in geordnete Verhältnisse für den Zeitpunkt in Aussicht gestellt wird, in dem Migration eingehegt und kontrolliert sein wird oder an dem die Migranten wieder zurück in ihr Herkunftsland gehen.

Meiner Ansicht nach ist der Slogan der EU „United in Diversity“, der auf die verschiedenen Mitgliedsstaaten der EU bezogen ist, ein dehnbarer Begriff. Er hat Potential, seine inhaltliche Bestimmung auszuweiten, die postmigrantische Situation einzuholen und Inklusion zu fördern. Ein solch inklusives Verständnis des EU-Slogans könnte leicht audiovisuell umgesetzt werden. Dass dies wohl politischen Sprengstoff in sich bergen würde, hängt sicherlich damit zusammen, dass die EU seit einigen Jahren mit einer regelrechten politisch und medial aufgeladenen „Obsession“ (Riem Spielhaus) beim Themenkomplex Migration und Integration konfrontiert ist, die hauptsächlich von Seiten rechtspopulistischer Parteien lanciert wird. Diese haben besonders seit der Flüchtlingskrise 2015 nachhaltig die große Angst vor einer heterogenen Gesellschaft mit dem Bild der Masseneinwanderung geschürt. Integrationspolitik zielt heute daher stärker auf Kontrolle und Regulierung als zuvor. Wenn derzeit politisch von Integration die Rede ist, so leistet sie einen „gruppenspezifisch geregelten Ein- und Ausschluss, oder technisch gesprochen: [eine, M.B.] differenziell inkludierende Exklusion“, wie der Historiker KijanEspahangizi in Anlehnung an Agamben formuliert (Espahangizi 2015: 107). Umgekehrt, so Espahangizi, lässt sich Exklusion im Zeitalter der Integration als systemischer Effekt aller gesellschaftlichen Mechanismen, Vorkehrungen, Programme und Institutionen verstehen, die Ankommen regulieren, normieren, dekretieren, überwachen, evaluieren, hinauszögern, erschweren oder sogar verhindern. Die *Verhinderung* von Migration und Integration – anders gesagt: die Exklusion – wird ganz besonders an den Außengrenzen Europas sichtbar. Dafür gibt es eigenes Bildmaterial, nämlich Fotos und Filmmaterial von Journalisten oder Menschenrechtsorganisationen, die

dafür Sorge tragen, dass die praktische Umsetzung der EU-Grenzpolitik medial verbreitet wird. Allerdings spielen diese Bilder nicht selten in die Hände der Rechtspopulisten, die eine Masseneinwanderung beschwören und mit dem Sprachbild der *Festung Europa* operieren die eine Politik der Abgrenzung ausdrücken soll, welche sich in der harten und mitunter menschenrechtsverletzenden Durchsetzung des Schengen-Rechts gegenüber Flüchtlingen an den EU-Außengrenzen niederschlägt und bekanntermaßen für einige EU-Länder und EU-Bürger politisch eine eminent wichtige Rolle spielt. In Anbetracht dessen würde eigentlich Bildmaterial, das die harte EU-Grenzpolitik aufzeigt, passen. Offenbar wird aber eine visuelle Thematisierung offiziell vermieden.

4. „Festung Europa“ und journalistische Bilder der EU-Außengrenze

Was vermitteln die Medien ikonographisch, wenn sie Bootsflüchtlinge oder Grenzpolizisten und syrische Kriegsflüchtlinge im Niemandsland der griechisch-türkischen Grenze für die Zuschauer Europas ablichten oder filmen? Einerseits ist es begrüßenswert, dass die internationale Öffentlichkeit über die Situation an den EU-Außengrenzen aufgeklärt wird. Andererseits ist zu hinterfragen, ob außer der inhaltlichen Berichterstattung noch etwas Anderes transportiert wird. Kann es nicht sein, dass mit solchen Bildern, die an den EU-Außengrenzen entstehen, auch die Angst verstärkt wird, Europa sei ein durch Migranten bedrohter Raum, den es zu verteidigen gilt? Hinzu kommt, dass diese Bilder einerseits über die tatsächliche EU-Abschottungspolitik des Schengen-Raumes aufklären; andererseits dienen sie aber gewollt oder ungewollt auch der Abschreckung gegenüber anderen potentiellen Flüchtlingen.

Interessanterweise gibt es eine europäische Leitmetapher, die dieser realen Abschottungspolitik an den Grenzen des Schengen-Raumes zugrunde liegt und von den Journalisten verbildlicht wird. Es ist die Metapher *Festung Europa*, deren Visualisierung und konnotierte Bilderwelt in Verbindung mit der Migrationsthematik steht (vgl. Mayrhofer 2021). Sie hat einen zweifachen realpolitischen Bedeutungszusammenhang. Zum einen wurde sie im Kontext des EU-Erweiterungsdiskurses im Sinne einer *restriktiven Erweiterungspolitik* gegenüber potenziellen Beitrittskandidaten verwendet. Das geschah besonders vor dem Fall des *Eisernen Vorhangs* gegenüber den ostmitteleuropäischen Staaten. Als der Eisernen Vorhang fiel, wurde die Migration von Menschen ostmitteleuropäischer Staaten als „[...] eine, wenn nicht als Hauptgefahr für die öffentliche Ordnung, Sicherheit und Stabilität im Westen (Busch 2006: 119)“ charakterisiert. Folglich ist

im Zuge des Schengener Durchführungsabkommens 1990 der grenzfreie Schengen-Raum als *Festung Europa* im Sinne einer Abschottung von Westeuropa gegen Osteuropa verstanden worden (vgl. Treibel 2003: 75).

Zum anderen wird seit Mitte der 1990er-Jahre die Metapher *Festung Europa* in politischen und medialen Debatten oftmals auf illegale Zuwanderungsbestrebungen von Nicht-EU-Bürgern, vornehmlich aus dem Süden, verwendet, oder aber in Diskursen um eine gemeinsame EU-europäische Asyl- und Sicherheitspolitik. Dabei wurde die Festungsmetapher mit Bildern von Einwanderungsbestrebungen an den südeuropäischen EU-Außengrenzen untermauert, beispielsweise mit Bildern der so genannten *Sicherheitszäune* in den spanischen Exklaven Ceuta und Melilla auf dem afrikanischen Kontinent. Das statische Motiv dieser Zäune an den Schengen-Außengrenzen mit patrouillierenden Grenzsoldaten ist so zum zentralen Bestandteil der Visualisierung der *Festung Europa* geworden. Linke Gruppierungen kritisierten diese Grenzbefestigungen mit der aufschlussreichen Bezeichnung *Sicherheitszäune*, besonders ihre Stacheldrahtauflage. Muss sich Europa tatsächlich wie mit der Berliner Mauer oder dem Eisernen Vorhang mit Stacheldraht abgrenzen?

Ein weiteres Bildmotiv für die *Festung Europa* ist der *Wassergraben Mittelmeer*, bei dem das Boot als ein zentrales rettendes oder gefährliches Vehikel dargestellt wird, um die *Festung Europa* auf dem Seeweg zu erreichen. In den letzten Jahren sind uns diese Bilderwelt des Bootes und ihre katastrophalen Begleiterscheinungen wohlvertraut geworden: Die *Festung Europa* versuchen zumeist farbige Menschengruppen vom afrikanischen Kontinent in kleinen Booten zu erreichen, indem sie vornehmlich auf die vorgelagerten Inseln Spaniens (Balearen, Kanaren), Italiens (Lampedusa, Sizilien) und Griechenlands (z.B. Lesbos), Zypern und Malta, zusteuern. Die Bergung von toten und sterbenden Insassen eines vollen Flüchtlingsbootes im Oktober 2003, das an die Küste Lampedusas getrieben worden war, wurde sogar live im Fernsehen übertragen. Die gefährvolle Überfahrt hat allein im Zeitraum zwischen 2014 und Februar 2022 insgesamt ca. 23.490 Bootsflüchtlingen das Leben gekostet (vgl. Statista 2022). Ebenso sind etliche Tausende seit den 1990er Jahren an den EU-Außengrenzen aufgegriffen worden. Viele von ihnen sind wieder abgeschoben worden oder stecken in Flüchtlingslagern fest.

Das Bildmotiv des überfüllten Bootes repräsentiert Flüchtlinge als namenlose Menschenmasse, die an Land gehen will. Problematisch ist an dieser Verbildlichung, dass die subjektiven Migrationsmotive visuell nicht kommuniziert werden; oft auch nicht bei einer verbalen Berichterstattung. Das Bild von Menschenmassen in Booten wird im Kontext öffentlicher und politischer Debatten verstärkt, wenn von einer „Flut“ oder einem „An-

sturm“ gesprochen wird. Die visualisierten Flüchtlingsboote symbolisieren in einem fremdenfeindlichen politischen Kontext das bedrohliche *Außen*.

Bezwingen aber Flüchtlinge die *Festung Europa*, dann wird im öffentlichen Diskurs Bildmaterial von Flüchtlingslagern gezeigt, das den weiteren Verbleib der Geflüchteten dokumentiert. Die Personen werden dabei wiederum als anonyme Masse dargestellt. EU-Bürger werden hier nur als Polizisten abgelichtet. Sie sind ein Sinnbild dafür, wie sich die *Festung Europa* gegenüber Immigration abschottet. Im Kontext von politischen Debatten, in denen strengere Grenzkontrollen und Abschiebungen von Illegalen gefordert werden, erfüllen solche Bilder einer anonymen Masse von Flüchtlingen wieder den Zweck, die Angst vor Überfremdung zu verstärken. Erschwerend kommt hinzu, dass viele Flüchtlingslager inzwischen gar nicht mehr von Journalisten von innen gefilmt oder fotografiert werden dürfen, wie *Reporter ohne Grenzen* mit sechs weiteren Pressefreiheitsorganisationen meldet und scharf kritisiert (vgl. Reporter ohne Grenzen 2021). Das zeigt an, dass die humanitäre Lage dort verheimlicht werden muss, weil sie nicht mehr vereinbar ist mit der UN-Menschenrechtskonvention und weil die EU so den Anschein wahren kann, sie setze sich entsprechend des EU-Vertrages für humane Werte ein. De facto wird den Flüchtlingen durch die Nötigung in ein menschenunwürdiges Leben Gewalt angetan. Gleichzeitig darf vermutet werden, dass die Lager in ihrer Härte als Abschreckung gegenüber weiteren potentiellen Flüchtlingen dienen. Die Fotos vermitteln visuell, dass das Leben der Flüchtlinge ein nicht wertvolles Leben für die EU darstellt.

Anhand der Metapher *Festung Europa* wird also deutlich, wie die Realpolitik der EU-Außengrenzen mit der Bilderwelt in Verbindung steht. Nicht nur, dass für die EU-Abschottungspolitik mit dem Begriff *Festung Europa* eine passende Sprachmetapher gefunden worden ist, die im Laufe der Zeit vielseitig anwendbar wurde und einen inhumanen Umgang mit Flüchtlingen zu legitimieren scheint, sondern es kommt noch hinzu, dass das an den EU-Außengrenzen entstandene Bildmaterial bewusst oder unbewusst diese Leitmetapher untermauert und von Rechtspopulisten eingesetzt werden kann, um die Angst vor einer Überfremdung Europas zu verstärken. Nichtsdestotrotz sind diese Bilder, wie die Organisation *Reporter ohne Grenzen* unterstreicht, wichtig, um die internationale Öffentlichkeit über Menschenrechtsverletzungen und Gewaltanwendungen aufzuklären, denn wie bereits dargelegt vermeidet der Audiovisual-Kanal der EU-Kommission eine Berichterstattung über die Migrationsproblematik und ihr „Sicherheitsmanagement“ an den Außengrenzen.

Doch wie kommt es eigentlich dazu, dass eine politische Entität, die humane Werte beschwört, bereitwillig Gewalt anwendet, um sich vor

Flüchtlingen abzuschotten? Judith Butler hat in ihrer jüngst veröffentlichten Politischen Ethik der Gewaltlosigkeit eine Antwort vorgelegt, die auch mit Bildwelten zu tun hat, nämlich mit der mentalen Einbildungskraft.

5. Politische Ethik der Gewaltlosigkeit nach Judith Butler

Judith Butler hat in ihrer Monographie *Die Macht der Gewaltlosigkeit* (2020) eine politische Ethik der Gewaltlosigkeit theoretisch grundgelegt und politisch eingefordert, um Gewalt zu vermeiden. Denn Gewalt vertieft soziale Ungleichheit. Butler fokussiert in ihrer Monographie nun ausdrücklich Gewalt gegenüber Migranten und erklärt sie mit Phantasmorgien der Psyche, die biopolitischen Rassismus und eine Kriegslogik hervorbringen können. Diese können sich in sozialer Ungleichheit und Gewalt an Migranten äußern. In Butlers Worten:

Diese Ungleichheiten gehen auf biopolitischen Rassismus und Kriegslogik zurück, die beide regelmäßig zwischen betrauerbaren und nicht betrauerbaren, wertvollen und entbehrlichen Leben unterscheiden. Die biopolitische Gewalt folgt zwar nicht ganz der Kriegslogik, nimmt aber deren phantasmatische Schauplätze in ihre eigene Rationalität auf: Wenn Europa oder die Vereinigten Staaten Migranten über ihre Grenzen lassen, droht ihnen durch diese Gastfreundschaft die eigene Zerstörung. Die neuen Einwanderer figurieren so als zerstörerische Kraft für ihre Gastgeber. Diese Phantasievorstellung wird dann zur Basis von Gewalt gegen Migrantenpopulationen, die selbst Zerstörung und Zerstörungsdrohungen verkörpern und deshalb vernichtet werden müssen. Im Handeln nach dieser Logik enthüllt sich jedoch, dass die Gewalt, um die es hier geht, die Gewalt gegen Migranten ist (Butler 2020: 179).

Nicht die Migranten üben Gewalt aus, sondern das Gastland (z. B. Europa) projiziert in seiner übersteigerten Einbildungskraft eine zerstörerische Kraft auf die Migranten, sodass vom Staat selbst Gewalt generiert wird, wodurch in der Psyche der Bürger eine Kriegslogik entsteht.

Nach dieser Kriegslogik kommt es zu einer von Panik geprägten Pattsituation: Der Staat [oder Europa, Verf.] wird dargestellt, als sei er bzw. es von Gewalt und Zerstörung bedroht und müsse sich deshalb gegen Migranten zur Wehr setzen. Dennoch ist die Gewalt Staatsgewalt, genährt von Rassismus und Paranoia, und gegen die Migranten gerichtet (ebd.).

Wenn nun der Staat bzw. die EU Gewalt anwendet, um die zuvor beförderte Paranoia im Zaum zu halten, ist das ein Unrecht gegenüber den Migranten. Zu diesem Unrecht kommt die soziale Ungleichheit hinzu, welche die Differenz zwischen dem unterschiedlichen Wert und der unterschiedlichen Betrauerbarkeit von Leben vergrößert. Wenn man daher diese Gewalt kritisiert, so muss gemäß Butler diese Kritik zugleich mit einer radikalen Kritik der Ungleichheit einhergehen, denn Ungleichheit ist das zugrundeliegende Motiv der Gewalt.

Butler fordert daher von einer staatlichen Praxis ein, dass sie gegen biopolitische Formen des Rassismus und Kriegslogik opponiert, um die Unterscheidung zwischen schützenswertem und nicht bewahrenswertem Leben und die verbundene Etablierung einer fundamentalen Ungleichheit aufzuheben. Wenn man Widerstand gegen soziale Ungleichheit leisten möchte, muss man im Blick auf die Gewalt gegenüber Migranten die rassistische Phantasmagorie offenlegen, da diese staatliche Gewalt oder Gewaltandrohung damit legitimiert, sie diene der Selbstverteidigung und dem Schutz des Lebens der eigenen Bürger. Die Metapher „Festung Europa“ konnotiert dies.

Die praktizierte Politik an den Außengrenzen Europas ist eine Politik, die stark und mit Gewalt zwischen schützenswertem Leben und nicht-schützenswertem Leben unterscheidet. Um eine solche politische Einstellung zu durchbrechen, schlägt Butler eine *politische Imagination der radikalen Gleichheit der Betrauerbarkeit* vor, sodass soziale Gleichheit praktisch hergestellt und das Inklusions- und Exklusionsdenken überwunden werden kann. Die Kategorie der radikalen Gleichheit der Betrauerbarkeit meint, dass der Wert eines jeden Lebens als gleichwert anerkannt wird. Wenn jedes Leben als gleichwert anerkannt wird, wird es als der Trauer wert betrachtet. In unserer Welt, so Butler, gelten unterschiedliche Leben nicht als gleich wertvoll;

„ihr Schutz vor Verletzung oder Vernichtung wird nicht immer anerkannt. Ein Grund hierfür liegt darin, dass bestimmte Leben als nicht der Trauer wert oder als nicht betrauerbar gelten. Dafür gibt es zahlreiche Ursachen, zu denen Rassismus, Xenophobie, Homophobie und Transphobie, Misogynie und systematische Verachtung für die Armen und Vertriebenen gehören“. (ebd.: 42)

Eine politische Ethik der Gewaltlosigkeit verpflichtet sich demgegenüber auf eine radikale Gleichheit der Betrauerbarkeit von Leben und schützt jegliches Leben gleichermaßen. Butler macht deutlich, dass die menschliche Einbildungskraft in der Lage ist, radikale Gleichheit zu imaginieren. So könnte Politik zu neuen Handlungsräumen in Richtung Umsetzung

von sozialer Gleichheit aufbrechen und ein Leben ohne Gewalt gegen Migranten (und andere prekäre Bevölkerungsgruppen) praktisch ermöglichen. Doch kann eine solche politische Imagination tatsächlich funktionieren und so auf das Bewusstsein einwirken, dass sich das Verhältnis zur Wirklichkeit ändert? Die Bildtheorie des Philosophen Ferdinand Fellmann, die im Zusammenhang mit dem *iconic turn* entstanden ist, affirmiert dies.

6. *Iconic turn* und menschliches Bildvermögen

Etwa 20 Jahre nach der Ausrufung des *linguistic turn* durch Richard Rorty im Jahr 1964 machten sich in den Geisteswissenschaften Zweifel daran breit, ob das sprachphilosophische Paradigma genügt, um die Wirklichkeit erkenntnistheoretisch ausreichend zu erfassen (vgl. Krüger 2018: 21-23). Denn nachdem in den 1980er Jahren weitere Dimensionen der Sprache (wie beispielsweise die praktisch-performative oder die ikonisch-sinnliche Dimension) herausgearbeitet worden waren, verlor die Hypothese, dass alles, was wirklich ist, ein Produkt der Sprache ist, an Überzeugungskraft. Der Philosoph Ferdinand Fellmann (1939-2019) hielt es daher für angezeigt, im Rahmen seiner bewusstseinstheoretischen Überlegungen einen neuen *turn* auszurufen, der die Einseitigkeiten des *linguistic turns* überwinden sollte: den *imagic turn*, die Wende zum Bild (vgl. Fellmann 1991). Bildtheoretiker wie Gottfried Boehm, Klaus Sachs-Hombach oder William Mitchell teilten seine Skepsis am *linguistic turn* und riefen in der Folgezeit ebenso wie Fellmann einen visuellen *turn* aus. Aufgrund ihres fachspezifischen Zugangs zur visuellen Wende gaben sie der Wende zum Bild jeweils entsprechende Bezeichnungen, wobei die Bezeichnung „*iconic turn*“ des Basler Kunsthistorikers und Philosophen Gottfried Boehm aus dem Jahr 1994 am bekanntesten sein dürfte. Durch ihren je eigenen philosophischen oder medientheoretischen Zugang wollten diese Geistes- und Kulturwissenschaftler darauf aufmerksam machen, dass die Sprache ein unbewusstes Fundament, eine mediale Verflechtung, einen subsemantischen Grund oder eine wahrnehmungsfundierte Voraussetzung hat. Die sprachvorgängige Wirklichkeit ist jeweils mithilfe des Bildes – ob innerliches oder äußerliches Bild – zu erkennen. Der Sachverhalt, um den es in der Wende zum Bild geht, ist, kurz und knapp gesagt, der, dass sich offenbar Bilder besser als Worte dazu eignen, Wissen zu repräsentieren. Diesen Sachverhalt bringt – freilich unterkomplex – das Sprichwort „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte“ zum Ausdruck. Fellmanns *imagic turn*, auf den ich mich hier beziehe, relativiert allerdings bestimmte Zuspitzungen des

iconic turn, die mit dem Anspruch einhergehen, dass die Wende zum Bild das neue, unhintergehbare Paradigma sei. Die Satisfaktionsfähigkeit der Wende zum Bild im philosophischen Sinn des Wortes ist, so Fellmann, erst vollzogen, „wenn Bildlichkeit eine Stelle in der konkreten Wahrnehmung einnimmt (Fellmann 1998: 187)“. Das würde einen differenzierten Bildbegriff voraussetzen, der von den äußeren Bildern der Wirklichkeit zur Wirklichkeit der Bilder führt. Diesen Nachweis versucht Fellmann zwar zu liefern, räumt aber zugleich ein, dass das Bildvermögen seiner Meinung nach nicht vom menschlichen Sprach- und Vernunftvermögen zu lösen ist. Insofern ist der *imagic turn* nur relativ. Bild-, Sprach-, und Vernunftvermögen sind bleibend aufeinander verwiesen und haben je ein eigenes „Profil“, das durch keines der anderen ersetzbar ist.

Nach Fellmann ist das Bildvermögen der primäre Zugang zur Wirklichkeit, denn er geht davon aus, dass die raumzeitliche Wirklichkeit zunächst in mentalen Bildern im Sinne von „Ansichten“ wahrgenommen wird. Im menschlichen Bildvermögen erschließt sich die Faktizität der Welt affektiv, d. h. in Diltheys Diktion, auf die sich Fellmann bezieht, als Bewusstseinszustand. In Bewusstseinszuständen kommt der Fluss der wahrgenommenen Informationen zum Stehen. Bewusstseinszustände sind die erste, vorgegenständliche Form der Identität, ohne die begriffliches Denken keine Anhaltspunkte hätte. Diese Bewusstseinszustände manifestieren sich in mentalen Bildern. Diese wiederum gehen in die Interaktion mit der Umwelt ein und dienen zur Orientierung im Verhalten und Handeln. Insofern sind Bilder der primäre Weltzugang des Menschen. *Mentale Bilder* ermöglichen es, sich auf Situationen beziehen zu können oder sich in ein Verhältnis setzen zu können. Mentale Bilder sind also konstitutiv für die Wahrnehmung. Sie strukturieren, so Fellmann, die Wirklichkeit vor, bevor sie zur Sprache gebracht oder reflexiv eingeholt werden. Das Handeln in der Welt steht demnach im Zusammenhang mit vorreflexiven Bildern, also Vorstellungsbildern. Das Vorstellungsbild – oder auch Imagination – seinerseits hängt mit der wahrgenommenen Wirklichkeit zusammen und entsteht nicht im luftleeren Raum.

Das Besondere an äußeren, gegenständlichen Bildern ist nun, dass sie auch etwas darstellen können, was abwesend oder unreal ist. Daran schließt sich die Frage an, ob das im Bild dargestellte Abwesende in die Wahrnehmung der Wirklichkeit eingeht. Fellmann bejaht dies. Denn er definiert seinen Bildbegriff so, dass das Bild nicht nur etwas *zeigt*, sondern zugleich auch das Dargestellte, das abwesend ist, *deutet*. Mit anderen Worten: Bilder machen neben dem Dargestellten immer auch etwas sichtbar, was der normalen Wahrnehmung von Dingen verborgen bleibt: Sie machen Sinnzusammenhänge sichtbar. Angesprochen ist hier eine Bedeutsamkeit, die in

der visuellen Repräsentation über die empirische Wirklichkeit hinausgeht. Bilder können einer abwesenden Wirklichkeit mentale Anwesenheit im Sinn einer gestalthaften *Bedeutung* schaffen, und dies nicht im Sinn einer stellvertretenden Abbildung, wie das beim ontologischen Bildbegriff gedacht wird. Bilder bieten demnach eine Deutung der Wirklichkeit an, die über die Richtigkeit der Ansicht hinausgeht. Bilder bezeichnet Fellmann daher als „Wahrzeichen“, sie sind eine besondere Klasse von Zeichen. Folglich operiert Fellmann mit einem semiologischen Bildbegriff. Fellmann hat seinen visuellen *turn* als *imagic turn* bezeichnet. Mit der Wortbildung *imagic* wollte er andeuten, dass in seinem Bildbegriff *imago* und *magic* zusammengehören (vgl. Fellmann 1998: 187). Anders gesagt: Das Magische an Bildern ist, dass sie eine Deutung der Wirklichkeit anbieten, welche freilich auch unreal oder kontrafaktisch sein kann. Hierin sieht Fellmann die große Macht der Bilder in der heutigen medialen Wirklichkeit, wie etwa der Bilder im Fernsehen. An dieser Stelle wird nun deutlich, inwiefern Butlers Appell, die Kraft der Imagination anzufordern und radikale Gleichheit zu imaginieren, von Bedeutung ist. Mit äußeren oder inneren Bildern kann eine andere Deutung der Wirklichkeit imaginiert werden, die das Verhalten zur Wirklichkeit entsprechend strukturiert.

Somit ist aber zugleich angedeutet, dass wenn Bilder die Wirklichkeit deutend vorstrukturieren, diese auch zu manipulativen Zwecken eingesetzt werden können, um Menschen absichtlich zu täuschen. Durch die Digitalisierung der Fotografie ist es inzwischen fast jedem Smartphone-Besitzer möglich, fake-Bilder zu erstellen. Die irrealen Dimensionen von Bildern und ihre Verbreitung hat eine bislang unbekannte Reichweite erreicht. Digitale Bilder ermöglichen es, absichtliche Manipulationen noch unübersichtlicher zu machen. Wenn die EU nun gezielt Bilder für eine politische Identitätsbildung einsetzt, kommt es meines Erachtens darauf an, ob in dieser Pragmatik eine Moralität erkennbar ist, die den Zweck verfolgt, die humanitären Werte der EU zu befördern. Denn Pragmatik ohne Ethik kann zwar pragmatisch richtig, aber moralisch durchaus schlecht sein und die Menschenwürde verletzen (vgl. Pieper 2017: 72). Welchen Beitrag können also Bilder leisten? Einerseits können Bilder, wenn sie auf der vorsprachlichen und vorreflexiven Ebene wirken, das Bewusstsein positiv beeinflussen und zu *sozialem* Denken und Handeln motivieren, andererseits können sie aber auch, wenn sie manipulativ eingesetzt werden, das Bewusstsein negativ beeinflussen, was inhumane Denkweisen und Handlungen zur Folge haben könnte.

Eingedenk dieser bildtheoretischen Zusammenhänge mit ihren Chancen und Gefahren könnte die EU im Interesse der Humanität gezielt Bilder dafür einsetzen, radikale Gleichheit und soziale Kohäsion in äußere

ren Bildern zu vergegenständlichen. Es könnten Bilder mit einer fremdenfreundlichen Botschaft entstehen, die etwa die Tatsache darstellen, dass diverse EU-Länder bereits postmigrantische Gesellschaften mit der Erfahrung gelungener Integration sind. So könnte der Angst vor Flüchtlingen aus dem Nahen Ost oder Afrika auf einer vorreflexiven und vorsprachlichen Ebene entgegengewirkt werden und eine andere Deutung der Wirklichkeit angeboten werden, die wiederum Auswirkung auf die eigene Haltung gegenüber der Wirklichkeit haben kann. Fremdenfreundliche EU-Bilder könnten also im Sinne Butlers auf die Imaginationskraft der EU-Bevölkerung wirken und eine andere gesellschaftliche Realität imaginieren, die von radikaler Gleichheit und von gelungener Integration erzählt. Europa könnte sich so mit ikonographischen Mitteln neu erzählen, was im besten Falle rassistische Ressentiments in der Bevölkerung abbaut und auf politischer Ebene zum Schutz von nicht-weißen Flüchtlingen führt, anstatt zu Exklusion und Gewalt.

7. Konklusion

Der Bildtheoretiker Ferdinand Fellmann hat herausgearbeitet, dass Bilder auf einer vorreflexiven und vorsprachlichen Ebene wirken. „In (Wahrnehmungs-) Bildern wird der Wahrnehmungsstrom der Realität, den wir auch ‚Gefühl‘ nennen, erschlossen und für den Menschen handhabbar“ (Krüger 2018: 24). Diese inneren Bilder erfüllen einen bestimmten Zweck im Umgang mit der Wirklichkeit: Sie strukturieren vorsprachlich und vorreflexiv das Verhalten des Menschen zur Welt. In dem Moment, in dem die inneren Bilder reflexiv werden, entsteht eine Deutung der Wirklichkeit, die über die alltagsunmittelbare empirische Wirklichkeit hinausgeht, indem sie einen bestimmten Sinnzusammenhang herstellt und mithilfe der Einbildungskraft Abwesendes anwesend macht. Die Macht der äußeren Bilder besteht darin, dass sie ebenfalls eine Deutung der Wirklichkeit anbieten, die wiederum auf den Betrachter und dessen Wirklichkeitsdeutung wirken und diese transformieren können.

Wenn die EU ihrem Menschenrechtsethos auch an ihren Außengrenzen gerecht werden und eine andere Grenzpolitik installieren wollte, könnte sie selbst auf ihrem Audiovisual-Kanal mit Bildern und visuellen Medienformaten arbeiten, die eine radikale Gleichheit von Leben imaginieren. Solche verbildlichten Imaginationen könnten helfen, die Angst vor Flüchtlingen abzubauen, und ein anderes Zusammenleben vorstellbar machen, wie es in der EU in Ansätzen auch schon Realität ist. Solche Bilder hätten die Macht, Europa neu zu erzählen, nämlich inklusiver und heterogener

als es bisher der Fall ist. Eine solche Pragmatik im Umgang mit Bildern ist legitim, denn sie bezweckt etwas Gutes: die Förderung von Humanität und sozialer Gleichheit.

Die EU könnte dieses bildtheoretische Wissen auch gezielt für den innereuropäischen Kontext einsetzen, um im Dienst an der Humanität die soziale Kohäsion einer postmigrantischen Gesellschaft zu fördern und die inkludierende Exklusion von bereits integrierten Einwanderern aufzuheben – insbesondere im Blick auf Menschen muslimischen Glaubens. Das wiederum könnte den positiven Effekt nach sich ziehen, dass die Aufnahme von Kriegsflüchtlingen aus Afrika oder dem Nahen Osten in der EU-Bevölkerung auf eine breitere Akzeptanz stößt. Das Bildrepertoire der EU könnte im Sinne des EU-Slogans „United in Diversity“ leicht erweitert werden und die tatsächliche Zusammensetzung der EU mit ihren postmigrantischen Gesellschaften und Flüchtlingen sichtbar machen.

Literatur

- Anderson, Benedict Richard: *Imagined Communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. London 1991.
- Balsler, Markus: Eine Tortur, mitten in Europa, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 15.2.2022.
- Busch, Nicholas: *Baustelle Festung Europa: Beobachtungen, Analysen, Reflexionen*. Klagenfurt 2006.
- Butler, Judith: *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Berlin 2020.
- Canan, Coşkun/Foroutan, Naika: *Deutschland postmigrantisch III. Migrantische Perspektiven auf deutsche Identitäten – Einstellungen von Personen mit und ohne Migrationshintergrund zur nationalen Identität Deutschland* (= Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung). Berlin 2016.
- EC AV PORTAL – Photo [https://european-union.europa.eu/index_de] (Letzter Zugriff: 09.11.21).
- Espehangizi, Kijan: Im Wartesaal der Integration, in: *terracognita* 27 (2015), 104-108.
- EUR-Lex: EU-Recht [<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/>] (Letzter Zugriff: 06.03.2022).
- Fellmann, Ferdinand: *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*. Reinbek bei Hamburg 1991.
- Fellmann, Ferdinand: Von den Bildern der Wirklichkeit zur Wirklichkeit der Bilder, in: Klaus Sachs-Hombach, Klaus Rehkämper (Hg.): *Bild – Bildwahrnehmung – Bildverarbeitung: Interdisziplinäre Beiträge zur Bildwissenschaft*. Wiesbaden 1998, 187-195.

- Kneißl, Daniela: EuroVisionen: Die Bildsprache des sich einigenden Europa, in: Gerhard Paul (Hg.): Das Jahrhundert der Bilder: 1949 bis heute. Göttingen 2008, 48–55.
- Krüger, Malte Dominik: Die Realismus-Debatte und die Hermeneutische Theologie, in: Ders., Markus Gabriel (Hg.): Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie. Tübingen 2018, 17-62.
- Leuthardt, Beat: Essay über die EU-Außengrenzen: Ausgrenzung vom Süden Spaniens bis zum Osten Litauens, in: Christian Banse (Hg.): Nationale Grenzen in Europa. Frankfurt am Main 2004, 262–276.
- Mayrhofer, Petra: Festung Europa [<http://www.demokratiezentrum.org/themen/europa/europaeisches-bildgedaechtnis/festung-europa.html>] (Letzter Zugriff: 16.11. 21).
- Mayrhofer, Petra: Ikonographie Europas [<http://www.demokratiezentrum.org/themen/europa/europaeisches-bildgedaechtnis/eu-europa.html?type=98>] (Letzter Zugriff 15.11.2021).
- O. V.: Auf der Flucht sind nicht alle gleich, in: taz (01.03. 2022) [<https://taz.de/Europas-Fluechtlingspolitik!/5835227/>] (Letzter Zugriff: 04.03. 2022).
- Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik. Tübingen 72017.
- Reporter ohne Grenzen (Hg.): Polizei behindert Berichterstattung aus Moria [<https://www.reporter-ohne-grenzen.de/pressemitteilungen/meldung/polizei-behindert-berichterstattung-aus-moria>] (Letzter Zugriff: 04.03. 2022).
- Statista (Hg.): Geschätzte Anzahl der im Mittelmeer ertrunkenen Flüchtlinge in den Jahren 2014 bis 2022 (Stand 14.2. 2022) [<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/892249/umfrage/im-mittelmeer-ertrunkenen-fluechtlinge/>] (Letzter Zugriff: 04.03. 2022).
- Treibel, Annette: Migration in modernen Gesellschaften: Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. Weinheim u.a. 2003.
- World Migration Report 2022 [<https://worldmigrationreport.iom.int/>] (Letzter Zugriff 06.03. 2022).

Revolution, Glory and Sacrifice: Ukraine's Maidan and the Revival of a European Identity¹

Pavlo Smytsnyuk

Abstract

The article deals with the Maidan revolution in Ukraine in 2013/14 and how it was connected to the European idea. It analyzes the performative, revolutionary and theopolitical character of the event and raises the question of what meaning the experience of the Maidan can have for the renewal of European identity. In linking the idea of Europe with the struggle for freedom and dignity, the Maidan event unfolds a communitarian and meaningful political force that connects the Ukrainian nation, the idea of Europe, and the desire for self-determination, for which people stake their lives. The essay takes a look at the forms and functions of political liturgy as well as the meaning of martyrdom and its ritualized remembrance. The revolutionary appropriation of political sovereignty by the people and the theopolitical dimensions of the event are reflected upon, both in their political power and significance for a European identity and in the associated dangers of mythologizing and idealizing Europe.

Key-Words

Europe, Ukraine, Maidan, Revolution, Identity, Orthodoxy

1. Introduction

“It is hard [...] to imagine at present men and women throwing themselves on the barricades crying ‘Long live the European Union!’”, wrote Terry Eagleton in 2000 (Eagleton 2000: 61). The 2013-2014 Maidan Revolution in Kyiv, Ukraine, made the unimaginable a reality. This paper focuses on the Maidan Revolution, and on how it was linked to the idea of Europe. It analyses Maidan’s performative, revolutionary and theopolitical nature, and raises the question of whether the Maidan experience can help us in thinking about how to revive European identity.

There are at least two reasons why the case of Maidan merits consideration as a reflection on performative theology for Europe. Firstly, the 2013-14 Maidan was a place where people died carrying the EU flag in

1 I am grateful to my students from the “Nationalism as Religion” course at the UCU, who helped me to reflect on Maidan, and to Helen L. Haft for her comments and edits. The paper was completed in February 2022, weeks before Russia launched a full-scale invasion of Ukraine.

their hands. Whatever significance one chooses to give to these deaths, it was a moment when Europe, its ideals, and institutions embodied something worth dying for. Secondly, Maidan—the most recent revolution in Europe—through its revolutionary and performative nature, tells us something about a people’s sovereignty and the making of a political body. If Europe wishes to conceive of itself as *one* body, there is something to learn from Maidan, in its revolutionary and celebratory dimension.

European identity is constantly being created and contested. On the one hand, European integration has led to the creation of a common cultural, political and economic space, where its pre-existing shared heritage is being articulated in a new way, leading to the formation of a European (cosmopolitan or supra-national) identity. On the other hand, the EU has neither replaced the nation-state nor the nation - “there is no ‘European people’”, as Delanty and Rumford put it (Delanty/Rumford 2005: 102) - and the European identity of Europe, which is being forged, struggles to be easily distinguishable from a more generic category of the West (Delanty 2019: 143-144).²

This paper explores Maidan’s relevance to current debates on Europe³. More specifically, it approaches Maidan as a moment of performing and narrating Europe, in order to formulate several questions: How does Europe celebrate itself? What narratives does it live on? How does Europe create unity between numerous national and regional identities? Can the crisis of European identity (and the EU)⁴ be addressed by recovering their doxological, revolutionary, and theopolitical dimensions? Finally, in reflecting on what happened in Ukraine during the Maidan Revolution, the paper itself will engage in the act of narrating Europe through the lens of Maidan.

The 2013-2014 Maidan protest in Ukraine was triggered when President Viktor Yanukovich refused to sign the Association Agreement with the

-
- 2 See also Guénoun, who expresses a hypothesis that European “singularity may consist in denying that it is singular and in affirming or giving rise only to that which it shares with everyone else. [...] [T]he deep value of European culture may lie precisely in the fact that Europe has been [...] the place that constructed the unreasonable dream of a humanity open to all” (Guénoun 2013: xi). In other words, the specificity of Europe is *not* to have a specific identity.
 - 3 For a short overview of the debates and competing narratives about European identity, see Delanty 2019: chapter 12.
 - 4 While often used as synonyms, EU and Europe are not the same thing. Several European countries, e.g. Ukraine, do not belong to the EU. Here lies one of many complexities, which make definition of European identity difficult.

EU⁵. After a small group of unarmed activists was brutally beaten by the police on November 30, 2013, the situation escalated, and erupted into a national protest, with the flashpoint on Independence Square (“maidan” means square in Ukrainian) in Kyiv. More than one hundred people were killed during the most violent days of the protest, between the 18th and 21st of February 2014. Shortly after the massacre, President Yanukovich fled the country, and Russia began preparing for the annexation of Crimea, and supporting and coordinating the separatist movement in Donbass and elsewhere.

After the initial phase of the Revolution, which was focused on the Association Agreement, and which was violently suppressed, the narrative of protest evolved in the direction of respect for democracy, freedom, and dignity (Димид 2020: 149). It would thus be incorrect to explain all of Maidan’s force and endurance as resulting from the failed agreement with the EU. However, the European dimension of the movement was central in a variety of phases of the protest, which has entered the history books as “Euromaidan” (Lyubashenko 2014: 63).

2. Maidan and the Churches

Maidan’s focus on dignity and freedom (hence another title of the uprising, “the Revolution of Dignity”) was acknowledged, very early on, by the Christian churches in Ukraine. As soon as the first demonstrators were beaten by the police, the churches drew their attention to the conflict and protested the government’s overreaction. This reaction was manifested independently⁶, by senior leaders of various religious communities, and jointly, through declarations by the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations (AUCCRO)⁷. This Council, founded in 1996, is assembled of leaders of 16 major religious organisations present in Ukraine, including Orthodox, Catholics, Protestant, Jewish and Muslim

5 For a chronology and analysis of the Maidan Revolution, see Plochy 2015: chapter 27, Bertelsen 2017, Wynnycykj 2019.

6 See a rich anthology of statements by leaders of various Ukrainian churches and religious communities in Филипович/Горкуша 2014: 203-646. Cf. Stepanenko 2020: 107-127.

7 The texts of these statements can be found in Васін 2021.

representatives⁸. From the very beginning of the crisis, AUCCRO issued several declarations, where it condemned the violence and invited authorities and the opposition to negotiate. Churches asked the government to take into account the demands of the protesters and to punish those who used violence against peaceful manifestations of dissent. Churches also attempted to act as a mediator between the protesters and authorities. The Ukrainian Orthodox Church in communion with Moscow largely tried, in its declarations, not to take sides, although paradoxically, most of the protestors at Maidan were arguably members of this church. The Ukrainian Orthodox Church (Kyiv Patriarchate) called upon the government to sign the Association Agreement with the EU, as was demanded by the protestors and blamed the authorities for the escalation of the conflict. The Ukrainian Greek Catholic Church expressed its support and solidarity with the Maidan protesters, while the head of its external relations office declared that “[t]he Maidan movement is a reaction against the general atmosphere of fear and intimidation in Ukraine and against wanton corruption in the country [...]. It is a movement of principle and dignity, with spiritual expression”⁹. Many emerging Protestant pastors and theologians also took a stand in defense of the protestors and their demands, thus challenging the position of the official leaders of their denominations (Cherenkov 2017, Soloviy 2020).

At the same time, bishops, priests, and pastors of various churches visited Maidan, spoke from the central stage, and prayed with the protestors (Zorgdrager 2016: 174). Many clergymen physically settled on Maidan, in the provisory tents, where they celebrated daily liturgies, heard confession, and comforted the protestors¹⁰. Their presence was not only a way of protecting the demonstrators but also of providing legitimacy to the uprising. As Kalenychenko puts it, churches’ participation at, and focus on, Maidan was a way of “sacralising social changes” (Kalenychenko 2017: 32).

8 On the AUCCRO, see Krawchuk 2014. Cyril Hovorun calls AUCCRO “one of the most successful examples of inter-Christian and inter-faith cooperation in Europe” (Hovorun 2020: 4).

9 Borys Gudziak, as synthesised by Ieraci 2014.

10 For some first-hand accounts, see Фінберг/Головач 2016.

3. *Doxology*

Giorgio Agamben, in *The Kingdom and The Glory*, argues:

The analysis of doxologies and liturgical acclamations [...] [is] more useful for the understanding of the structures and functioning of power than many pseudo-philosophical analyses of popular sovereignty, the rule of law, or the communicative procedures that regulate the formation of public opinion and political will. [...] The society of the spectacle—if we can call contemporary democracies by this name—is, from this point of view, a society in which power in its ‘glorious’ aspect becomes indiscernible from *oikonomia* and government (Agamben 2017a: 370).

It is thus the “glory”, where—so the argument goes—the very heart of power resides. In what follows, I would like to argue that part of Maidan’s success was its “glory”, *doxa*, its performative dimension.

Ukrainian culturologist Tamara Hundorova approaches Maidan as an “aesthetic” and “carnavalesque” event, “penetrated by theatricality and performance”¹¹. She refers to the Ukrainian writer Iurii Andrukhovych, who described Maidan as “a Don-Quixote-like masquerade where hundreds of Ukrainians were wearing ‘colanders and pots’ instead of helmets: this was a rebellious attempt to express their discontent and their mocking and contemptuous attitudes toward the government’s abusive power”¹².

But what kind of festival was Maidan? Scholars point to the religious dimension of Maidan’s festivity. For Cyril Hovorun, a theologian and priest of the Russian Orthodox Church, “[t]he Maidan was not only a political and social event but also a religious phenomenon. It explained itself in religious terms and articulated its demands through religious symbols” (Hovorun 2015: 3). Heleen Zorgdrager, drawing on interviews and reflections of the protest participants, concludes that “the *Maidan* transformed into one liturgical space without clear boundaries in which everybody participated” (Zorgdrager 2016: 182). Mykhailo Dymyd, a Greek Catholic priest and theologian who participated in the protest, describes Maidan in terms of a theological community. In his *Liberation Theology: A Ukrainian Version*, he argues that Maidan was a “space to share love and good”, where people were able to “build horizontal relations without order from above” (Димид 2020: 69, 87). For Dymyd, Maidan was more than just

11 Hundorova 2017: 161-179. Cf. also Stepnisky 2020: 80-97.

12 Andrukhovych, as synthesised by Hundorova 2017: 164.

a gathering of dissenters or a “festival”: “From a theological perspective, Maidan was similar to the Last Supper, where the Lord found a place for everybody and all social classes” (Димид 2020: 121).¹³ Dymyd, who would routinely celebrate the liturgy at Maidan, emphasises the Eucharistic dimension of Maidan (Димид 2020: 17). Similarly, Hundorova and Rudeiko describe Maidan in terms of a temple and liturgical assembly (Hundorova 2017: 165-166, Рудейко 2018: 205). Vasył Rudeiko, another Maidan participant, who happens to be a liturgical theologian, argues that “Maidan was liturgical in both meanings of the term: in the ancient and contemporary senses—as a public work [*leitourgia*]” (Рудейко 2018: 201)¹⁴. Maidan became “a model of an ideal society, in which everybody knew their place, accomplished what was needed from them and would take initiatives, which would enhance the survival of all” (Рудейко 2018: 201-202). He observes that “every hour, during the nocturnal prayer for Ukraine on Maidan, people would light lanterns—a symbol of light within us, which should dispel the darkness of lies, injustice and inhumanity” (Рудейко 2018: 201). Rudeiko also draws an analogy between standing on Maidan and the oriental tradition of *stylites*, or pillar dwellers, ascetics who spent years on top of a pillar (*stylos*) in prayer¹⁵. Both the ancient stylite practice and the Maidan posture were signs of fastness and perseverance. In Ukraine, this perseverance took the form of civil disobedience and refusal to disperse and stop the protest.

4. Martyrology

The ultimate doxological moment for Maidan was the death of over one hundred protestors, most of whom were shot in February of 2014. The victims are now commonly referred to as “the Heavenly Hundred”, while their death has been interpreted in terms of sacrifice¹⁶. Zоргdrager speaks of the “cult” of the Heavenly Hundred, manifested through commemorative acts, and dedicated material objects, such as icons, monuments, national orders of merit (Zоргdrager 2016: 184).

13 If not otherwise specified, the translation from Ukrainian and Russian is mine. Cf. also Hundorova, who argues that Maidan “challenged the boundaries of political, social, national and gender relations” and “annihilated social hierarchies” (Hundorova 2017: 169-171).

14 On the political content of the term *leitourgia*, see Agamben 2017b: chapter 1.

15 On the stylites, see Casiday 2011: 585-586.

16 On the Heavenly Hundred, see Bezborodova 2018: 101-138.

The Greek Catholic Major Archbishop Sviatoslav (Shevchuk) has drawn an analogy between the Maidan massacre and the mystery of the death and resurrection of Jesus Christ. Commemorating the first anniversary of the massacre, Sviatoslav said:

Some will speak of victims of Maidan, others will talk about the fusillade at Maidan [...]. But we, Christians, realize something much deeper here. We talk about the Easter sacrifice of the Heavenly Hundred. [...] [We] recognize this free-willed sacrifice of giving one's own life for a better future for our people. [...] The holy blood of the Heavenly Hundred Heroes sanctified the freedom of Ukraine. [...] [T]his sacrifice is the beginning of life. A death, which is life creating (Sviatoslav (Shevchuk), cited in: УГКЦ 2015).

Taras Tymo, a theologian and Maidan participant, explains why the sacrifice was needed, by comparing Euromaidan to the Orange revolution of 2004¹⁷. The latter, which was entirely peaceful, “was a complete failure in terms of practical outcomes, because it has not been *payed* for. [...] In order to give birth to a child, you need to experience pain, to lose blood [...]. It is unpleasant, unsightly and painful, but it is how you bear a child. The same happened here” (Тимо 2016: 17; Emphasis added). An insight in line with this argument can be found in Terry Eagleton's approach to sacrifice:

If sacrifice is often violent, it is because the depth of the change it promises cannot be a matter of smooth evolution [...]. In this sense, the practice of ritual sacrifice nurtures a wisdom beyond the rationality of the modern [...]. It sets its face against the consoling illusion that fulfilment can be achieved without a fundamental rupture and rebirth (Eagleton 2018: 7-8).¹⁸

The emphasis on the necessity of the sacrifice, expressed in non-theological terms by Tymo and Eagleton, is very reminiscent of the divine necessity of the Gospels: Christ “must” (*dei*) suffer and die for the salvation of humanity (Kasper 2011: 155).

According to Dymyd, “sacrifice” at Maidan “sacralised” protest (Димид 2020: 17). The point made here is of considerable importance. The etymol-

17 On the Orange Revolution, see Wilson 2005.

18 Another point by Eagleton, relevant for the argument of this paper, is the connection between sacrifice and power: sacrifice “concerns the passage of the lowly, unremarkable thing from weakness to power” (Eagleton 2018: 7-8).

ogy of the term sacrifice can help us to see the core of the argument: “sacrifice” comes from the Latin *sacrum facere*—to make holy. The sacrifice is thus in direct relationship with the sacred, and constitutes an act by which the sacred is defined and preserved (Benveniste 1969: 223. Cf. Girard 1977). Dying for a community or for an ideal is more important than life itself (Marvin/Ingle 1996: 767-780). This becoming the highest value is what is often proposed as the very definition of what it means to be “sacred”. Gavin Flood—in a way that resonates with Archbishop Sviatoslav’s point, cited earlier—interprets sacrifice as an instance of the transcendence of death and of giving meaning to life (Flood 2013: 115-131). Flood’s conception of sacrifice as an act of symbolic transcendence over death finds an echo in the way in which dying for one’s nation is conceived. Scholars point out that nationalism proposes its own version of immortality. Anthony D. Smith speaks about “the overcoming of death through fame” as one of the “motifs in the national salvation drama” (Smith 2003: 219).¹⁹ What is also important, is that this martyrdom imposes some duties on those who commemorate it, or could be considered the martyrs’ “heirs”. As Zygmunt Bauman writes, “[t]he inherited immortality of nationhood endows mortal life with meaning, but perpetuation of that immortality gives mortal acts an added value of transcendence” (Bauman 1999: 36). According to this perspective, one can achieve immortality not only by dying for a community but also through “conformity”, “abiding by standards” and “observing the limits”, imposed by the community (Bauman 1999: 36). Zоргdrager’s Ukrainian students grasped this point, without reading Baumann: “Since they [the Heavenly Hundred] have given their lives, it is our moral obligation to fight corruption in the educational system and everywhere, otherwise their sacrifice would be in vain” (Zоргdrager 2015: 9). In other words: martyrs make us hostages, they impose duties. One should not profane what they sacralised with their deaths.

The value of those who were shot at Maidan was perceptible from the very moment of the massacre. The funeral services for them were performed at the square itself, in the presence of thousands of people, transforming Maidan both into a family and a sacred space (Zоргdrager 2016: 170ff). A “bricolage liturgy”, as Zоргdrager calls it, incorporated a popular song into the Byzantine *Panikhida*, which can be interpreted as a blurring of borders between “religious” and “secular” sacrality.

19 Smith argues that the immortality of the martyrs for a country is achieved through gratitude and regular commemorations (Smith 1999: 43-44, 154).

5. Narrating Europe

During the Maidan protests, Europe was depicted as a concentration of dignity and freedom. The protest became a *topos* wherein civil society, churches, and politicians enunciated the idea, which was the principal refrain shouted on Maidan square: “Ukraine is Europe”. Ukrainian citizens hoped that the signing of the Association Agreement with the EU, “would save and strengthen Ukraine’s democratic institutions, protect the rights of the opposition, and bring European business standards to Ukraine” (Plokyh 2015: 338). As Serhy Yekelchuk puts it, “[v]ery few protesters knew the details of the proposed Association Agreement, but ‘Europe’ served as a popular shorthand slogan implying democracy, rule of law, and economic opportunity—all the things ordinary citizens found lacking in Yanukovych’s Ukraine” (Yekelchuk 2015: 102).

Dymyd offers a theological foundation to explain the struggle for Europe. Dymyd considers the EU as, to a large degree, an ethical endeavour, “a project of reconciliation” between the post-WWII nations (Димид 2020: 111). More importantly, many of the values—in particular dignity and freedom, upon which Europe was built, and for which Maidan stood—are Christian (Димид 2020: 58-59, 137ff, 150).²⁰ The fact that they have been secularised, does not implicitly make them foreign to Christianity.

6. Lessons

What lessons can we deduce from Maidan regarding the performative construction of European identity and the way Europe is narrated? I would like to propose three: revolutionary, doxological, and theopolitical.

The first lesson concerns the link between *revolution* and sovereignty. “The nation is revolutionary through its genesis and lineage”, claims Denis Guénoun in his *About Europe: Philosophical Hypotheses* (Guénoun 2013: 84). It is the revolution that creates popular sovereignty, and endows a nation with power:

20 Similarly, Markus Vogt, who claims that the principles for which Maidan fought were “not about the question of political alliances, but about the values of dignity, freedom and peace. These are indivisible and anchored in the core of the Christian faith” (Vogt 2021: 122-123). This argument could be extended with a general reference to the Christian roots of Europe, although one could wonder to what extent such an approach is currently contemplated by the leaders of European institutions. On the question of Christian roots, see Faltin/Wright 2007.

The Revolution finishes off the kingdom: it elevates the people in lieu of the sovereign, enthroning and crowning them. The Revolution *bestows sovereignty on the assembly*, thus outlining a new figure, of a hyper-sovereign and an archi-assembly, the chiasm of the king-people, a theocracy of upside-down parallels, headless caesarism, millenarianism in the present tense, now and fulfilled. This figure has a name, *nation* (Guénoun 2013: 83).²¹

Guénoun connects etymology (*revolutio* points to a return, or rolling back) to the observation that during the revolution, people claim back authority, which has been “stolen” from them by the monarch, thus returning to an original, pre-monarchical moment (Guénoun 2013: 77, 82). Guénoun’s account resonates with the experience of the Euromaidan: Ukrainians felt that Yanukovych’s decisions were against the will of the people—and thus Maidan constituted a clawing back of power by the people, and redefining the very way in which political power works.²²

It is worth reflecting on revolutionary sovereignty in the context of European identity and the current EU crisis. Brexit—the most recent anti-European *revolutio* in the history of the continent—presented itself as a return to a pre-existing condition, and a way of claiming power from Brussels and EU bureaucrats.²³ It was perceived as a revolution, as taking back control—in glory—as an act of assembly becoming sovereign (again). The European project was not born out of revolution but rather started as a political (and economic) reaction to the post-WWII world (Delanty

21 Cf. a very similar account of “people” becoming “king” during revolution in Lefort 2006: 148-187.

22 I am well aware of the ambivalence of the idea of “the will of the people”. However, it seems acceptable to use it while describing a revolutionary setting. Martin Loughlin, reflecting on the concept of *constituent power*—the foundation of political sovereignty, which transcends juridical categories—argues that it “exists only when that multitude can project itself not just as the expression of the many (a majority) but—in some senses at least—of the all (unity). Without this dimension of symbolic representation, there is no constituent power” (Loughlin 2014: 231-232). Maidan, and, perhaps, any other revolution, is a moment when protestors pretended to speak for the entire country, for everybody, while, in fact they represent only a section of the whole society. Cf. Risch 2021: 129-157. While I disagree with many of Risch’s conclusions and his usage of dubious sociological data, his point about Maidan not representing the totality of the Ukrainian population remains valid.

23 See Ali 2022. In chapter 4, entitled “‘Let’s Take Back Control’: Brexit and the Assertion of Sovereignty”, Ali describes the sovereignty, preached by the Brexiteers, as “populist”, “confused” and tending towards totalitarianism (Ali 2022: 74-88).

2019: 292ff). The unique nature of the way authority is exercised in the EU between national and European institutions—described by Delanty as “a post-sovereign political order” (Delanty 2019: 300)—makes the perception of popular sovereignty even weaker than within the nation-states. The question that arises is whether there is space for a pro-European *revolutio*, i.e. for something that would allow the people to have a feeling of possessing sovereignty within the EU, to have control in their hands.

Revolution is important not merely for the values it seeks to defend, or for its outcomes. It is relevant also as a performative event, in which the ideals preached are lived. Revolution is the “experience of being free” in a very practical, empirical way, says Hannah Arendt (Arendt 1990: 34). She argues that the revolutionaries of the 18th-19th centuries “were enjoying what they were doing far beyond the call of duty”. In a way, which recalls Agamben’s link between power and glory, Arendt argues that both the lived revolutionary experience and the perception of novelty “are at the root of the enormous pathos which we find in both the American and the French Revolutions, this ever-repeated insistence that nothing comparable in grandeur and significance had ever happened” (Arendt 1990: 34).²⁴ These observations resonate with the way Maidan is described by Dymyd and Rudeiko, namely as a community which has transcended social, cultural, and confessional borders. Maidan has been interpreted and retold as an instance of the lived experience of solidarity, altruism, and self-sacrifice (Говорун 2014: 28), as a place where personalism has transcended individualism (Wynnyckyj 2019: 317-322), and as an example of a “network of trust” and the “economy of gift” (Дацик 2014). How can these ideals and community practices be internalised in Europe? How can they be experienced and enjoyed?

Second, the *doxological* lesson. Maidan was successful because it became a place in which freedom and dignity (articulated explicitly as *European* values) were celebrated in a performative and sacrificial way. Hundorova, building on Mikhail Bakhtin, argues that the performative character of Maidan has allowed for the construction of new social and political identities, and, in this way, “accelerated the processes of forming a new modern Ukrainian nation” (Hundorova 2017: 161, 174). Maidan thus can be read as a performative enhancement of community identity. The importance of performance for social unity has been grasped by Emile Durkheim,

24 The reader will notice the contrast between Arendt’s accent on the absolute novelty of the revolution and Guénoun’s consideration of revolution in terms of “return”.

who claimed that social cohesion needs “effervescence”—an excitement and unity produced by a common action. Society cannot exist without regularly performing common actions, described by Durkheim in terms of liturgy—participating in rituals, saying the same words, etc.—which produces “a fusion of all the individual feelings into a common one” (Durkheim 1995: 231-232). These liturgical actions

[b]y the very act of serving the manifest purpose of strengthening the ties between the faithful and their god—the god being only a figurative representation of the society—[...] at the same time strengthen the ties between the individual and the society (Durkheim 1995: 227).

Although specific ways, in which collective feelings are being celebrated change throughout history, their very necessity is never ceasing. Large popular disturbances also strengthen collective feelings and patriotism, contributing to more profound integration within society (Durkheim 2002: 166. Cf. Malešević 2010: 20-22).

This reflection allows us to formulate a number of questions regarding Europe: In which ways does Europe celebrate itself? How is it represented performatively? While nations regularly celebrate themselves through independence days, war memorials, monuments, sporting events, Europe and the EU seem to lack such “moments”, or appear to be totally uninterested in them (Zuelow, et al. 2007: 10). Yet, it is this performative side of group identity, that keeps societies together. As Ulf Hedetoft points out, rituals of belonging are essential for developing national identity, due to their capacity to unite people, institutions, and beliefs on various levels. According to Hedetoft, “state liturgies” enhance social unity in various ways: through “forging overlapping ‘vertical’ and ‘horizontal’ solidarities, that is, deep-seated sentiments of belonging between state and nation and among different sections of the population”, through “creating an imaginary bridge between past, present, and future”, and by combining “the realm of the profane with that of sacrality and faith, and thus the imaginaries of life and death, fatality and eternity” (Hedetoft 2008: 500).

A further important issue, underlined by Durkheim, is that initial enthusiasm and effervescence have the tendency to decline with time, creating, thus, a crisis for social cohesion and communal identity:

The great things of the past that excited our fathers no longer arouse the same zeal among us, either because they have passed so completely into common custom that we lose awareness of them or because they no longer suit our aspirations. [...] the former gods are growing old or dying, and others have not been born (Durkheim 1995: 429).

Durkheim hopes that one day, enthusiasm will return, driven by new ideals and values. What Durkheim wrote at the beginning of the 20th century regarding the diminishing enthusiasm in the aftermath of the French Revolution, might be true when referred to the Old Continent at the start of the 21st century. Brexit and Euroscepticism in many countries call for ways in which European identity could be (re-)invented and (re-)invigorated. Ritual and narrative dimensions could be useful in building a new European societal identity in a situation where political, economic, and academic links seem to be insufficient. “Is there a European commemorative event?”, ask Delanty and Rumford (Delanty/Rumford 2005: 95). Among the possible candidates, they mention the Allied landing in Normandy and the uprising in the Warsaw Ghetto, as commemorative events with a “cosmopolitan dimension”, which transcend the nation-state. However, at the end of the day, they conclude that the EU is “relatively memory-less” and “[un]able to create powerful memories” (Delanty/Rumford 2005: 96-100). Can Ukraine’s Maidan Revolution—as a tragic historical moment of struggle for European ideals and identity—become a moment in European memory, worth recognizing and celebrating?

Dymyd claims that “[t]he Europeans need an example, where freedom and dignity can be fought for not through declarations but with one’s life. [...] [T]he achievement of the Maidan protestors has enriched every European, who was in solidarity with these events” (Димид 2020: 158). He further suggests that Maidan revealed the primacy of freedom over individualism and consumerism, and thus provided a fresh impetus to Europe (Димид 2020: 152-153). Similarly, Hovorun, argues that Maidan, which “has ‘gathered for the sake of Europe’, has outgrown Europe itself” (Говорун 2014: 29). In this sense, Maidan can serve as an example to stand for values of freedom and dignity, even when they are contrary to momentary economic interests.

The doxological approaches to enhancing identity, are not unproblematic, since they can create an illusion of actual political participation (Mosse 1989: 8), or lapse into a civil religion, to which I will return later. However, the question remains of whether one can have a political community that does not celebrate and commemorate itself in one way or another.

The third lesson is *theopolitical*. We live in a world, which is re-discovering that the theological is political, and vice-versa (Smytsnyuk 2021b: 106-127). But even if we take this theopolitical reality as a given, the involvement of churches in Maidan raises questions. Is the religious dimension of Maidan a model for the post-secular age, in which fluidity between the sacred and profane, between religion and revolution, between

martyrdom and heroism, should be embraced and promoted? Or, on the contrary, is ecclesial involvement a rudiment of religious nationalism, or ethno-phyletism, as it has developed in the Orthodox context (Kalaitzidis 2002, Leustean 2014)?

One could suggest that since political culture and social environments directly affect churches, the churches feel empowered to promote social changes. Hovorun highlights the extent to which the changes in the social imaginary brought about by Maidan, require changes within the churches themselves and the way they relate to civil society and the government (Hovorun 2015: 3-14). This resonates with Dymyd's argument that the lack of agency (and subjectivity) by the state produces a similar malaise within the churches (Димид 2020: 144). In brief, churches and the environment they live in are mutually dependent. At the same time, as Dymyd suggests, the churches' support of the Maidan protest, can be read as an implicit recognition that the values invoked during the Revolution—freedom and dignity—are Christian in their nature. I would like to push Dymyd's argument further and suggest that by supporting Maidan ideals, the churches have seen sacrality within secular narratives of dignity and freedom. Of course, the acknowledgment of sacrality within the secular realm should not be uncritical. One can see many instances of when the sacralisation of politics risked taking on the form of political idolatry or civil religion.²⁵ Keeping this in mind, one could argue that the churches' contribution to the political realm can be precisely through playing one critical function, namely saving the political from being a hegemonic, totalitarian force. Major Archbishop Sviatoslav (Shevchuk) has argued: "It is precisely because our Church has taught us to place only God at the centre of our lives, it has always been nation-building (*derzhavnytska*). She taught people to be free" (УГКЦ 2018). If the Christian contribution to the political will be understood in terms of protection of human freedom and awareness of the sovereignty of God—then the churches' role in nation-building can be purified from state-serving overtones that mark the Eastern Christian model of *symphonia*.²⁶

25 It is worth noting, that Durkheim does not distinguish between what we could call "transcendental" and "secular" religiosity; both are civil religions, as it were (Durkheim 1995: 215-216). On civil/political religion, in a more technical sense, see Bellah 1967, Smith 2003, Gentile/Mallett 2000. For a theological critique, see Cavanaugh 2011.

26 On *symphonia* between church and state, see the first two chapters of Papanikolaou 2012.

Dymyd claims that Maidan demonstrated to Europe the possibility of a more fruitful relationship between churches and civil society than that which is often practiced within the Western secular framework (Димид 2020: 159). Perhaps this experience can be inspiring to churches in Europe when they attempt to play a critical and constructive role in the life of the continent. They must protect human freedom and be able to appreciate sacrality, even when it comes from secular actors.

7. Limits

Maidan's potential to become a model for European performativity and narration is of course limited. The fact that Maidan was a spontaneous moment with a tragic and deadly side, makes its replication highly undesirable. The question here, pertinent to our argument on Europe, would be whether the sacrificial aspect of Maidan can be *efficiently ritualised* within European memory, without the necessity of spilling more blood, as it were.²⁷ Another violent side of Maidan, besides the massacre, is that the Ukrainian revolution was used by Russia as a pretext to annex Crimea and instigate support of separatist movements in Eastern and Southern Ukraine. This has led to a bloody war, which, although currently at a low level of conflict, can explode at any moment. This development raises an important question regarding the relationship between revolution and war. One can wonder, whether the Ukrainians (who prior to Maidan had only experienced the peaceful Orange Revolution) ignored the link between revolution and war. This relationship has been explored by Hannah Arendt, who points out that there exists an “interrelationship of war and revolution, their reciprocation and mutual dependence”, and that revolutions have an “ominous inclination to unleash wars” (Arendt 1990: 17-18).

This leads to the question of the possibility of identity making without this process being directed at, or at least imagined, against an “other”. Carl Schmitt²⁸, in *The Concept of the Political*, argues that the friend/foe distinction constitutes the basis of “the political”, and in fact “underlies every

27 Cf. Agamben's interpretation of Christian sacramentology, in which the *once for all* sacrifice of Christ coincides in its efficacy with the *sacramental* commemoration of this sacrifice in the liturgy (Agamben 2017b: 658ff).

28 The literature on Schmitt is extensive. For more recent engagements, see Meierhenrich/Simons 2016.

political idea” (Schmitt 2007: 35).²⁹ In this sense, the political means “antithesis”³⁰. The antithesis was very clear in various aspects of the Ukrainian Revolution. As Dymyd rightly claims, “Maidan opposes the ‘Russian world’” (Димид 2020: 185).³¹ For Ukrainians, Europe was perceived as an option (out of a series of options), as an alternative to the Russian way of doing politics.

The question regarding the crisis of European identity can be formulated as follows: Does the taken-for-grantedness of key European ideals to the average European, the so called “end of history” and the apparent absence of “others” (Delanty 2019: 308), make Europe into a depoliticised space, or a *u-topia*? The tension between Russia and the West in the winter of 2021/22, creates the impression that some EU countries do not want to take sides in the conflict, and thus avoid making Russia into the “other” in opposition to which European identity is being constructed. Some Europeans see in Islam a candidate to fill the lack of a viable oppositional identity. They use Islam to fill this gap in the oppositional identity process, hoping that this will reawaken the dormant political soul of the continent.³²

The “othering” leads to my last point, that of “mythicization”. The process of identity construction often involves the cultural essentialization of a community and border construction. If one looks at this process through the lens of a Schmittian friend/foe dichotomy, one sees that such an identity construction implies the idealisation of the “friend” and demonization of the “enemy” (Young 1999: chapter 4). I would argue that Ukrainians conceived of an idealised Europe; Europe became for them not just an alternative to injustice and corruption, but, rather, and more importantly, a *mythos*, an eschatological dream, celebrated, in an almost liturgical way, on Maidan. Moreover, Maidan itself—both in its self-presentation and in the ways it is narrated—is not immune to this idealised mythicization. Paraphrasing Brandon Gallaher, one could say that for Maidan and those

29 Arendt points out that the importance of (the idea of) an enemy for social cohesion and political unity, was already present in Rousseau (Arendt 1990: 77).

30 “Every religious, moral, economic, ethical, or other *antithesis* transforms into a political one if it is sufficiently strong to group human beings effectively according to friend and enemy” (Schmitt 2007: 37, emphasis added).

31 Cf. also Shekhovtsov, who argues that Maidan, *among other things*, was “a nationalist uprising against Russia’s destructive influence on Ukraine and a national revolution against the Kremlin’s imperialism; [...] [and] a revolution against the persistent spirit of Sovietism” (Shekhovtsov 2013).

32 Cf. Doyle 2013. For a Schmittian reading of the opposition to Islam in Europe, see Derrida 2005: 88ff.

who supported it, Europe has represented an ideal, capable of inspiring a renewal of Ukraine, while Russia (which was backing Yanukovych) stood for a demonic virus, meant to destroy Ukraine both from within and outside.³³ Along similar lines, Hundorova reads Maidan as an eschatological and apocalyptic event, “the clash between Good and Evil” (Hundorova 2017: 167).

By saying that for Ukrainians Europe is a *mythos*, I do not merely mean that many Ukrainians have not been exposed to a European style of life and worldview in a robust way, but that declarative adherence to European values coexists with ingrained corruption, occasional expressions of xenophobia, Russophobia, anti-Semitism, and negative attitudes towards LGBT+ people (Mierzejewski-Voznyak 2018: 608-629, Shevtsova 2020: 500-510).³⁴ Maidan itself, however, was an inclusive place where the protest was joined by people of various nationalities.³⁵

Although the churches in Ukraine have been critical of certain liberal tendencies in the West, most of them gave their unconditional support to both the Maidan protest and the European integration of Ukraine. There is an interesting contrast with Russia here. While for Ukrainian churches, Europe’s liberalism is a “collateral issue”, in spite of which European integration should be supported, for Russia it (liberalism) became a pretext to argue for the need for an alternative, to the European, ways of conceiving of state and society.³⁶

-
- 33 Gallaher refers to *mythos* when speaking of the critique of the West by ‘traditional Orthodoxy’. He reads this polemic as a narration of *mythos*, in which the ‘West’ stands for “a sort of ontological-cum-spiritual virus”, while the ‘East’ represents “a sort of idyll of a lost political, liturgical and ontological paradise which inspires us to renew our world” (Gallaher 2018: 211-214).
- 34 In chapter 6, Shevtsova points out how right-wing Ukrainian movements—which gained popularity thanks to Maidan, and their sharp opposition to Russia—on many issues use the same rhetoric as Russia does. Cfr. also Smytsnyuk 2021a: 249-266.
- 35 Maidan is sometimes considered as a nationalistic and xenophobic movement. This narrative—promoted by Russia (Fedor, et al. 2017: chapters 1, 4 and 12)—is inaccurate in so far as it presents the marginal presence of nationalists and neo-Nazis at Maidan as the core driving force of the uprising. On the role of the Ukrainian radical right in the revolution, see Shekhovtsov 2015: 216-237, Yekelchuk 2015: 104-107. Even scholars critical of Maidan, as e.g. Risch, recognize that the right-wing movements represented a minority there (Risch 2021: 129-157).
- 36 In the discourse of the Russian Orthodox Church, Europe is often perceived as the mirror opposite of Russia. In a 2006 speech the then Metropolitan Kirill (Gundiaev) said: “An important factor influencing the development of Russian civilization remains its relations with the West. [...] The Orthodox tradition,

Paradoxically, however, both Ukrainian pro-Europeanism and Russian anti-Europeanism are *mythical*. While for Ukrainian Christians, Europe is viewed as an ethical, and quasi-Christian force (the latter is clearly visible from Dymyd's account, cited earlier), the Russian Orthodox Church proposes a very different narrative. To a large extent, the Ukrainian mythos of idealised Europe constitutes the opposite of the Russian *mythos* of a demonic Europe.

Dymyd rightly claims that the declaration of adherence to European values by the Yanukovich government was a "simulation (*imitatsiya*)" (Димид 2020: 147). One could wonder to what extent those who fought against Yanukovich were immune to this simulation, and whether the latter conditions the whole post-Maidan period. Having said this, however, it is impossible not to acknowledge the progress, which Ukrainian society has undergone due to Maidan, and which never would have been possible had Yanukovich remained in power. Although one could wonder whether Ukraine has fully availed itself of the chance provided by the Revolution of Dignity, it was an important step forward: it has stimulated an incredible development of civil society, volunteering, and ecumenical relations.³⁷ It has enhanced the European trajectory of Ukraine's political development.

At a symbolic level, Maidan has constituted a tragic celebration of European values, and with its doxological and narrative dimensions, it offers important points of reflection in the debates on Europe.

which is culturally forming for Russian civilization, cannot but respond to this challenge, otherwise the Russian world will become a marginal phenomenon in the modern world" (Гундяев 2006). Kirill speaks of the West, but the examples of "Western civilization", cited by Kirill in his speech, are European. The Western worldview is described by Kirill as based on egoism and individualism. On the contrary, "Orthodoxy has always promoted sacrificial love towards one's neighbours, i.e. towards one's family and the Motherland". While this statement on the West refers to an empirical (yet caricaturised) situation, the statement about Orthodoxy speaks of an ideal—which makes the entire argument logically incoherent, or *mythical*, at best.

37 Hovorun 2015: 3-14, Soloviy 2020: 290-292, Рудейко 2018: 202, Димид 2020: 84-85, 119-120, 181-189. Kalenychenko laments that feelings of ecumenical solidarity during Maidan were "short-lived" (Kalenychenko 2017: 32).

Bibliography

- Agamben, Giorgio: *The Kingdom and The Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, in: Agamben, Giorgio: *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford, CA 2017 (a), 363-642.
- Agamben, Giorgio: *Opus Dei: An Archeology of Duty*, in: Agamben, Giorgio: *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford, CA 2017 (b), 643-758.
- Ali, Amir: *Brexit and Liberal Democracy: Populism, Sovereignty, and the Nation-State*. London; New York 2022.
- Arendt, Hannah: *On Revolution*. London 1990.
- Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*. Cambridge 1999.
- Bellah, Robert N.: *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96: 1 (1967), 1-21.
- Benveniste, Emile: *Pouvoir, droit, religion*. Paris 1969.
- Bezborodova, Nataliya: *Nebesna Sotnia: Formation of a New Narrative from Protest Lore to Institutionalized Commemorative Practice*, in: *Ethnologies* 40: 1 (2018), 101-138.
- Casiday, Augustine: *Stylite Saints*, in: McGuckin, John Anthony (Ed.): *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* 2011, 585-586.
- Cavanaugh, William T.: *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids, MI 2011.
- Delanty, Gerard: *Formations of European Modernity: A Historical and Political Sociology of Europe*. 2nd ed. Basingstoke 2019.
- Delanty, Gerard/Rumford, Chris: *Rethinking Europe: Social Theory and the Implications of Europeanization*. London 2005.
- Derrida, Jacques: *Politics of Friendship*. London 2005.
- Doyle, Natalie J.: *Islam, Depoliticization and the European Crisis of Democratic Legitimacy*, in: *Politics, Religion & Ideology* 14: 2 (2013), 265-283.
- Durkheim, Émile: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York; London 1995.
- Durkheim, Émile: *Suicide: A Study in Sociology*. London 2002.
- Eagleton, Terry: *Radical Sacrifice*. New Haven 2018.
- Faltin, Lucia/Wright, Melanie J. (Ed.): *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London; New York 2007.
- Fedor, Julie/Kangaspuro, Markku/Lassila, Jussi/Zhurzhenko, Tatiana (Ed.): *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*. Cham 2017.
- Flood, Gavin: *Sacrifice as Refusal*, in: Zachhuber, Johannes/Meszáros, Julia T. (Ed.): *Sacrifice and Modern Thought*. Oxford 2013, 115-131.
- Gallaher, Brandon: *Orthodoxy and the West: The Problem of Orthodox Self-Criticism in Christos Yannaras*, in: Mitralaxis, Sotiris (Ed.): *Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought*. Cambridge 2018, 206-225.

- Gentile, Emilio/Mallett, Robert: The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 1: 1 (2000), 18-55.
- Girard, René: *Violence and the Sacred*. Baltimore; London 1977.
- Guénoun, Denis: *About Europe: Philosophical Hypotheses*. Stanford, CA 2013.
- Hedetoft, Ulf: National Rituals of Belonging, in: Herb, Guntram Henrik/Kaplan, David H. (Ed.): *Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*. Santa Barbara, CA 2008, 499-511.
- Hovorun, Cyril: Churches in the Ukrainian Public Square, in: *Toronto Journal of Theology* 31: 1 (2015), 3-14.
- Hundorova, Tamara: Ukrainian Euromaidan as Social and Cultural Performance, in: Bertelsen, Olga (Ed.): *Revolution and War in Contemporary Ukraine: The Challenge of Change*. Stuttgart 2017, 161-179.
- Kalaitzidis, Pantelis: The Temptation of Judas: Church and National Identities, in: *Greek Orthodox Theological Review* 47: 1-4 (2002), 357-379.
- Kalenychenko, Tetiana: Public Religion during the Maidan Protests in Ukraine, in: *Euxeinos: Culture and Governance in the Black Sea Region* 24 (2017), 23-38.
- Kasper, Walter: *Jesus the Christ*. New ed. London 2011.
- Lefort, Claude: The Permanence of the Theologico-Political?, in: Vries, Hent de/Sullivan, Lawrence Eugene (Ed.): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York 2006, 148-187.
- Leustean, Lucian (Ed.): *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*. New York 2014.
- Loughlin, Martin: The Concept of Constituent Power, in: *European Journal of Political Theory* 13: 2 (2014), 218-237.
- Malešević, Siniša: *The Sociology of War and Violence*. Cambridge; New York 2010.
- Marvin, Carolyn/Ingle, David W.: Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion, in: *Journal of the American Academy of Religion* 64: 4 (1996), 767-780.
- Meierhenrich, Jens/Simons, Oliver (Ed.): *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York 2016.
- Mierzejewski-Voznyak, Melanie: The Radical Right in Post-Soviet Ukraine, in: Rydgren, Jens (Ed.): *The Oxford Handbook of the Radical Right* 2018, 608-629.
- Mosse, George L.: Fascism and the French Revolution, in: *Journal of Contemporary History* 24: 1 (1989), 5-26.
- Papanikolaou, Aristotle: *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN 2012.
- Plokhyy, Serhii: *The Gates of Europe: A History of Ukraine*. London 2015.
- Risch, William Jay: Heart of Europe, Heart of Darkness: Ukraine's Euromaidan and Its Enemies, in: Radeljić, Branislav (Ed.): *The Unwanted Europeanness? Understanding Division and Inclusion in Contemporary Europe* Berlin; Boston 2021, 129-157.
- Schmitt, Carl: *The Concept of the Political*. Expanded ed. Chicago; London 2007.

- Shekhovtsov, Anton: The Ukrainian Revolution is European and National, in: Eurozine, 13.12.2013, <https://www.eurozine.com/the-ukrainian-revolution-is-european-and-national/> (last access: 12.02.2022).
- Shekhovtsov, Anton: The Ukrainian Far Right and the Ukrainian Revolution, in: NEC Black Sea Link Program Yearbook. Bucharest 2015, 216-237.
- Shevtsova, Maryna: Fighting 'Gayropa': Europeanization and Instrumentalization of LGBTI Rights in Ukrainian Public Debate, in: Problems of Post-Communism 67: 6 (2020), 500-510.
- Smith, Anthony D.: Myths and Memories of the Nation. Oxford 1999.
- Smith, Anthony D.: Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity. Oxford 2003.
- Smytsnyuk, Pavlo: Tolerance for Ukraine: Interreligious Insights, in: Vogt, Markus/Küppers, Arnd (Ed.): Proactive Tolerance: The Key to Peace. Baden-Baden 2021 (a), 249-266.
- Smytsnyuk, Pavlo: A Tortuous Boundary: *Polis*, Civil Religion, and the Distinction between the Sacred and Profane, in: Bodrov, Alexei/Garrett, Stephen M. (Ed.): Theology and the Political: Theo-political Reflections on Contemporary Politics in Ecumenical Conversation Leiden; Boston 2021 (b), 106-127.
- Soloviy, Roman: The Challenges of Radical Hospitality for Evangelical Public Theology: the Ukrainian Case, in: International Journal of Public Theology 14: 3 (2020), 276-295.
- Stepnisky, Jeffrey: Staging Atmosphere on the Ukrainian Maidan, in: Space and Culture 23: 2 (2020), 80-97.
- Vogt, Markus: Christian Peace Ethics and Its Relevance for Tolerance and Reconciliation in Ukraine, in: Vogt, Markus/Küppers, Arnd (Ed.): Proactive Tolerance: The Key to Peace. Baden-Baden 2021, 117-138.
- Wilson, Andrew: Ukraine's Orange Revolution. New Haven, CT; London 2005.
- Wynnyckyj, Mychailo: Ukraine's Maidan, Russia's War: A Chronicle and Analysis of the Revolution of Dignity. Stuttgart 2019.
- Yekelchik, Serhy: The Conflict in Ukraine. New York, 2015.
- Young, Jock: The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity. London 1999.
- Zorgdrager, Heleen: Patriotism, Peacebuilding and Patrons in Heaven: The Ukrainian Greek-Catholic Church in Times of War, in: Academia 2015, https://www.academia.edu/12081188/Patriotism_Peacebuilding_and_Patrons_in_Heaven_The_Ukrainian_Greek_Catholic_Church_in_Times_of_War (last access: 12.02.2022).
- Zorgdrager, Heleen: Epiphany between the Barricades: The Ukrainian Maidan as a Sacred Space, in: Yearbook for Ritual and Liturgical Studies 32 (2016), 167-185.
- Zuelow, Eric/Young, Mitchell/Sturm, Andreas: The Owl's Early Flight: Globalization and Nationalism, an Introduction, in: Young, Mitchell, et al. (Ed.): Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations. London 2007, 1-13.

- Говорун, Кирило: Український Майдан, який зібрався ‘заради Європи’, переріс саму Європу та її політиків, in: Филипович, Людмила/Горкуша, Оксана (Ed.): Майдан і Церква: Хроніка подій та експертна оцінка. Київ 2014, 28-30.
- Гундяев, Кирилл: Выступление на X ВРНС, in: Всемирный Русский Народный Собор 2006, <https://vrns.ru/documents/63/1190> (last access: 12.02.2022).
- Дацюк, Сергій: Что такое Майдан?, in: Українська правда, 20.02.2014, <https://blog.spravda.com.ua/authors/datsuk/5305cb8896062/> (last access: 12.02.2022).
- Димид, Михайло: Богослов'я свободи: Українська версія. Львів 2020.
- Рудейко, Василь: Літургійний вимір Майдану, in: Димид, Михайло (Ed.): Бог і Майдан: Аналіз і свідчення. Львів 2018, 200-210.
- Тимо, Тарас: Народ був не клієнтом революції, а її суб'єктом, in: Фінберг, Леонід/Головач, Уляна (Ed.): Майдан. Свідчення. Київ, 2013–2014 роки. Київ 2016, 14-26.
- УГКЦ, Департамент інформації: Глава УГКЦ: ‘Жертва Героїв Небесної сотні є пасхальною жертвою’, in: Інформаційний Ресурс УГКЦ, 18.02.2015, http://news.ugcc.ua/video/glava_ugkts_zhertva_geroiv_nebesnoi_sotni_ie_pashalnoyu_zhertvoyu_72975.html (last access: 12.02.2022).
- УГКЦ, Департамент інформації: Глава УГКЦ у Крилосі: Наша Церква завжди була державотворчою, але ніколи не була державною, яка б обожнювала земну владу, in: Офіційний сайт УГКЦ, 5.08.2018, http://ugcc.ua/audio/glava_ugkts_u_krilosi_nasha_tserkva_zavzhdi_bula_derzhavotvorchoyu_ale_nikoli_ne_bula_derzhavnoyu_yaka_b_obozhnyuvala_zemnu_vladu_83488.html (last access: 12.02.2022).

Die Rolle der Kirchen in den politischen Krisen Osteuropas am Beispiel der Ukraine und Belarus¹

Andriy Mykhaleyko

Abstract

The collapse of authoritarian forms of rule in Central and Eastern Europe after 1989 which accompanied the fall of the Soviet Union have raised hopes that post-totalitarian societies could quickly transform into democracies. Three decades after the political changes Eastern Europe remains an area of geopolitical unpredictability. Crises and conflicts in Georgia, Ukraine and, most recently, Belarus are just a few examples of how fragile political stability is here and how quickly the situation can change. With a special focus on Ukraine and Belarus this paper investigates the engagement of the Churches in both countries during the political crises, also in their relations to Russia and the Russian Orthodox Church. The basic questions are: What is the position of the churches in the political crises, how do they work in view of the socio-political challenges and how can their experience be integrated into the search for solutions to the political turmoil? Which role could the churches of Eastern Europe play in the pan-European developments and what could this mean for the future of the project Europe?

Key-Words

Europe, Church, Ukraine, Belarus

1. Kein „Ende der Geschichte“

Die Wende von 1989 und der Zusammenbruch autoritärer Herrschaftsformen im mittel- und osteuropäischen Raum haben die Hoffnung geweckt, dass sich posttotalitäre Gesellschaften schnell und problemlos zu Demokratien wandeln können. Der amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama sprach sogar vom „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) und meinte damit, dass die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion entstandenen Nachfolgestaaten sich dem westlich geprägten Modell der liberalen Demokratie anschließen würden. Diese These und der damit verbundene Versuch einer Prognose der künftigen politischen Entwicklung in diesem Raum lösten nicht nur Diskussionen und berechtigte Kritik aus, sondern haben sich, wenn man aus einem Abstand von 30 Jahren nach der Wende zurückblickt, nicht bewahrheitet. Es scheint gegenwärtig kein „En-

1 The paper was completed before Russia escalated the war in Ukraine and expanded it to the whole country.

de der Geschichte“ in Sicht zu sein. Vielmehr bleibt Osteuropa ein Raum geopolitischer Unvorhersehbarkeit. Die Krisen und Konflikte in Georgien, der Ukraine und zuletzt in Belarus sind Beispiele dafür, wie brüchig die politische Stabilität hier ist und wie schnell sich die Lage verändern kann.

Die politische Instabilität Osteuropas hat mehrere Ursachen. Eine davon besteht in der Existenz von sehr unterschiedlichen Vorstellungen der politischen Gestaltung des postsowjetischen Raumes. Ein besonders schwer zu lösendes Problem stellt die russische Politik in ihrem komplizierten Verhältnis zu den neuentstandenen Staaten dar, die einst als Teilrepubliken zur Sowjetunion gehört hatten. Bereits in den späten 1990er Jahren fingen jene, die den Zusammenbruch des Sowjetstaates nicht hinnehmen wollten und ihn für eine „geopolitische Katastrophe“ hielten, an zu behaupten, die Sowjetunion sei nicht wegen der schwachen Wirtschaft und der Missachtung der Menschenrechte zusammengebrochen, sondern als Folge gezielter Operationen des Westens gegen sie (Pomerantsev 2019: 109). Für die Anhänger dieser Vorstellung, zu denen auch die aktuell regierenden politischen Eliten Russlands zählen, galt und gilt es daher, alles dafür zu tun, um die Integrität des postsowjetischen Raumes zu bewahren und ihn vor westlicher Einflussnahme zu schützen. Es ist daher wenig verwunderlich, dass der russische Staat in seiner osteuropäischen Außenpolitik bemüht ist, seinen Einfluss nicht nur zu erhalten, sondern zu intensivieren. Während die baltischen Staaten (Litauen, Lettland und Estland) wegen ihrer Mitgliedschaft in der EU und der NATO nicht primär im Mittelpunkt des außenpolitischen Interesses Russlands stehen, wird dem Erhalt des Einflusses auf die Ukraine und Belarus höchste Priorität zugeschrieben.

Dieser Beitrag nimmt die Rolle der Religion und der Kirchen in der Ukraine und Belarus in den Blick, die in ihren politischen Krisen einen unterschiedlichen Bezug zur Europäischen Union und zu diversen Vorstellungen von einer europäischen Idee erkennen lassen. Die Grundfragen lauten: Wie positionieren sich die Kirchen in den politischen Krisen, wie wirken sie angesichts der gesellschaftspolitischen Herausforderungen und wie lassen sie sich in die jeweiligen staatlichen politischen Diskurse integrieren? Welche Bedeutung können die Kirchen Osteuropas in den gesamteuropäischen Entwicklungen haben und was könnten sie zum Projekt Europa der Zukunft beitragen? Bevor diese Fragen angegangen werden, gilt es zuerst einen Blick darauf zu werfen, warum es sich lohnt, sich im Zusammenhang mit der Krise in Osteuropa mit der religiösen Thematik zu befassen. Dass die politische Krise auch mit der Religion zu tun hat, lässt sich vor allem an der Vielfalt der Verschränkungsformen von Politik und Religion und deren Ineinandergreifen im osteuropäischen

Raum erkennen. Das Bemühen Russlands um die Erhaltung der Integrität des postsowjetischen Raumes wird mit unterschiedlichen Mitteln verfolgt. Man knüpft einerseits an zahlreiche immer noch bestehende politische Verflechtungen und wirtschaftliche Abhängigkeiten aus der Sowjetzeit an. Andererseits braucht solche Integritätspolitik eine *Legitimation* und eine *ideologische Grundlage*. Als Legitimation für diese Politik dienen vor allem die Geschichte und eine spezifische Erinnerungspolitik. Die komplexe gemeinsame Vergangenheit wird dabei so interpretiert, dass man nur jene Ereignisse und Abläufe betont, die auf eine vermeintlich resultierende und realexistierende gemeinsame Identität hinauslaufen. Auf dieser Grundlage wird eine gemeinsame Herkunft und Zukunft konstruiert. In russischer Leseart der Geschichte des osteuropäischen Raumes, die von politischen Mythen geprägt und auf die Schaffung einer kollektiven Identität ausgerichtet ist,² gehört das Territorium der ehemaligen UdSSR zum Einflussbereich Russlands, weil in seinem Geschichtsbild drei „Brüdervölker“ – Russen, Ukrainer und Belarussen – untrennbar verbunden sind und unter ihnen kulturell, sprachlich und mental beinahe keine Unterschiede bestehen. Vor diesem Hintergrund werden aktuelle politische Spannungen und Konflikte nicht als Probleme unter den „Brüdern“, sondern meist als mit klarer Absicht von außen importierte und geförderte Auseinandersetzungen zwischen Ost und West, zwischen östlichen und westlichen Zivilisationen oder zwischen der Europäischen Union und Russland interpretiert.

Die ideologische Grundlage dieser auf Integrität gerichteten Politik liefert nicht nur die in diesem Raum weit verbreitete russische Sprache als einigender Faktor, sondern nicht weniger der orthodoxe Glaube, zu dem sich die meisten Russen, Ukrainer und Belarussen bekennen. Bereits im 10. Jahrhundert wurde in der mittelalterlichen Kiewer Rus das Christentum in der byzantinischen Form als Staatsreligion eingeführt. Die Dominanz der Orthodoxen Kirche in diesem Raum, der in den nachfolgenden Jahrhunderten eine komplizierte Geschichte durchlebte, ist der Grund dafür, dass dieses Territorium von den Protagonisten des russischen Einflusses als „Orthodoxe Zivilisation“³ oder als „Russische Welt“⁴ bezeichnet

-
- 2 Allgemein dazu: Speth, Rudolf: Nation und Revolution: Politische Mythen im 19. Jahrhundert. Opladen 2000; Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama. München, Berlin 1998.
 - 3 Zum Konzept „Orthodoxe Zivilisation“ s. Hovorun, Cyril: „Politische Orthodoxie“ als kirchliche Herausforderung, in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 12 (2015), 22-25.
 - 4 Zum ideologischen Konzept „Russische Welt“ s. Bremer, Thomas: Diffuses Konzept: Die Russische Orthodoxe Kirche und die ‘Russische Welt’, in: Osteuropa

wird. Die imaginäre Vorstellung von der Existenz eines eigenen zivilisatorischen orthodoxen Raumes kommt dem russischen Staat sehr gelegen. In keinem anderen Bereich überschneiden sich politische und religiöse Interessen so deutlich. Denn das, was der russische Staat in seiner Osteuropa-Politik intendiert, spiegelt sich im religiösen Bereich wider. Ähnlich wie die Politik beansprucht die russische Orthodoxie diesen Raum für sich. Es ist nicht verwunderlich, dass unter solchen Prämissen von staatlicher Seite der Russischen Orthodoxen Kirche, die in Russland eine dominierende und privilegierte Stellung genießt, eine besondere Rolle zugeordnet wird. Trotz ihrer Verfolgung in den 1920-30er Jahren durch die bolschewistischen Machthaber und ihrer Marginalisierung nach dem Zweiten Weltkrieg zeichnet sich ihr gegenwärtiges Verhältnis zum Staat, wie auch in vielen anderen von der orthodoxen religiösen Kultur geprägten Ländern, durch eine enge Verstrickung mit der russischen Staatsidee in ihren verschiedenen historischen Ausdrucksformen aus. Daraus resultieren vielfältige Verflechtungen mit säkularen Ordnungen und eine gewisse, auch von eigenen Interessen begleitete Verpflichtung, staatliches Handeln zu legitimieren.

Der Staat ist sich dessen bewusst, dass die Kirche und religiöse Kulturen im osteuropäischen Raum ein starker prägender Identitätsfaktor waren und sind. Sie können traditionsbegründete Argumente liefern, die in einer säkular-religiösen Interaktion in der Öffentlichkeit dazu beitragen, unterschiedliche politische Projekte des Staates zu legitimieren. Als fördernd erweist sich für diese Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat die Tatsache, dass die Russische Orthodoxe Kirche selbst den Anspruch erhebt, die Ukraine und Belarus nicht nur im staatlichen Sinne als historisches Einflussgebiet Russlands, sondern auch religiös als eine Einheit zu betrachten. Weil das Moskauer Patriarchat in Belarus und in der Ukraine über eine gut entwickelte kirchliche Infrastruktur mit einem weit verbreiteten Netz von Kirchengemeinden verfügt, bleibt es für den Staat ein nicht zu unterschätzendes Mittel der Einflussnahme.

Während die oben skizzierte Geschichtsinterpretation und die damit verbundene Ukraine- und Belarus-Politik in der russischen Gesellschaft auf eine weitreichende Akzeptanz stoßen, muss ihre Rezeption und die

66/3 (2016), 3-18; Hovorun, Cyril: Interpreting the 'Russian World', in: Andrii Krawchuk, Thomas Bremer (Hg.): Churches in the Ukrainian Crisis. London 2016, 163-171; Zabirko, Oleksandr: Russkij Mir und Novorossija: Theologische und nationalistische Konzepte russischer (Außen-)Politik, in: Heinz-Gerhard Justenhoven (Hg.): Kampf um die Ukraine: Ringen um Selbstbestimmung und geopolitische Interessen. Baden-Baden 2018, 63-77.

Reichweite ihres Einflusses in den ehemaligen Teilrepubliken der UdSSR differenzierter gesehen werden. Blickt man auf die Ukraine und Belarus, so hat man es in beiden Ländern mit einer unterschiedlichen Gesellschaftsstruktur und zugleich mit einer anders geformten religiösen Landschaft zu tun. Die Ukraine ist, historisch bedingt, ein religiös vielfältiges Gebiet. Die Teile des Landes und ihre politische Zugehörigkeit wechselten in den letzten Jahrhunderten mehrfach. Dies hat zur Folge, dass das Verhältnis zu Russland und dessen Politik in der Bevölkerung unterschiedlich beurteilt wird. Der größte Teil des heutigen Territoriums von Belarus stand im Gegensatz zur Ukraine deutlich stärker unter russischem Einfluss.

Bestehende Unterschiede zwischen den beiden Ländern beeinflussen bis heute die Auseinandersetzung mit der sowjetischen Vergangenheit und bedingen verschiedene Perspektiven auf die Demokratie und die Suche nach einer modernen Identität. Gerade die Bemühungen um die Etablierung einer europäischen Identität führen fast unvermeidlich dazu, dass man sich die Frage nach dem Verhältnis zu den historischen Narrativen der russischen Führung und der damit verbundenen Identitätspolitik stellen muss und mit unterschiedlicher Intensität und unterschiedlichen Erfolgen versucht, sich aus der Bevormundung Russlands zu befreien. Es scheint, dass die Befreiung von russischen Einflüssen eine der Hauptursachen der heutigen Konflikte in Osteuropa ist und direkt mit den Demokratisierungsprozessen in einem engen Zusammenhang steht. Denn es liegt auf der Hand: Je autoritärer ein Regime in Belarus oder der Ukraine in den Jahren nach dem Zusammenbruch der UdSSR war, desto intensiver wurde von ihm die Nähe zu Russland angestrebt. Und umgekehrt: Jede Bemühung um mehr Demokratie und Etablierung von Freiheit und Gerechtigkeit richtete den Blick nach Europa und verursachte dadurch Spannungen mit dem russischen Nachbarn.

Um den Einfluss Moskaus zu reduzieren, werden in der Ukraine und in Belarus diverse Mittel eingesetzt. Vergleicht man beide Länder, so lassen sich hinsichtlich der Einbeziehung der religiösen Thematik als „Abwehrmittel“ gegen die Einflussnahme Russlands sowohl Gemeinsamkeiten als auch beachtliche Unterschiede erkennen. Die letzteren haben damit zu tun, dass sich seit der Wende in Mittel- und Osteuropa bzw. dem Zusammenbruch des sowjetischen Staates 1991 in verschiedenen Teilrepubliken der UdSSR unterschiedliche Modelle des Staat-Kirchen-Verhältnisses etablierten. Deshalb unterscheiden sich auch die Verhaltensmuster der Kirchen im Verhältnis zu Russland sowie in den gegenwärtigen Krisen in Osteuropa, von denen die Ukraine in den Jahren 2004/2005 und seit 2013 sowie Belarus seit 2020 erschüttert werden.

2. *Kirchen in der Ukraine-Krise (seit 2013)*

Die kirchliche Landschaft in der Ukraine ist ein Spiegelbild der pluralen Struktur der ukrainischen Gesellschaft. Genauso wie in Russland und Belarus gehört die Mehrheit der glaubenden Menschen im Land dem orthodoxen Bekenntnis an. 2021 bezeichneten sich 60% der befragten Gläubigen als orthodox. Anders als in Russland und Belarus stellt aber die Orthodoxie kein monolithisches Gebilde dar. Bis Dezember 2018 war sie in drei und seit Anfang 2019 in zwei miteinander rivalisierende Gruppen gespalten: die Ukrainische Orthodoxe Kirche in kanonischer Verbundenheit mit dem Moskauer Patriarchat, die von der Gemeindezahl die größte Gruppe (etwa 12.400 Gemeinden) ist; die Orthodoxe Kirche der Ukraine mit etwa 6.500 Gemeinden. Neben den Orthodoxen bilden die Katholiken die zweitgrößte Gruppe, die durch drei Kirchen repräsentiert wird: die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK) und die Griechisch-Katholische Eparchie Mukachevo (8,8%) mit etwa 4.000 Gemeinden sowie die Römisch-Katholische Kirche (0,8%) mit etwa 900 Gemeinden. Der Anteil der Vertreter/innen von verschiedenen Zweigen des Protestantismus liegt bei 1,5%.⁵

Diese religiöse Vielfalt wirkte sich nach der Wende der 90er Jahre auf die gesellschaftliche und politische Situation zuerst negativ aus. Ein stürmischer und euphorischer Aufbau des religiösen Lebens nach den Jahrzehnten der Marginalisierung und sogar Unterdrückung wurde vielerorts von zwischenkonfessionellen Rivalitäten oder sogar Konflikten mit Anwendung physischer Gewalt begleitet. Das gegenseitige Misstrauen verhinderte eine konstruktive Zusammenarbeit und war unter anderem die Ursache dafür, dass die Kirchen sich während der ersten großen politischen Krise 2004/2005, die durch die Manipulation der Präsidentschaftswahl verursacht worden war, nicht als fähig erwiesen, sich gemeinsam zu positionieren und miteinander konstruktiv zu handeln.

5 Vgl., Razumkov Centre (Hg.): Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2021pp. [https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).

2.1 Maidan und die Kirchen

Die Situation änderte sich angesichts der Herausforderungen, mit denen der ukrainische Staat seit Ende 2013 konfrontiert wird. Der Auslöser der zweiten bis heute andauernden politischen Krise war bekanntlich die Verweigerung des ukrainischen Präsidenten Wiktor Janukowych (2010-2014), seine Unterschrift unter das Assoziierungsabkommen mit der EU zu setzen. Mit diesem Vertrag verbanden viele Bürger/innen der Ukraine die Hoffnung auf notwendige Reformen, Bekämpfung der Korruption und Annäherung an die europäische Gemeinschaft. Die Verweigerung der Unterzeichnung des Abkommens seitens des Präsidenten Janukowych wäre ohne starken und expliziten Druck des russischen Staates, der in ihm die Gefahr eines Verlustes seines Einflusses auf die Ukraine befürchtete, nicht möglich gewesen. Im Gegensatz dazu warb Russland mit Nachdruck für den Beitritt der Ukraine in ein alternatives Projekt, die Eurasische Union, was einer langfristigen Einbeziehung der Ukraine in die russische Macht- und Einflusszone gleichgekommen wäre. Die danach ausgebrochenen und überwiegend von Studenten initiierten Proteste erhielten den Namen „Revolution der Würde“ oder „Euromaidan“, genannt nach dem Hauptplatz Maidan in Kiew, auf dem die meisten Proteste stattfanden.

Wie war die Reaktion der Kirchen auf diese politische Krise? Im Vergleich mit den Ereignissen von 2004/05 machte sich im kirchlichen Handeln ein wesentlicher Unterschied bemerkbar. Die Kirchen erwiesen sich – für viele überraschend – als fähig, während der Maidanproteste mit einer Stimme zu sprechen. Das gemeinsame Verantwortungsbewusstsein wurde diesmal durch die Tatsache gestärkt, dass seit mehreren Jahren „die Kirche“ (ohne Unterscheidung der einzelnen Konfessionen) laut unabhängigen Umfragen ein hohes gesellschaftliches Vertrauen genießt. Dieses liegt stabil bei 60% und ist den meisten anderen gesellschaftlichen und politischen Institutionen und Gruppen im Land weit überlegen.⁶

Die historisch bedingte religiöse Pluralität und das – im Gegensatz zu Russland – Fehlen einer absolut dominierenden christlichen Konfession zwangen die Kirchen dazu, nicht mit dem Staat zu alliieren, sondern sich mit der Zivilgesellschaft als eines „konstitutive[n] Element[s] einer funktionierenden Demokratie“ (Ingeborg 2008: 21) stärker auseinanderzusetzen.

6 Vgl., ohne Verfasser: Ukraine: Vertrauen in die Kirche weiter gewachsen, in: Vatican News (01.02.2002) [<https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-02/ukraine-kirche-religion-vertrauen-umfrage-orthodox-papst.html>] (*Letzter Zugriff: 11.02.2022*).

zen. Das gemeinsame kirchliche Engagement umfasste zwei Ebenen. Die erste betraf die offizielle Zusammenarbeit der Kirchenleitungen. Sie zeichnete sich durch eine hohe Arbeitseffizienz im Rahmen des bereits seit 1996 existierenden Allukrainischen Rates der Kirchen und religiösen Organisationen aus.⁷ Dieser ist schon aufgrund seiner hohen Repräsentativität für die religiöse Landschaft der Ukraine sehr bedeutsam. Insgesamt werden in ihm über 95 % des religiösen Bereichs, die wichtigsten christlichen Konfessionen und die anderen Religionen in der Ukraine repräsentiert: Orthodoxe, Griechisch-Katholische, Römisch-Katholische, Protestantische Kirchen, Juden und Muslime. Die Hauptaufgaben des Rates als eines konsultativ-beratenden Organes bestehen in der Förderung des interkonfessionellen Dialogs und in der Zusammenarbeit mit dem Staat.

Charakteristisch für die Standpunkte des Rates und der Protestierenden auf dem Maidan waren in der Anfangsphase der Demonstrationen eine Abgrenzung und Distanzierung von den politischen Parteien. Dahinter stand die Angst der Kirchen, die Fehler von 2004/05 zu wiederholen. Damals hatten sich nämlich einzelne Kirchen so positioniert, dass sie offen oder verborgen bestimmte Parteien bevorzugten oder unterstützten. Der Rat konzentrierte sich nun mehrheitlich auf die Lösung der politischen Krise im Land und richtete seine Appelle an drei im Mittelpunkt des Konfliktes stehende Gruppen: das Regime von Präsident Janukowych, die Opposition und die Protestierenden auf dem Maidan. Seit Dezember 2013 veröffentlichte er in einem im Vergleich zu den Vorjahren erstaunlichen Tempo mehrere einstimmig angenommene Stellungnahmen und Erklärungen zur Situation in der Ukraine (vgl. Mykhaleiko 2015: 33-46). Die Analyse dieser Dokumente lässt zwei grundlegende Absichten erkennen. Zum einen verstand sich der Rat als Vertreter der Interessen, Rechte und Freiheiten der Protestteilnehmer/innen. Zum anderen nahm er auch eine klare politische Position ein, besonders zu Fragen der außenpolitischen Entwicklung und der bedrohten Integrität des ukrainischen Staates. Dabei unterstützte der Rat eindeutig die europäische Entwicklungsperspektive im Sinne der Annäherung an die EU und die territoriale Unverletzlichkeit der Ukraine.

Eine klare zukünftige proeuropäische Entwicklungsperspektive des ukrainischen Staates bejahte der Rat schon vor dem Ausbruch der zweiten

7 Zu seiner Struktur s. Krawchuk, Andrii: Constructing Interreligious Consensus in the Post-Soviet Space: The Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, in: Andrii Krawchuk, Thomas Bremer (Hg.): Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue. New York 2014, 273–300.

politischen Krise Ende 2013. Mehr als ein halbes Jahr vor dem Beginn der Proteste nach dem gescheiterten Assoziierungsabkommen bekundete er seine Unterstützung der europäischen Bestrebungen der Ukrainer/innen, die damals noch den außenpolitischen Intentionen der Regierung des Präsidenten Janukowych entsprachen. In einem Communiqué nach dem Besuch der Delegation des Rates in Brüssel am 6./7. März 2013 und den dort stattgefundenen Begegnungen mit den Vertreterinnen und Vertretern der EU sprach er sich positiv zu den Bemühungen der Ukraine und der europäischen Institutionen hinsichtlich einer konstruktiven Zusammenarbeit zwischen dem ukrainischen Staat und der EU sowie der Arbeit der ukrainischen Staatsregierung an der Vorbereitung des Assoziierungsabkommens aus. Im selben Dokument hob er zugleich die Bedeutung der traditionellen moralischen und familiären Werte hervor, die das Fundament der europäischen Identität bilden⁸.

In der Krimkrise wurde die Unterstützung des Rates für die territoriale Integrität in der Ukraine sehr deutlich. Nachdem auf Antrag des russischen Präsidenten Putin der Föderationsrat der Russischen Föderation am 1. März 2014 einem möglichen Militäreinsatz der russischen Armee auf ukrainischem Territorium zugestimmt hatte, wertete der Rat in seiner Erklärung vom 2. März diese Entscheidung als starke Bedrohung nicht nur der Ukraine, sondern auch des Friedens auf dem gesamten europäischen Kontinent. Sein Appell richtete sich an die Verantwortlichen in der internationalen Politik, vor allem aber an die russische Regierung, sich nicht auf rechtswidrige Weise in die inneren Angelegenheiten des ukrainischen Staates einzumischen. Zugleich versicherte der Rat, dass die Ukraine als souveräner Staat und die ukrainischen Bürger/innen dazu bereit seien, mit Russland und dem russischen Volk brüderliche Beziehungen zu pflegen (vgl. Mykhaleyko 2015: 41f.).

Zu gemeinsamen Erklärungen des Rates kam das politische Engagement von Vertretern einzelner Kirchen hinzu. Ihre Absicht bestand darin, die Geschehnisse in der Ukraine in den Kontext der europäischen Politik einzuordnen und deren gesamtpolitische Relevanz aufzuzeigen. Als sich die Proteste auf dem Maidan zugespitzt und die Auseinandersetzungen zwischen den Demonstranten und den staatlichen Sicherheitskräften fast ihren Höhepunkt erreicht hatten, trafen sich der orthodoxe Patriarch Fila-

8 Vgl., ohne Verfasser: Підсумкове комюніке ВРЦіРО з приводу візиту делегації Ради до Брюсселю (6-7 березня 2013 р.), in: ВСЦіРО [http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=205&Itemid=31] (Letzter Zugriff: 30.09.2021).

ret Denysenko und der griechisch-katholische Großerbischof Sviatoslav Shevchuk mit Vertreterinnen und Vertretern der amerikanischen Politik in Washington, darunter am 7. Februar 2014 mit dem Vizepräsidenten der Vereinigten Staaten, Joe Biden. In einem Interview fasste Shevchuk sein Anliegen folgendermaßen zusammen: „Wir haben [während der Gespräche] versucht, Folgendes klarzumachen: das, was da gerade in der Ukraine passiert, wird früher oder später jeden Amerikaner betreffen. Es geht nicht nur die Ukraine oder Europa an. Es geht um die Zukunft der Demokratie in Europa, in Osteuropa, sogar in Russland. Wenn die USA und Europa heute die Ukraine im Stich lassen oder keine aktive Politik führen werden, dann steht die Menschheit wirklich an der Schwelle zu einem neuen Kalten Krieg“.⁹ Die russische Seite, die die Proteste in der Ukraine als eine Operation des Westens bzw. der USA im Zusammenspiel mit den ukrainischen Rechtsradikalen interpretierte, wertete den Besuch in Washington jedoch kritisch als „Berichterstattung“ an die amerikanische Regierung über die Lage in der Ukraine und bezeichnete die Begegnungen sarkastisch als „Einholung des [amerikanischen] Segens“¹⁰.

Einen auf die Integration der Ukraine in die europäische Gemeinschaft gerichteten Appell enthielt die Stellungnahme einer Gruppe von Priestern aus der Ukrainischen Orthodoxen Kirche vom 12. Dezember 2013, die mit dem Patriarchat Moskau in Kirchengemeinschaft standen. Nichtsdestotrotz sprachen sie sich für eine Unterstützung des Euromaidans und für die Annäherung an ein Europa, dessen Basiswerte in ihrer Grundlage christlich seien, aus.¹¹

Die zweite Ebene der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit entfaltete sich unmittelbar auf dem Maidan in Kiew. Man kann sie als „Ökumene

9 Ohne Verfasser: Das Oberhaupt der UGKK an die Regierungsbeamten der USA, in: ІНФОРМАЦІЙНИЙ РЕСУРС: Української Греко-Католицької Церкви Пошук [http://news.ugcc.ua/de/news/das_oberhaupt_der_ugkk_an_die_regierung_sbeamten_der_usa_das_was_gerade_in_der_ukraine_passiert_wird_fr%C3%BCher_oder_sp%C3%A4ter_jeden_amerikaner_betreffen_69166.html] (Letzter Zugriff: 30.09.2021), Übersetzung A. M.

10 Ohne Verfasser: Вице-президент США "благословил" лидеров украинского раскола и униатов (07.02.2014) [<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&cid=54387>] (Letzter Zugriff: 30.09.2021), Übersetzung A.M.

11 Vgl., ohne Verfasser: Група священників УПЦ (МП) підтримала Євромайдан і составила "Заповіді мирного спротивлення" (12.12.2013) [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24259-gruppa-svyashhennikov-upc-mp-podderzhala-evromajdan-i-sostavila-zapovedi-mirnogo-soprotivleniya.html] (Letzter Zugriff: 30.09.2021).

von unten“ bezeichnen. Auf dem Hauptplatz waren ständig Geistliche aus den verschiedenen Konfessionen anwesend. Das eigentliche Leitmotiv und der Hauptbeweggrund für die kirchliche Präsenz auf dem Maidan war der Wunsch, den Menschen beizustehen, wobei das die einzelnen Konfessionen Trennende in vielen Fällen relativiert wurde. Es ist zu beachten, dass diese Geistlichen sich aus eigener Initiative und in Eigenverantwortung den Protesten anschlossen und nicht auf eine Anordnung ihrer Vorgesetzten. Auf dem Maidan wurden auch christliche Feste gefeiert, deren Symbolik die Protestierenden zum Anlass nahmen, ihre Anliegen zu artikulieren. Auch hier spielte die Idee einer europäisch ausgerichteten Ukraine eine zentrale Rolle. Ein Beispiel dafür war das Weihnachtsfest 2013. Traditionsgemäß feiern die Christen der byzantinischen Tradition in der Ukraine dieses Fest nach dem alten Julianischen Kalender am 6./7. Januar, d.h. 13 Tage später als die Römisch-Katholische Kirche, die sich nach dem Gregorianischen Kalender richtet. Trotz dieses kalendarisch bedingten Unterschieds solidarisierten sich die Menschen auf dem Maidan am 24./25. Dezember 2013 mit den Christen der westlichen Tradition und bezeichneten diese Weihnachtsfeier symbolisch als „Euroweihnachten“ (Недавніа 2014: 173), umrahmten sie mit Weihnachtsliedern, um dadurch ein Zeichen der Nähe und Identifikation mit Europa zu setzen.

2.2 Neue orthodoxe Kirche in der Ukraine – neue Herausforderungen

Eine der wichtigsten Fragen nach dem Ende der Maidanproteste und der Umwandlung der Krise in dem bis heute andauernden bewaffneten Konflikt im Osten der Ukraine war, wie sich die religiöse Situation weiterentwickeln würde und ob die positive kirchliche Zusammenarbeit fortgesetzt werden könnte. Im Allgemeinen darf festgehalten werden, dass die Positionierung der Kirchen, die sie seit dem Ausbruch der politischen Krise eingenommen hatten, weitgehend unverändert blieb. Abgesehen von permanenten Versuchen der Russischen Orthodoxen Kirche, auf die mit ihr verbundene Ukrainische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) Kontrolle zurückzugewinnen, unterstützen die meisten Kirchen eine europäische Entwicklungsperspektive der Ukraine. Seit 2018 steht jedoch die kirchliche Zusammenarbeit, die sich während der Proteste 2013 und 2014 auf die Gesamtlage und vor allem auf die Gesellschaft positiv auswirkte, erneut auf dem Prüfstand. Ende des Jahres 2018 beschloss das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, dem bislang in der Weltorthodoxie nicht anerkannten und als nicht kanonisch geltenden Teil der orthodoxen Kirche in der Ukraine, die mit keiner anderen orthodoxen Kirche

in Kirchengemeinschaft stand, den Status der Autokephalie zu verleihen und damit eine der zahlreichen Spaltungen innerhalb der Orthodoxie zu beseitigen.¹² Die Entscheidung des Patriarchen Bartholomäus wurde durch die historische Verbundenheit der alten Kiewer orthodoxen Metropole mit dem Patriarchat von Konstantinopel begründet und gerechtfertigt. Die ostslawischen Gebiete wurden im 9. und 10. Jahrhundert vom Patriarchat von Konstantinopel aus christianisiert und die dort entstandenen orthodoxen Kirchen standen jahrhundertlang in jurisdiktioneller Abhängigkeit von ihm. So gilt die Kirche von Konstantinopel bis heute als Mutterkirche der hiesigen orthodoxen Kirchen, obwohl gegenwärtig die Russische Orthodoxe Kirche den osteuropäischen Raum, allen voran die Ukraine und Belarus, als ihr kanonisches Territorium beansprucht. Bei dieser Entscheidung berief sich das Patriarchat von Konstantinopel auf das alte „historische Recht“, einer orthodoxen Kirche einen neuen Status zu gewähren. Dieser Schritt Konstantinopels muss aber vor allem als Paradebeispiel der gegenwärtig bestehenden Rivalitäten zwischen Konstantinopel und Moskau um die Vormachtstellung in der Orthodoxie gesehen werden. Denn das Patriarchat von Konstantinopel steht innerhalb der Weltorthodoxie für ein Modell der Orthodoxie, in dessen Mittelpunkt nicht das Patriarchat Moskau, sondern das Patriarchat von Konstantinopel steht. Dabei geht es nicht um rechtliche oder jurisdiktionelle Privilegien und Ansprüche, sondern in erster Linie um das Prestige. Denn der Patriarch von Konstantinopel gilt in der Orthodoxie als „*primus inter pares*“. Die russische Orthodoxie versucht wegen ihrer Größe, die Rolle von Konstantinopel zu limitieren und ihren eigenen Einfluss auszubauen.

Es war vorauszusehen, dass die Kreierung der neuen Orthodoxen Kirche in der Ukraine durch Patriarch Bartholomäos nicht nur einen Konflikt und Spaltung mit dem Moskauer Patriarchat bringen, sondern auch eine tiefgreifende Krise in der Orthodoxie und im ökumenischen Dialog auslösen würde. Die Russische Orthodoxe Kirche reagierte erwartungsgemäß empört auf diesen neuen kirchlichen status quo in der Ukraine, warf dem Patriarchat von Konstantinopel einen Eingriff in ihr kanonisches Territorium vor und kündigte einseitig die Kommuniongemeinschaft mit Konstantinopel auf. Weil man Russland, die Ukraine und Belarus als einen

12 Dazu s. Mykhaleiko, Andriy: The New Independent Orthodox Church in Ukraine, in: *Südosteuropa. Journal of Politics and Society* 69/4 (2019), 476-499; Kemper, Michael: Streit um die Orthodoxie in der Ukraine: Die Risiken der kirchenpolitischen Eskalation, in: *Osteuropa* 68/8-9 (2018), 143-154; Buchholz, Martin-Paul: „Autokephaliebestrebung als Spiegelbild des Kampfs um die Unabhängigkeit von Russland“, in: *Ukraine-Analysen* 207 (26.10.2018), 91-103.

„einheitlichen geistlichen Raum“¹³ sieht, werden solche Kirchenbildungen als Zivilisationskonflikt oder als Angriff auf die gemeinsame Identität der „Orthodoxen Zivilisation“ auf dem Gebiet der Ukraine beurteilt.

Das, was als ein Konflikt auf dem ukrainischen Boden um die Vorherrschaft in der Orthodoxie angesehen werden kann, erhielt von Anfang an eine starke politische Dimension. Nicht nur von der Russischen Orthodoxen Kirche, sondern auch von Seiten des russischen Staates fallen die Urteile nicht weniger scharf aus. Die Schuld an der Krise wird sowohl dem Patriarchat von Konstantinopel als auch der politischen Einflussnahme und Einmischung der USA zugeschrieben. Bei den Feierlichkeiten am 31. Januar 2019, anlässlich des Inthronisationsjubiläums des Patriarchen Kirill, betonte Präsident Putin zwar das Prinzip der Nicht-Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten, räumte aber in Bezug auf die Ukraine ein, dass der russische Staat sich das Recht vorbehalte, zu reagieren, wenn die Menschenrechte, darunter auch das Recht auf Bekenntnisfreiheit, verletzt werden. Er warf den Initiatoren des neuen kirchlichen Projektes „grobe“ Einmischung in kirchliche Angelegenheiten vor und verglich diese mit den bolschewistischen Gottlosen, die im 20. Jahrhundert Gläubige und Priester verfolgt hatten.¹⁴

Nicht nur auf russischer, sondern nicht weniger intensiv auf ukrainischer Seite wird die Kirchenfrage für politische Zwecke instrumentalisiert. Trotz der Entschlossenheit des Patriarchen von Konstantinopel wäre die Etablierung einer neuen unabhängigen Kirche in der Ukraine ohne Mitwirkung der ukrainischen Politik nicht möglich gewesen. Denn der ukrainischen Regierung, die die Forderung nach Autokephalie ins Zentrum ihrer politischen Agenda gestellt hat und den Prozess der Verleihung der Autokephalie massiv förderte und unterstützte, ging es nicht nur um die Klärung des kanonischen Status eines Teiles der ukrainischen Orthodoxie. Ihr Interesse und Engagement an diesem Projekt lagen nicht nur in der Erwartung, die Präsidentschaftswahlen zu gewinnen. Längerfristig sind sie als ein Mittel zur politischen Verselbstständigung der Ukraine gegenüber Russland und als ein Teil der politischen Strategie zur Erhaltung der Integrität und zur Herausbildung einer gemeinsamen nationalen Identität

13 Святейший Патриарх Кирилл: Церковь всегда была залогом мира и единства народов России и Украины (14.03.2014) [<http://www.patriarchia.ru/db/text/3606168.html>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021), Übersetzung A.M.

14 Vgl., ohne Verfasser: Путин сравнил инициаторов нового церковного проекта на Украине с безбожниками XX века, in: ТАСС [<https://tass.ru/politika/6064331>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).

sowie zur Festigung der nationalen Einheit zu verstehen. Der Präsident der Ukraine, Petro Poroschenko (2014–2019), der bei der Errichtung der Orthodoxen Kirche der Ukraine eine wichtige Rolle spielte, interpretierte die Abhängigkeit der ukrainischen Orthodoxie vom Moskauer Patriarchat, nämlich der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat), als einen der letzten politischen Einflussmechanismen Russlands auf die Ukraine, den es abzubrechen gelte: „Wenn das Leitungszentrum einer Kirche sich in einem fremden Land befindet und wenn dieses Land dazu ein Aggressor ist, was für einen Staatsbürger wird sie dann erziehen? Gewiss keinen Bürger der Ukraine. Der Kreml versteckt nicht, dass er die Russische Orthodoxe Kirche als eines der Hauptinstrumente des Einflusses auf die Ukraine betrachtet.“¹⁵ Poroschenko betonte mehrfach, dass die Autokephalie für sein Land ebenso wichtig wie das Streben nach einer EU- und NATO-Mitgliedschaft sei.

3. Die Kirchen in der Belarus-Krise

Bevor auf die Frage nach der Rolle der Kirchen in der Belarus-Krise eingegangen wird, lohnt es sich, einen kurzen Blick auf die religiöse Landschaft im Land zu werfen. Im Gegensatz zur Ukraine, in der die Orthodoxie, wie oben gezeigt wurde, keine Einheit bildet, stellt die Belarussische Orthodoxe Kirche als Teil der Russischen Orthodoxen Kirche die größte Religionsgemeinschaft dar. Von insgesamt 3569 registrierten religiösen Gemeinschaften gehören fast die Hälfte (1714) zur Orthodoxen Kirche. Ähnlich wie in Russland die Russische Orthodoxe Kirche, nimmt diese Kirche eine dominierende Stellung ein und mit ihr identifiziert sich die Mehrheit der Bevölkerung. Ihr folgt die Römisch-Katholische Kirche mit 499 Gemeinden, die Griechisch-Katholische Kirche mit 16 Gemeinden und eine Reihe von kleineren evangelischen Kirchen mit insgesamt 1039

15 Ohne Verfasser: Привітання Президента України Петра Порошенка зі створенням Української помісної православної церкви, in: Мультимедійна платформа іномовлення України [<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2601728-porosenko-privitav-gromadan-ukraini-zi-stvorennam-pomisnoi-cerkvi.html>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021); S. auch Buchholz, Martin-Paul: „Autokephaliebestrebung als Spiegelbild des Kampfs um die Unabhängigkeit von Russland,“ in: Ukraine-Analysen 207 (26.10.2018), 2-5.

Gemeinden. Außerdem wirken im Land 34 Gemeinden der Altritualisten, 3 jüdische und 24 muslimische Gemeinden.¹⁶

Wie in der Ukraine im Jahr 2004, gaben die Fälschungen bei den letzten Präsidentschaftswahlen am 9. August 2020 in Belarus den Anlass für den Beginn der Proteste in belarussischen Städten. Das Ausmaß, das die Demonstrationen angenommen haben, und die Anwendung der Gewalt seitens der Sicherheitskräfte gegen die Protestierenden sind in der jungen Geschichte des belarussischen Staates beispiellos. Zum ersten Mal wurden die Gesellschaft, die Staatsmacht und auch die Kirchen mit einer derartigen Herausforderung konfrontiert. Es wundert daher nicht, dass die Kirchen bis 2020 eher zurückhaltend wirkten und sich kaum in politische Geschehnisse im Land einmischten. Diese Zurückhaltung war unter anderem der Tatsache geschuldet, dass das Regime des jetzigen Präsidenten Aljaksandr Lukaschenka die Religionsfreiheit wahrte, diese aber an die Bedingung knüpfte, dass die Kirchen sich politisch nicht engagieren.

Überraschend war zu beobachten, dass die Kirchen bzw. ihre Vertreter seit dem Ausbruch der Krise anfangen, gesellschaftspolitisch Stellung zu beziehen. Schon vor dem 9. August 2020 haben sich Vertreter der katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen zu Wort gemeldet und sich gegen mögliche Fälschungen und für transparente Wahlen ausgesprochen. Unmittelbar danach, als deutlich geworden war, dass die Präsidentschaftswahlen massiv gefälscht wurden, brachen im Land Massenproteste in einer in der jüngsten Geschichte Belarus' nicht gekannten Größe und Intensität aus. Während die Kirchen in der Ukraine zu Beginn der Krise Ende 2013 bemüht waren, gemeinsam und einvernehmlich zu wirken, zeichnete sich das Verhalten der größten Kirche in Belarus von Anfang an durch eine Ambivalenz aus. Im Einklang mit dem Patriarchen Kirill von Moskau, der schon am Tag nach der Wahl, am 10. August 2020, dem neualten Präsidenten Lukaschenka zum Wahlsieg gratulierte, übermittelte ihm auch der Vorsteher der Belarussischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Pavel Ponomarjov, ohne Rücksicht auf die bereits ausgebrochenen Protesten auf den Straßen der belarussischen Städte, seine Glückwünsche und betonte: „Wir glauben, dass die künftige Arbeit des staatlichen Systems von Belarus [...] auf der Basis ewiger spiritueller und moralischer Werte,

16 Vgl., Ohne Verfasser: Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь, in: Уполномоченный по делам религий [<https://belarus21.by/Articles/1439296790>] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).

die im Schoß der christlichen Tradition gebildet wurden, erfüllt werden wird.“¹⁷

Diese Haltung der Kirchenführung zugunsten des Lukaschenka-Regimes wurde von den Kirchenmitgliedern keineswegs blindgläubig hingenommen. Zahlreiche Geistliche und Gläubige der Belarussischen Orthodoxen Kirche kritisierten in den sozialen Medien die voreilige Positionierung der höchsten Repräsentanten der Kirche als unangemessen. Auf die Initiative orthodoxer Laien und einiger Geistlichen ging der Aufruf zu einem gemeinsamen ökumenischen Gebet zurück, zu dem sich am 13. August in Minsk Orthodoxe, Katholiken und Protestanten versammelten. Obwohl die Orthodoxe Kirche diese „von unten“ initiierte Versammlung offiziell nicht guthieß, erschien nach einer öffentlichen Forderung am nächsten Tag auch Metropolit Ponomarjov zum Gebet. Bei einem anschließenden Gespräch entschuldigte er sich angesichts der Anwendung von Gewalt an den Protestierenden dafür, dass seine Gratulation an den gewählten Präsidenten für Verwirrung und Enttäuschung gesorgt hatte. Außerdem besuchte er am 17. August in einem Krankenhaus verletzte Demonstranten. Solche Handlungen wurden von der staatlichen Seite als Affront gegen das Regime auslegt und Ponomarjov zum Verhängnis. Seine veränderte Positionierung in der Krise wurde zum Gegenstand der Diskussionen bei der obersten Kirchenleitung in Moskau. Auf der Sitzung am 25. August beschloss der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche Ponomarjov von seinem Posten in Belarus abzurufen und in die Eparchie Kasan nach Russland zu versetzen. Es darf angenommen werden, dass diese Entscheidung das Regime Lukaschenkas zufrieden gestellt haben soll.

Die Positionierung der Römisch-Katholischen Kirche in Belarus unterschied sich von der der Belarussischen Orthodoxen Kirche. Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz, der schon zuvor bemüht war, eine gewisse Distanz zu den Staatsorganen zu wahren, veröffentlichte, statt Lukaschenka zu gratulieren, am 11. August einen Aufruf „anlässlich der schwierigen sozio-politischen Situation in Belarus“. Dieser verurteilte die Gewalt „aller Seiten des Konflikts“, rief zum Dialog auf und schlug vor, „sofort einen besonderen Runden Tisch“ als Alternative zu den Barrikaden zusammenzurufen. Am 14. August richtete sich der nächste Aufruf nicht mehr an beide Seiten des Konflikts, sondern ausschließlich an die Staatsmacht. Erzbischof Kondrusiewicz bezeichnete darin die Proteste als legitim, weil sie von der Ab-

17 Zitiert nach: Vasilevich, Natallia: Aufbruch ins Ungewisse: Die Kirchen und die Proteste in Belarus, in: [<https://noek.info/hintergrund/1743-aufbruch-ins-ungewisse-die-kirchen-und-die-proteste-in-belarus>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).

sicht geleitet seien, „die Wahrheit über die Präsidentenwahl vom 9. August zu kennen“. Daher sei die Anwendung von Gewalt gegen die Demonstranten nicht gerechtfertigt.¹⁸

Genauso wie sein orthodoxes Gegenüber beteiligte sich Kondrusiewicz an einigen öffentlichen Aktionen. Am 21. August leitete Erzbischof Kondrusiewicz in der Nähe eines Isolationszentrums ein Gebet, an dem nicht nur Mitglieder der christlichen Kirchen, sondern auch der jüdischen und muslimischen Gemeinschaften teilnahmen, und traf sich am nächsten Tag mit dem Innenminister Jurij Karajev zu einem Gespräch, bei dem es um die Lage der Festgenommenen und Inhaftierten und ihre Freilassung sowie um Möglichkeit seelsorglichen Betreuung in den Gefängnissen ging. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass am Tag nach dem Treffen Präsident Lukaschenka eine vermeintliche Einmischung der Kirchen in die Politik scharf kritisierte.

Politisches Engagement, Kritik an der Regierung und Unterstützung der Demonstranten und Festgenommenen blieben für Erzbischof Kondrusiewicz wie für seinen orthodoxen Kollegen nicht ohne Folgen. Bei seiner Rückkehr aus Polen wurde ihm die Wiedereinreise nach Belarus unter dem Vorwand verweigert, sein Pass sei ungültig. Da Kondrusiewicz als belarussischer Staatsbürger nicht daran gehindert werden dürfte, ist diese Maßnahme nur im Zusammenhang mit seiner Haltung zu den Protesten in Belarus zu erklären. Wegen der massiven Unterdrückung der Opposition in Belarus nach der Präsidentschaftswahlen kann man heute nicht prognostizieren, wie die politische Lage sich weiterentwickeln wird und welches Potenzial die Kirchen bei dieser Weiterentwicklung zur Geltung bringen können.¹⁹

4. Ausblick

Die politischen Krisen in der Ukraine und Belarus sind noch nicht abgeschlossen. Vielmehr weisen sie ihre eigene innere Dynamik auf, sodass wei-

18 Ebd.

19 Zum Potenzial der Kirchen in Belarus s. Elsner, Regina: Kirchen und Protest in Belarus – Aktuelle Umfrageergebnisse, in: Nachrichtendienst östliche Kirchen (24.02.2021) [<https://www.noek.info/hintergrund/1857-kirchen-und-protest-in-belarus-aktuelle-umfrageergebnisse>] (Letzter Zugriff: 04.11.2021); Griefß, Thielko: Belarus Proteste verwandeln die Kirchen, in: Deutschlandfunk (20.10.20) [https://www.deutschlandfunk.de/belarus-proteste-verwandeln-die-kirchen.886.de.html?dram:article_id=486044] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).

tere Entwicklungen kaum vorhersehbar sind. Dieser Zustand lässt deshalb keine abschließende Beurteilung des kirchlichen Engagements zu. Angemessener scheint es, einen Ausblick zu versuchen und herauszustellen, mit welchen möglichen Herausforderungen die Kirchen in nächster Zeit zu tun haben und welche Bedeutung sie in den gesellschaftspolitischen Diskursen spielen werden.

Vergleicht man das kirchliche Engagement in der Ukraine und Belarus miteinander, lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch wesentliche Unterschiede feststellen. Bei den politischen Krisen in beiden Ländern stand der Konflikt zwischen Zivilgesellschaft und Staatsmacht im Vordergrund. Obwohl das Erstarken der Zivilgesellschaft in der Ukraine und Belarus mit unterschiedlicher Intensität verlief und ihre Durchsetzungskraft dem jeweiligen Regime gegenüber voneinander divergierte, bemühten sich die Kirchen, Anschluss an dieselbe zu finden und neue Formen der Präsenz in der Gesellschaft zu entfalten. Sie strebten danach, eine Vermittlerrolle zwischen Staat und Gesellschaft einzunehmen. Allerdings muss man hier kritisch anmerken, dass die Vermittlerfunktion sich als nicht leicht umsetzbar erwies. In Belarus hatte diese zu Folge, dass beide Vorsteher der Belarussischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche vom Staat unter Druck gesetzt wurden und von ihren Posten zurücktreten mussten. Momentan sieht es danach aus, dass es dem Regime Lukaschenkas gelungen ist, das Land wieder unter seine Kontrolle zu bringen. Er erhielt eine starke Rückendeckung vom russischen Staat und rückte somit noch stärker als zuvor in die politische und wirtschaftliche Abhängigkeit von Russland. Ob es unter solchen Umständen den Kirchen möglich sein wird, eine besondere Rolle im Verhältnis zum Staat und der massiv unter Druck stehenden und durch Verhaftungen geschwächten Opposition zu spielen, muss offengelassen werden.

Die Kirchen in der Ukraine werden gegenwärtig mit anderen Herausforderungen konfrontiert. Ihnen ist es zwar gelungen, während der Proteste auf dem Maidan friedensuchende und -stiftende Positionen zu vertreten, dennoch stehen sie spätestens seit 2019 vor einer Zerreißprobe. Ihre Ursache besteht unter anderem in der Errichtung der neuen Orthodoxen Kirche in der Ukraine, die nicht nur innerukrainische Spannungen, sondern auch einen folgenschweren Konflikt in der weltweiten Orthodoxie verursachte. Diese Gründung, bei der der ukrainische Staat unter der Präsidentschaft Poroschenkos ausschlaggebend wirkte, legte offen, dass der Staat in seinen innen- und außenpolitischen Intentionen nicht abgeneigt ist, die sensible Frage der zwischenkirchlichen Beziehungen zu eigenen Gunsten zu instrumentalisieren. Er will durch Ausspielen der religiösen Karte russische hegemoniale Ansprüche eindämmen, vom russischen po-

litischen Einfluss freie Räume schaffen und eine proeuropäische Ausrichtung der künftigen ukrainischen Entwicklung zum Ausdruck bringen. Russland setzt dagegen in seiner Kirchenpolitik darauf, durch Einbeziehung der religiösen Themen und der Institution Kirche seine Ukraine-Politik zu legitimieren und den ukrainischen Staat stärker an sich zu binden.

Wenn man über politisches Engagement der Kirchen spricht, kommt man darüber hinaus an der Frage der Identität oder der identitätsstiftenden Rolle der Religion nicht vorbei. In den politischen Auseinandersetzungen zwischen Russland und der Ukraine lässt sich leicht feststellen, dass die religiöse Komponente einen unverzichtbaren Bestandteil der nationalen Identität sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart darstellt und diese weiterhin mitprägt. Darin besteht ein anderer wesentlicher Unterschied zwischen den Kirchen in der Ukraine und Belarus. Im Gegensatz zur Ukraine spielten bei der Beteiligung der Kirchen an der politischen Krise in Belarus die Fragen der nationalen Identität beinahe keine Rolle. Den Kirchen ging es um die Suche nach einer tragfähigen Lösung des Konfliktes. Im Mittelpunkt standen primär Forderungen nach Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Freiheit. Obwohl Putin das Regime von Präsident Lukaschenka offensichtlich unterstützte und legitimierte, wurde in den kritischen Stellungnahmen der kirchlichen Vertreter das russische Verhalten in der Krise nicht expliziert thematisiert oder kritisiert. In der Ukraine wird dagegen der Frage nach einer gemeinsamen Identität hohe Priorität zuteil. Sie wird kontrovers diskutiert und von Kirchen und politischen Parteien unterschiedlich beantwortet und lässt somit einen gewissen Raum für die Involvierung der Kirchen als Mittel zur Lösung politischer Probleme. Die religiöse Vielfalt, die eine absolute Dominanz von nur einer Kirche ausschließt, stellt für die Ukraine eine gesellschaftliche Chance dar, solchen Instrumentalisierungsversuchen entgegenzuwirken.

Es bleibt abzuwarten, ob die Kirchen imstande sein werden, in den oben angesprochenen Bereichen ihr Vertrauenspotenzial umzusetzen. Vor allem gilt es das im Verhältnis zur Gesellschaft, deren Transformationsprozesse in Folge der politischen Krisen deutlich beschleunigt wurden.²⁰ Solange große Religionsgemeinschaften sich zu sehr mit der Vergangenheit und mit der Klärung der kanonischen Fragen befassen, bleibt für aktuelle Herausforderungen wenig Raum. Vielmehr müssen die Kirchen sich ge-

20 Für einige Beobachtungen zu diesen Veränderungen während der Maidanproteste und zu damit verbundenen Herausforderungen für die Kirchen siehe Kochan, Natalia: *Shaping Ukrainian Identity: The Churches in the Socio-Political Crisis*, in: Andrii Krawchuk, Thomas Bremer (Hg.): *Churches in the Ukrainian Crisis*, London 2016, 105–121.

genüber diesen neuen Lebenswirklichkeiten der Menschen und der Gesellschaft öffnen und sich stärker auf eine Auseinandersetzung mit den Fragen der gesellschaftlichen und politischen Wandlung einlassen. 2013-2014 stellen sie diese Fähigkeit unter Beweis. In den darauffolgenden Jahren hat die positive Dynamik an Intensität eingebüßt und wird gegenwärtig durch den neuen zwischenkirchlichen Konflikt erheblich gehindert. Das trotz dieser vorhandenen Spannungen bestehende hohe Ansehen der Kirchen, das, wie oben erwähnt, bei 60% liegt, lässt hoffen, dass diese es nicht verspielen. Dafür bedürfte man einer Diskussion über die Neupositionierung der Kirchen. Ihre Verortung zwischen Staat und Gesellschaft wurde mit einer großen Zustimmung gutgeheißen. Durch einen konstruktiven Einsatz ihres Vertrauenspotenzials könnten die Kirchen zu einer Plattform für den Dialog zwischen Politik und Gesellschaft werden und sich als Mediatoren etablieren. Gerade diese Rolle der Kirchen und ein politisches Agieren zu Gunsten der Zivilgesellschaft wird von letzterer am meisten befürwortet. Die Erfahrung des Maidan, als die Kirchen jenseits ihrer innerkirchlichen Konflikte mit der Gesellschaft gemeinsam nach friedlichen Lösungen suchten, könnte auch angesichts der neuen Spannungen in Osteuropa seit 2021 weiter reflektiert und vertieft werden.

Was lässt sich aus den politischen Krisen in der Ukraine und Belarus in Blick auf den gesamteuropäischen Kontext folgern oder was bedeuten diese Krisen für die Kirchen in Europa? Die Lage in der Ukraine und in Belarus stört zweifelsohne den Frieden auf dem europäischen Kontinent, verhindert in vielerlei Hinsicht eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen der EU und Russland und wirkt sich belastend auf die wirtschaftlichen Verhältnisse aus. Die aktuelle angespannte Lage in Osteuropa macht nochmals deutlich, dass die Konflikte nicht ein *osteuropäisches*, sondern ein mindestens *gesamteuropäisches* Problem darstellen, dessen politische Tragweite von den europäischen Staatsregierungen ernst genommen wird. Es macht sich zugleich eine weitere Dimension der Krise bemerkbar, die die Rolle der Idee Europas betrifft. Die durch die Konflikte erstarkten Zivilgesellschaften in Osteuropa berufen sich in ihren Auseinandersetzungen mit den autoritären Regimes auf ein idealisiertes Bild von Europa als ein alternatives Modell der Gestaltung und Zukunftsentwicklung dieses Raumes. Die meisten in diesem Beitrag erwähnten Kirchen definieren außerdem in ihren Stellungnahmen Europa durch das Prisma seiner christlichen Fundamente. Das, was gegenwärtig in der EU in Bezug auf Europa, europäische Werte, Zusammenhalt oft mit Skepsis angesehen wird, wird paradoxerweise im Osten Europas sowohl von der Gesellschaft als auch von der Mehrheit der Kirchen in Erinnerung gerufen und als Mittel gegen Autoritarismus propagiert. Von einem solchen „idealen“ Europa erwarten

sie Unterstützung in ihren Bestrebungen nach mehr Freiheit und Demokratie. Vielleicht könnten diese Erfahrungen und Impulse aus dem osteuropäischen Raum einen Anstoß dazu geben, zu wagen, Europa wieder mehr als Wertegemeinschaft und nicht primär als Europa der Märkte zu denken.

Literaturverzeichnis

- Bremer, Thomas: Diffuses Konzept: Die Russische Orthodoxe Kirche und die 'Russische Welt', in: Osteuropa 66/3 (2016).
- Buchholz, Martin-Paul: „Autokephaliebestrebung als Spiegelbild des Kampfs um die Unabhängigkeit von Russland“, in: Ukraine-Analysen 207 (26.10.2018).
- Buchholz, Martin-Paul: Zwischen Spaltungen und Einheitsbestrebungen: Die ukrainische Kirchengeschichte seit der Unabhängigkeit, in: Una Sancta 74/2 (2019).
- Elsner, Regina: Kirchen und Protest in Belarus – Aktuelle Umfrageergebnisse, in: Nachrichtendienst östliche Kirchen (24.02.2021) [<https://www.noek.info/hintergrund/1857-kirchen-und-protest-in-belarus-aktuelle-umfrageergebnisse>] (Letzter Zugriff: 04.11.2021).
- Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama. München, Berlin 1998.
- Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. München 1992.
- Griß, Thielko: Belarus Proteste verwandeln die Kirchen, in: Deutschlandfunk (20.10.2020) [https://www.deutschlandfunk.de/belarus-proteste-verwandeln-die-kirchen.886.de.html?dram:article_id=486044] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).
- Hovorun, Cyril: „Politische Orthodoxie“ als kirchliche Herausforderung, in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 12 (2015).
- Hovorun, Cyril: Interpreting the 'Russian World', in: Andrii Krawchuk, Thomas Bremer (Hg.): Churches in the Ukrainian Crisis. London 2016.
- Ingeborg, Gabriel: Einleitung, in: Gabriel Ingeborg (Hg.): Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Ostfildern 2008.
- Kemper, Michael: Streit um die Orthodoxie in der Ukraine: Die Risiken der kirchenpolitischen Eskalation, in: Osteuropa 68/8–9 (2018).
- Kochan, Natalia: Shaping Ukrainian Identity: The Churches in the Socio-Political Crisis, in: Andrii Krawchuk, Thomas Bremer (Hg.): Churches in the Ukrainian Crisis. London 2016.
- Krawchuk, Andrii: Constructing Interreligious Consensus in the Post-Soviet Space: The Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, in: Andrii Krawchuk, Thomas Bremer (Hg.): Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue. New York 2014.

- Mykhaleyko, Andriy: Gott auf dem Majdan: Die Rolle der Kirchen in der Ukraine-Krise, in: *ContaCOR* 17 (2015).
- Mykhaleyko, Andriy: The New Independent Orthodox Church in Ukraine, in: *Südosteuropa: Journal of Politics and Society* 69/4 (2019).
- Ohne Verfasser: Das Oberhaupt der UGKK an die Regierungsbeamten der USA, in: *ІНФОРМАЦІЙНИЙ РЕСУРС: Української Греко-Католицької Церкви Пошук* [http://news.ugcc.ua/de/news/das_oberhaupt_der_ugkk_an_die_regierungsbeamten_der_usa_das_was_gerade_in_der_ukraine_passiert_wird_fr%C3%BCher_oder_sp%C3%A4ter_jeden_amerikaner_betreffen_69166.html] (Letzter Zugriff: 30.09.2021).
- Ohne Verfasser: Ukraine: Vertrauen in die Kirche weiter gewachsen, in: *Vatican News* (01.02.2022) [<https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-02/ukraine-kirche-religion-vertrauen-umfrage-orthodox-papst.html>] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).
- Ohne Verfasser: Вице-президент США "благословил" лидеров украинского раскола и униатов (07.02.2014) [<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=54387>] (Letzter Zugriff: 30.09.2021).
- Ohne Verfasser: Група священників УПЦ (МП) підтримала Євромайдан і составила "Заповіді мирного спротивлення" (12.12.2013) [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24259-gruppa-svyashhennikov-upc-mp-podderzhala-evromajdan-i-sostavila-zapovedi-mirnogo-soprotivleniya.html] (Letzter Zugriff: 30.09.2021).
- Ohne Verfasser: Інформація о конфесійній ситуації в Республіці Беларусь, in: Уполномоченный по делам религий [<https://belarus21.by/Articles/1439296790>] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).
- Ohne Verfasser: Підсумкове комюніке ВРЦіРО з приводу візиту делегації Ради до Брюсселю (6-7 березня 2013 р.), in: *ВРЦіРО* [http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=205&Itemid=31] (Letzter Zugriff: 30.09.2021).
- Ohne Verfasser: Привітання Президента України Петра Порошенка зі створенням Української помісної православної церкви, in: Мультимедійна платформа іномовлення України [<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2601728-poroshenko-privitav-gromadan-ukraini-zi-stvorennam-pomisnoi-cerkvi.html>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).
- Ohne Verfasser: Путин сравнил инициаторов нового церковного проекта на Украине с безбожниками XX века, in: *ТАСС* [<https://tass.ru/politika/6064331>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).
- Pomerantsev, Peter: *This Is Not Propaganda: Adventures in the War Against Reality*. New York 2019.
- Razumkov Centre (Hg.): Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2021рр. [https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf] (Letzter Zugriff: 11.02.2022).

- Speth, Rudolf: Nation und Revolution: Politische Mythen im 19. Jahrhundert. Opladen 2000.
- Vasilevich, Natallia: Aufbruch ins Ungewisse: Die Kirchen und die Proteste in Belarus, in: [<https://noek.info/hintergrund/1743-aufbruch-ins-ungewisse-die-kirchen-und-die-proteste-in-belarus>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).
- Zabirko, Oleksandr: Russkij Mir und Novorossija: Theologische und nationalistische Konzepte russischer (Außen-)Politik, in: Heinz-Gerhard Justenhoven (Hg.): Kampf um die Ukraine: Ringen um Selbstbestimmung und geopolitische Interessen. Baden-Baden 2018.
- Недавня, Ольга: Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників, in: Майдан і Церква: Хроніка подій та експертна оцінка. Київ 2014.
- Святейший Патриарх Кирилл: Церковь всегда была залогом мира и единства народов России и Украины (14.03.2014) [<http://www.patriarchia.ru/db/text/3606168.html>] (Letzter Zugriff: 20.09.2021).

Kenotic Embodiments: Theological Reflections for a Violence-Critical Art of Memory in Europe

Christian Kern

Abstract

Memory practices fulfill a specific function within political communities: they refer to events, persons, biographies, lives and bodies in the past in order to offer identification in the present and to point a specific way into the future. The ambivalence of these practices lies in a hidden problem of violence: when bodies and biographies are accessed within political memory agendas that serve specific aims, they are reified and become a means to establish, legitimize and preserve political order and power. As such, memory practices form metonymies of political communities in their treatment of bodies in the horizon of an anticipated future. The following article highlights this problem of violence in memory practices and their end-means relations. Taking the art action *Look for us!* by the Centre for Political Beauty as starting point, the article problematizes the ways memory cultures make use of the past. It outlines modalities of an alternative culture of memory that remains critical of the instrumentalization of bodies in political agendas. Drawing from theological repertoires, it offers criteria for the analysis and the design of violence-critical, kenotic cultures of memory.

Key-Words

memory, art, violence, aesthetic-political intervention, critique, restraint, openness, insovereignty, embodiment

Certain forms of memory practices are characterized by a hidden problem of violence.¹ This problem appears when reference is made to persons in the past, their lives and bodies, in order to realize specific political and social purposes. Bodies and biographies then become reified and are reduced to a means in political agendas. An example where this problem has recently come to light in the German public is the art project *Look for us!* (Zentrum für Politische Schönheit 2019b) by the *Centre for Political Beauty*, performed in Berlin in December 2019 and January 2020. The artists set up an installation in the government district in Berlin that contained the ashes of Holocaust victims. By their aesthetico-political intervention, they intended to warn against new-right radicalization in national and international contexts and to call for clearly human rights-oriented polit-

1 The following text is a shortened and modified version of Kern, Christian (2022): *Politische Performance und Gewalt. Überlegungen zu einem Ethos des Protests aus performanztheologischer Perspektive*. In: *Crosscultural Studies in Religion and Theology* 1, no. 1 (2022), DOI:10.25598/csrt/2022-15 (forthcoming).

ics. However, in the intense public debate that the action provoked the accusation was raised that the artists would disregard the dignity of the dead. Was this not an abusive instrumentalization of the dead, their lives, and their bodies?

The problem of violence discussed in relation to the art project is of general scope, for the art action touches on the question of how people, bodies, and lives are dealt with within state structures and their ways of projecting collective futures with reference to the past. Also in modern European state structures, their biopolitics, their practices of memory and representation, bodies are accessed to achieve specific, desirable goals, and the eventual physical violence that may accompany it is repeatedly legitimized by the achievement of these ends – a problem of violence in end-means relations.

The following article discusses this problem. Its aim is to shed light on how memory practices appropriate the past, and to outline basic characteristics of memory practices that remain critical towards the reification and instrumentalization of bodies and biographies. The text proceeds as follows: First, it briefly reconstructs the activities in the context of *Look for us!* and elaborates the problem of violence that subliminally characterizes it. It then asks for a modified kind of memory that confronts the problem of violence critically and develops some basic characteristics of such an alternative culture of remembrance. The latter becomes possible in practices that embody an ethos of restraint, risking an open reference to the past, in the horizon of an undetermined future. Where such a non-teleological encounter with the past takes place, the persons involved in the memory practice are changed. They lose the sovereignty of a planned, anticipated future, move into an open space, and are possibly transformed by the encounter with the past. What takes shape, then, in and by this transformative reference is a kenotic form of memory embodied in non-determinative forms of memory practice. Theology in the horizon of Jesus' disappearance on Easter morning offers a repertoire and gives impulses for such a kenotic art of memory.

1. *Look for us!*

The action *Look for us!* by the Center for Political Beauty was a hybrid composition of different artefacts and practices, with three elements forming the core. The first element is a grey column made of stone, which was installed in January 2019 by the artists' group in the government district in Berlin, within sight of the Reichstag, on the site where the so-called

Kroll Opera House had stood in the 1930s. There, after the Reichstag fire in 1933, the conservative ruling elite had gathered and handed over the political power to the NSDAP. The column contained – as the artists explained – the ashes of people who had been killed in the Holocaust and whose human remains had been scattered in anonymous mass graves around concentration camps across Europe. In cooperation with different scientists, prior to the official start of the action, the artists had conducted research in order to identify such sites and take soil samples to prove that human material was indeed present there. These human remains had then been integrated into the orange sphere in the grey memory column, making it part of the installation.

The second element of the action was a publication, a memory book (Zentrum für Politische Schönheit 2019a). The artists had not only located mass graves and collected mortal remains, in the tradition of the Jewish historian Emanuel Ringelblum, they had also brought together written messages that people in the Holocaust had written down before their extermination and hidden in various places. The memory book bundled these messages as a legacy for posterity. The title of the project "Look for us!" was taken from one of these messages and quotes one of the silenced voices.

The third element of the action was less material, but discursive: the public debate. The action provoked an intense national and international public discussion, in which art critics and politicians participated, as well as the Yad Vashem Committee Jerusalem, pointing out that the commitment to critical memory is important, but that the dignity of the murdered always has to be respected. A group of Jewish activists launched a counter-action and attempted to uninstall the column at night (Nachtkritik 2020). One of the main points of criticism that came up repeatedly in different variations in the course of the discussion was: Is it not infringing and disrespectful to deal with memory and specifically with the physical, mortal remains of people in this way? Is this not a kind of abuse of bodies and life stories?

The intense discussion and criticism provoked a reaction on the part of the activists. They came out with a statement to the public, clarified their motivation and intention (the fight against new-rights radicalization and their commitment to human rights), and formulated an apology (Tagesspiegel: Zentrum für Politische Schönheit 2020). At the same time, they emphasized once again the political urgency of the question: Where does critical memory of the past really take place? Where do people today really and efficiently face the challenges of human rights violations in

the past and present? Later, the artists organized the deinstallation of the column and handed over the ashes to Orthodox rabbis for burial.

Look for us! is not the first provocative aesthetic-political action of the Center for Political Beauty. Since 2010, the group of artists has repeatedly carried out activities with a comparable impact on the public. The goal in each case is to initiate political debate about how human rights and human dignity are realized or violated, regarding for example refugees, asylum seekers in Europe, and the Mediterranean Sea as a European mass grave (Ruch 2015). The artistic activities are understood as an impulse to remind today's society of the greatness and beauty that human beings are capable of when they build a society of free and equal people that realizes human rights. With the means of provocative, even aggressive performance art, inspirations for social, political changes are to be stimulated, which strive for this realization. The Center's "aggressive humanism" (Ruch 2013) wants to initiate social, political change by means of provocative art projects that, despite all provocative border transgressions, claim to be free of violence.

2. *Violence in end-means relations*

The concept of the Centre for Political Beauty plausibly expresses a rejection of violence, but do the artists really succeed in sustaining it in *Look for us!*? My thesis is that a hidden problem of violence haunts the art project and that it is not able to realize its claim of non-violence. The intensity of the public debate and many of the reactions to *Look for us!* can be explained by the fact that critics gain a sense of this hidden dimension of violence and begin to articulate it.

This hidden dimension of violence, probably unintended by the artists, can be traced by reconstructing the action's mode of operation, i.e., the way it intervenes in the public space. For this, first of all, the location of the installation is important, the Kroll Opera House. The art project takes place in a specific topographical location and within a specific structure: in the government district in Berlin. The place where *Look for us!* is set up is part of a wide 'network of memory' in Berlin, a network of different places, objects, buildings, and practices by which the past is remembered. All together, they form a memory-topography, a silent memory-culture, in Foucaultian terms: a memory-dispositive.

On the grounds of the Kroll Opera House, the installation now does something special: it marks a blank space, a gap in the memory-dispositive. Something is missing here, namely a visible reference to the role that

conservative parties played in the seizure of power by the NSDAP in 1933. The installation draws attention to the *void* of this place. It reveals the history of power that resides here in a hidden way, which dominated the place in the past, and which also infects the present. This blind spot is connected by the artists/activists to developments in current politics in Germany and worldwide: that conservative politicians are once again sympathizing and beginning to cooperate with radicalized forces. The art project warns against this tendency, reminds of the history that has so far been omitted here, and seeks to stimulate a critical stance of the public in regard to recent political developments. By doing so, *Look for us!* marks a second gap. By presenting the anonymous ashes of persons murdered in the death camps, it refers to the Holocaust and draws attention to those lives that were extinguished, destroyed, made invisible. By means of the ashes, their annihilation is represented and embodied. Annihilated bodies become truly present and form a widely visible sign of warning.

It is in this aspect that, in a more hidden way, a moment of violence appears and begins to mark the scenery. The installation *Looks for us!* makes present the bodies of the murdered. It refers to them as bodies in the past and exposes them in the present as a warning for the future. In other words, it *accesses* them. The German word for access – *Zugriff* – is instructive in this regard. It says that something is actively grasped, that something is taken hold of and fixed in a specific way. The syllable "zu" indicates that it is not about an open form of grasping, but about a closing, a kind of fixation that encloses the object. A body is fixed and arrested.

This access to and fixation of bodies in *Look for us!* is linked to a second aspect: a strategic one. The human remains in the grey column become part of an artistic arrangement, of an own order of things, by which certain goals are to be achieved. They are meant to break up the topography of memory in the government district and to initiate change in public debates and mentality. A hegemonic memory dispositive is to be broken open and a political debate about radicalization tendencies within current politics is to be initiated. In this way, the ashes of the dead become part of an action that provocatively and strategically aims to certain political goals. In this sense, the installation makes use of killed bodies and the lives associated with them. The hidden dimension of violence lies, from my point of view, in this teleological framing or determination of the bodies of the dead. They become part of an end-means relation in which they are accessed and made an instrument of a political agenda. A form of physical violence is exercised by *Look for us!* that is indirectly legitimized by the political goals the art project wants to achieve.

In this aspect of violence, *Look for us!* goes beyond a purely German perspective and touches on questions about Europe and what Europe is made of. It touches on a problematic side to a typical narrative that is often told in relation to Europe: Europe as a peace project resulting from the experiences of World War II. The memory of World War II and its victims, especially the monstrous destruction of lives in the Holocaust, plays a central role also in Europe's current self-narration. Given these experiences, Europe is narrated as a peace project in which European people and nations unite to form a new social and political organization. Europe as this project refers to the dead of World War II and gains justification from there (Von der Leyen 2019²). But by narrating and legitimizing Europe in this way, something similar to *Look for us!* happens, at least as a tendency. The dead of the past, especially murdered people in the Holocaust, are accessed in the context of a political agenda. They are remembered and represented, and this remembrance aims to justify, affirm, legitimize the political body "European Union" – its political power. Where "Europe" is narrated as a peace project in reference to the lives of the past, it practices – at least potentially – an appropriation of lives, histories, and annihilated bodies that serve political goals. In such forms, the narration is not free of certain teleological violence in regard to the remembered lives and represented bodies.

Against this background, it becomes clearer that memory practices are ambivalent. The reconstruction of their inherent violence reveals a dilemma. Of course: On the one hand, it is really necessary and significant that we refer to these lives, represent them, remember them, and draw consequences from their fate for the shaping of contemporary communities. This is imperative because of the power of annihilation that speaks from the destruction of their lives. On the other hand, it seems equally necessary and obligatory not to reproduce again the violence of access to their bodies and lives. It seems necessary not to make them again resources of political agendas, not to use them again as objects of legitimization of political power – however beautiful and promising the political perspectives may look like. The dilemma, then, consists of the need to refer actively to the past and pick it up, to *do* something with it in order to draw lessons from it. At the same time, this would have to be done without any grasp and fixation of lives, bodies, histories. But how would such a reference to the past be possible without grasping and accessing it "usefully".

2 Cf. the paragraph „The promise of Europe“ (Das Versprechen Europas) of this speech.

As becomes clear, in *Look for us!* and the debate it has sparked, we encounter a far-reaching problem that plays out in other political arenas as well, far beyond Germany. We encounter a fundamental problem in the modern organization and legitimation of political structures and politics in general: the access *to* and use *of* bodies, the inherent violence that appears when bodies are put to use, as well as its legitimation by the goals of the respective agenda seeks to achieve.

In contrast to this, then, the question is raised: How can we deal with this tension – with this aporia of memory? How should we position ourselves here? Certainly, it would not be a solution to simply dispense with cultures or narratives of memory. If the active reference to the past were to be given up, the history of violence would also be faded out. At the same time, it seems to be absolutely necessary to resist the temptation of reproducing violence in the strategic use of bodies for the legitimization of political communities and power.

I see a possible way of dealing with this tension by a shift of perspective. We may not be able to resolve it completely, but we can get into a productive relation with it. If it is not an option to renounce memory and the active reference to lives and bodies, then we can ask a modified question: Not *whether* a commemoration takes place, nor simply *where* it takes place, but *how*. The question shifts from the place to the *form*, the *mode* in which memory is practiced. *In what way, in what form, in what modalities could remembrance take place and get into a critical distance to violence?* Could we not think about forms of memory, particular practices of memory that refer to the lives and deaths of people in the past, while maintaining a critical distance to the violence that can occur in this reference? Could memory be practiced, embodied, performed in ways that resist the inner grip on bodies in strategies without becoming memoryless?

In the following reflections, I would like to explore these questions and name three basic modalities of such a violence-critical art of memory: an ethos of restraint, a moment of indeterminate openness; a moment of surprise and transformation.

3. Modalities of a violence-critical memory practice

The first modality of such a critical memory culture would be a moment of restraint. I take this idea from Judith Butler and her reflections presented in her *Performative Theory of Assembly* (Butler 2016) and *The force of non-violence* (Butler 2020: 122-124). Butler does not develop a performative political theory in general and abstract, but repeatedly refers to particular

actions, gestures, or performances in concrete situations. In these activities, people respond to given circumstances, including political conflicts and power relations. Butler identifies a specific attitude or ethos in these practices, an "ethos of restraint" (Butler 2017: 171–191, esp. 190). In these practices, a certain attentiveness or mindfulness operates in relation to the violence of which the respective cultural, political, social situation is characterized. They are imbued with the attitude of not reproducing the given violence but resisting it.

One example Butler refers to is the gathering of protesters in Tahrir Square in the Arab Spring of 2011, where people not only discussed orally their political claims but also practiced other, non-verbal forms of political action and expression, like singing, dancing, playing music, cooking together. As a concrete example, Butler points to a mantra that was chanted repeatedly during the assemblies on Tahir Square: "silmiyya" (Butler 2016: 121-123),³ which literally means "remain peaceful." As such a mantra, it does not only express a willingness to distance oneself from violence but also physically realized it in the act of singing itself. The singing of meditative songs can contribute to an atmosphere and physical disposition of peacefulness in which violence is less likely to take hold. The mantra is a vocal expression of readiness for peace and at the same time its performative execution, amid a situation marked by violence.

These observations about the ethos of restraint enacted in concrete practices of protest can be applied to practices of memory. Could we not practice memory in a way that is also characterized by such an ethos? This becomes possible where people take the risk of turning to the past, knowing that it is necessary to refer actively to lives, bodies in history. What is also necessary, then, is that the remembrance is carried out in a way that actively resists the inner grasp of the past as a usable object of political action. Such an art of memory would resist the temptation to appropriate the past within a strategy or teleology of memory and to make use of it for political purposes. This way of remembering would be filled with the awareness that a given situation is permeated with violence, but, at the same time, it would be marked by the decision not to reproduce this violence: *I will not use you. I will not kill you by making you a factor/an ins-*

3 Cf. also Birringer, Johannes: Standing Still Dancing in a Circle: Performance Dissent and Failed Gestures in Public Protest. In: Gržinić, Marina; Stojnić, Aneta (ed.): *Shifting Corporealities in Contemporary Performance*. Cham 2018, 89–102 and Burt, Ramsay; Hafez, Adam: *Revolutionary Performances*. In: Gržinić, Marina; Stojnić, Aneta (ed.): *Shifting Corporealities in Contemporary Performance*. Cham 2018, 61–85.

trument of my political agenda. As a result, such a culture of remembrance would take on a more contemplative character. It would look at the past and remember it, without reducing it to a political means.

If we accept this moment of restraint as a basic ethical modality of memory practices, then a second aspect emerges with it: an open reference to the past. If memory is framed in a way that rejects the purposive access to bodies, then the relationship to the past changes fundamentally. Past continues to be referred to, it continues to be represented. But this reference and representation are not made a function within an agenda that runs into an anticipated, planned, programmed future. Reference to the past is not used as an anticipation of a specific, politically planned world. Rather, the practice of memory moves into an open space. In this space, it prepares the ground for an open way of encountering the past without purposing it within an organizational, programmatic access. It allows the other to appear in a way that is non-determined, not directed or programmed towards particular ends. The past is simply there, in all its undefined openness. In this way, a memory practice that escapes an expedient fixation creates a setting, a scenery, for an alterity-sensitive commemoration.

This aspect then leads to a third characteristic: transformative insovereignty. When the practice of memory opens a space that rejects a fixation of the past and resists the programming of the future, it loses its inner sovereignty. Instead, it becomes an experience and gesture of *exposure*. In our confrontation with the past, we are exposed to a reality that is different than our planificatory access would like it to be. The more the planificatory access to the past is abandoned, the more insovereignty emerges, because we expose ourselves to an open space of encounter. We do not access the past and take possession of it in order to realize plans for the future, but rather encounter it openly that possibly changes, transforms us.⁴

As becomes clearer here, this experience is not a harmonious, peaceful, uplifting experience, for it deprives those who engage in such memory practice of the security of historiographical agendas and the safety of the routines of memory. Rather, it is an imposition that can be unsettling because it leads to an open situation where the routines and grids of

4 It is this movement beyond – or suspension of – end-means-relations that Butler identifies, in reference to Walter Benjamin, as the core of non-violent gestures and practices, cf. Butler, *The force of nonviolence*, 125.

memory no longer apply. The presence is possibly haunted by something other.⁵

In biblical language, we might call this form of memory practice *kenotic embodiment*. It is a kind of memory that, as indicated, remains open, resisting the grasp of the past as a means to the end of planning for the future within politics of memory. Instead, it exposes itself in a particularized situation and risks being changed as a result. One's own practice of remembering and representing is broken open, taking on other bodily, gestural, linguistic forms. Such a form of *kenotic memory* can be distinguished from another form of memory, which could be called *hermetical*. Memory practices become hermetic when they close themselves off to open encounters and access the past in order to plan a specific future. Both the past and the future will then be fixed and closed off within a determined program of memory. Kenotic memory practices, on the other hand, expose themselves to the other and are changed thereby. They do not practice a programmatic stance, but rather a kind of contemplative one, resisting auto immunization to the unforeseeable. Achille Mbembe sensitizes to such a culture of remembrance when he reflects on his relationship to Auschwitz in a recent interview:

“In the face of the Holocaust, my attitude has always been one of silence, meditation and prayer. This attitude is based on my reading of texts by Emmanuel Lévinas, Herman Cohen, and above all Franz Rosenzweig's ‘Stern der Erlösung’. In the depth of African and also other forms of spirituality, I have been able to gather the courage to face the night that has fallen upon the world in places like Auschwitz.” (Aguigah 2020)

4. *Easter theology and practices of memory critical of violence*

We can find traces of such an art of memory in Christian practices of faith as well. I would even say that the Gospel of Jesus is, at a very basic level, such a violence-critical, open-ended practice of memory, as can be seen especially in the Easter Gospels. The latter can be reconstructed as a critical kind of memory that displays the characteristics mentioned above. The texts of the New Testament, especially the narratives of the passion

5 This form of memory is related to the practice/experience of “Eingedenken” mentioned in Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: Benjamin, Walter (ed.): *Gesammelte Schriften*. 9. ed. Frankfurt am Main 2019, 691–704, esp. 704.

and of Easter morning, reflect an experience of violence: the crucifixion of Jesus. The experiences of Jesus' passion and cross are not only signs of his death but are representations of the power of the Roman Empire. In his passion, Jesus becomes, in a sense, a passive object of these encroachments of power, and is exposed on the cross. The presentation of the crucified in public is a way of making public use of his body and making it an effective sign of a political agenda. It is aimed at controlling Jewish insurgents and their political movements.

The biblical text and those who refer to it confront this reality and power. The text itself does not do so by calling protesters to arms and violent resistance. It does not do so by calling for the formation of a counter-power or by presenting a counter-agenda in which the disciples might refer to Jesus as a hero. There is no hero commemoration performed here, like right-wing groups do it in cemeteries in Saxony (Kulturbüro Sachsen e.V. 2021: 39–47) these days. On the contrary, the biblical texts simply speak about an empty tomb. They speak about an empty space, about a disappeared body and a strange figure that always appears only in passing. The unavailability and untouchability of this figure are emphasized: "Do not hold on to me" (John 20.17).

In other words: At the centre of the Gospel, there is a void or non-representable reality that leaves the disciples somewhat unsovereign. They fail to fix Jesus conclusively. Jesus cannot be held and identified, neither his body nor his destiny can be grasped once and for all. At the same time, the reference to this non-determinable void initiates a multiplicity of practices that refer to Jesus without enclosing him. A vitalizing dynamic of plural representation emerges, multiple references and embodiments take shape (in the form of biblical texts, ecclesiastical traditions, the *loci theologici*...). The experience of absence and unavailability give shape to the belief in the resurrection of Jesus in multiple ways. They all represent him as a plural sign (Certeau 2009: 77-115), without any one of them being able to really fix the one all are looking for.

This way of referring to the death of Jesus in the belief in his resurrection is a critical memory in the sense mentioned before; a kenotic embodiment. It is marked, first, by an ethos of restraint, an inner resistance of fixing and making use of the killed body. There is, second, a moment of indeterminate openness. An empty space appears on Easter morning that cannot be closed and filled. On the horizon of the empty tomb, no fixation of the body takes place. Therefore, this body cannot serve as a reference point for successful planning of the future; the withdrawn body does not serve as the basis of a teleological agenda. Rather, whoever believes in the resurrection of this person is placed in an open space. If there is not a fixed

plan, then, people are exposed to open futures that they cannot simply anticipate teleologically.

The Christian Gospel is a kenotic form of memory. Testimonies of faith in the light of Easter morning embody and practice a violence-critical ethos of memory that resist using killed bodies as a means of political agendas. This culture of faith can provide inspiration for memory practices of our time. Within our political communities, it raises, again and again, the critical question of how we make use of bodies and lives in agendas, reduce them to means of political action, or face them with a violence-critical, contemplative stance, pleading for the inviolability of bodies, both living and dead.

5. Conclusion

The preceding reflections have shown that memory practices in political contexts are not neutral or innocent *per se*. When they refer to bodies and biographies in the past, they are at least tempted to fix them and reduce them to a means for the achievement of political ends. Bodies and lives in the past then become a resource to produce, legitimize, and maintain political power. The debate around *Look for us!* represents an example in which this power of access (*Zugriffsmacht*) critically emerges. In it, we touch on the fundamental question of how bodies are accessed in societies to organize and develop political communities into a planned future. However, the more the problem of violence in end-means relations is made critically visible, the more constructive impulses emerge. The question is raised in which *other ways and modes* (heteromorphies) the past can be represented which become critical of this violence, resisting the temptation of instrumentalization. In this regard, the preceding reflections offer a *critical lens* for the analysis of memory practices on our contemporary political cultures in Europe. Furthermore, with the characteristics elaborated, they offer *concrete criteria* for the development of cultures of memory critical of violence, whether at the regional, national, or European level. In what ways practices of remembrance appropriate the past? Do they practice a dominant grip on bodies and biographies in the present for the realization of a planned, determined future? Or do they have traces of a *kenotic culture of memory*, characterized by a corresponding openness and insovereignty? Religious traditions, as shown, offer concrete forms that can contribute to such a violence-critical culture of memory in Europe, whose history has more than once been profoundly marked by the abuse of bodies and the destruction of lives in the name of a planned, promised

future. There is nothing trivial at stake here. For in negotiating the mode of memory, it becomes possible – and at the same time urgent – to reflect on the fundamental ways in which we seek (or fail) to grasp, fix, and operationalize ourselves as political bodies.

Literature

- Aguigah, René: Achille Mbembe antwortet Kritikern: "Diese Unterstellung trifft mich in meiner Seele". [https://www.deutschlandfunkkultur.de/achille-mbe-mbe-antwortet--diese-unterstellung.1013.de.html?dram:article_id=475398] (download 17 Mar 2021) [published 2020].
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter (ed.): *Gesammelte Schriften*. 9. ed. Frankfurt am Main 2019, 691–704.
- Birringer, Johannes: Standing Still Dancing in a Circle: Performance Dissent and Failed Gestures in Public Protest. In: Gržinić, Marina; Stojnić, Aneta (ed.): *Shifting Corporealities in Contemporary Performance*. Cham 2018, 89–102.
- Burt, Ramsay; Hafez, Adam: Revolutionary Performances. In: Gržinić, Marina; Stojnić, Aneta (ed.): *Shifting Corporealities in Contemporary Performance*. Cham 2018, 61–85.
- Butler, Judith: When Gesture Becomes Event. In: Street, Anne et al. (ed.): *Inter Views in performance philosophy*. London 2017, 171–191.
- Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin 2016.
- Butler, Judith: *The force of nonviolence. An ethico-political bind*. London, New York 2020.
- Certeau, Michel de: Christliche Autoritäten und soziale Strukturen, in: ders.: *GlaubensSchwachheit*. Stuttgart 2009, 77–115, cf. 103-104.
- Kulturbüro Sachen e.V. (2021): Ort der Vereinnahmung. 'Heldengedenken' in: *Ibid.* (ed.), *Sachsen Rechts unten*, Eigenverlag 2021, 39–47. [<https://kulturbuero-sachsen.de/dokumente/>] (download 22 Feb 2022).
- Nachtkritik.de - das unabhängige Theaterportal: ZpS-Säule steht noch. [https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=17529:versuchter-abbau-der-asche-saeule-des-zps&catid=126&Itemid=100089] (download 22 Feb 2022) [2020].
- Ruch, Philipp: *Aggressiver Humanismus. Von der Unfähigkeit der Demokratie, große Menschenrechtler hervorzubringen*. [<https://politicalbeauty.de/aggressiver-humanismus.html>] (download 03 Nov 2021). First published in: Bierdel, Elias / Lakitsch, Maximilian (ed.): *Wege aus der Krise. Ideen und Konzepte für Morgen [= Dialog. Beiträge zur Friedensforschung 63]*, Wien/Münster 2013, 105–119.
- Ruch, Philipp: *Wenn nicht wir, wer dann? Ein politisches Manifest*. München 2015.

Tagesspiegel: Zentrum für Politische Schönheit: Deshalb wird es keine Aktion zum Holocaust mehr geben. Online verfügbar unter [<https://www.tagesspiegel.de/berlin/zentrum-fuer-politische-schoenheit-deshalb-wird-es-keine-aktionen-zum-holocaust-mehr-geben/25400880.html>] (download 03 Nov 2021) [2020].

Von der Leyen, Ursula: Rede zur Eröffnung der Plenartagung des Europäischen Parlaments,

Ursula von der Leyen, Kandidatin für das Amt der Präsidentin der Europäischen Kommission. [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH_19_4230] (download 21 Feb 2022) [2019].

Zentrum für Politische Schönheit: An die Nachwelt. Letzte Nachrichten & Zeugnisse von NS-Opfern gegen das Vergessen. [<https://politicalbeauty.de/Media/hera/An%20die%20Nachwelt.pdf>] download 03 Nov 2021 [2019a].

Zentrum für Politische Schönheit: Sucht nach uns! [<https://politicalbeauty.de/sucht-nach-uns.html>] (Download 17 Mar 2021) [2019b].

Gegen Fundamentalismus und Ausgrenzung Selbstvergewisserung als Ausgangspunkt für Akzeptanz und Dialog

Claudia Mariéle Wulf

Abstract

Performative theology sets out to bring politics and theology into a dialogue that may change the dialogue partners and develops the necessary criteria for this. One of these criteria, as will be shown in the following, is the proven self-competence of the respective dialogue partners, based on a strong identity. Insecure identity leads to self-assurance by setting oneself apart from the (factual) other or (personal) other, e.g. through a constructed image of the enemy and an ideologically justified fundamentalism. A sound self-assurance, here understood as a cultural identity oriented towards basic values, enables a fear-free openness to dialogue that not only tolerates the other and his or her otherness, but even allows oneself to be enriched by it. The supporting value orientation requires competence of meaning. Theology plays a decisive role in gaining this.

Key-Words

Ideology, fundamentalism, dialogue, identity, values, tolerance, integration, culture

Performative Theologie schickt sich an, Politik und Theologie in einen die Dialogpartner möglicherweise verändernden Dialog zu bringen und entwickelt dafür nötige Kriterien.¹ Eines dieser Kriterien, so wird sich im Folgenden erweisen, ist die ausgewiesene Selbstkompetenz der jeweiligen Dialogpartner. Fundamentalistische und ausgrenzende Gesellschaftsströmungen, die sich z.T. in Parteiprogrammen niederschlagen, behindern die europäische Integration und zeugen indirekt von fehlender bzw. unsicherer Positionierung ihrer Protagonisten: Weil wesentliche Dialoginhalte unklar sind, werden sie ideologisch zementiert. So verkommt Mitteilung zur Verurteilung, was existentielle gesellschaftliche Krisen heraufbeschwört statt sie zu beenden.

Meine These lautet: Unsichere Identität verleitet dazu, sich seiner selbst zu vergewissern durch Absetzung vom (sachlich) anderen oder (personal) Anderen, z. B. durch ein konstruiertes Feindbild und einen ideologisch begründeten Fundamentalismus. Eine gesunde Selbstvergewisserung, hier

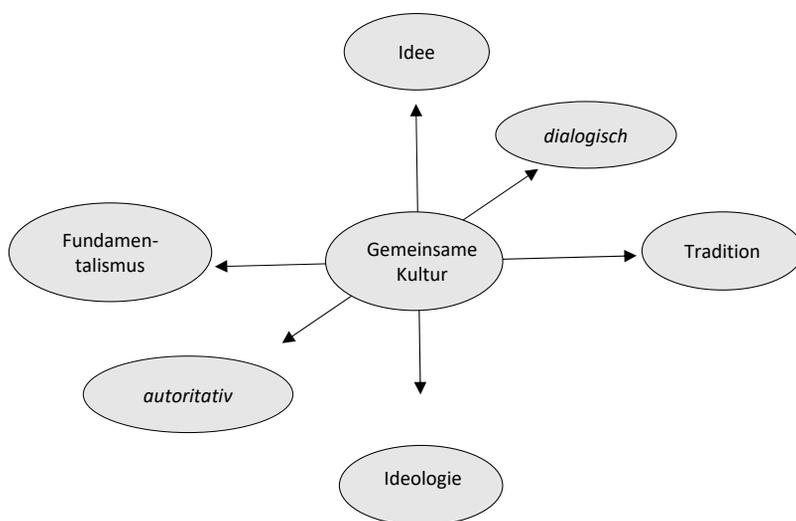
1 So wurde es auf Basis der Auftakttagung zu einer Performativen Politischen Theologie für Europa im Ausblick als eine der leitenden Perspektiven formuliert.

verstanden als kulturelle, an Grundwerten orientierte Identität, ermöglicht angstfreie Dialogoffenheit, die nicht nur den Anderen und seine Andersheit toleriert, sondern sich sogar durch sie bereichern lässt. Die tragende Wertorientierung verlangt Sinnkompetenz, was mehr ist als ein „formaler universaler Konsens (vgl. Mohrs 1997: 2)“. Bei der Gewinnung dieser spielt Theologie eine entscheidende Rolle.

1. Ideologische Selbstvergewisserung

1.1 Dialogverhindernde Grundhaltungen – ein Denkmodell

Das folgende heuristische Schema weist auf Haltungen und Strömungen hin, die jedem Dialog im Wege stehen: Fundamentalismus, Ideologie und autoritative Kommunikation. Ausgangspunkt ist zumeist die Ideologie, unter der, phänomenologisch betrachtet, eine absolut gesetzte und damit alle anderen Erkenntnisse ausschließende Wahrheit verstanden wird. Eine Ideologie findet ihre Sozialform in fundamentalistischen Strömungen, deren Führer und Funktionäre zumeist einen autoritativen Anspruch geltend machen. Manipulation und Demagogie zementieren die Ideologie. Ihr ist eine für Entwicklung offene Idee entgegensustellen; dem autoritativen Gebaren wirkt eine gesunde dialogische Haltung entgegen; dann kann aus dem Fundament eine lebendige Tradition erwachsen, die Wesentliches bewahrt und Neues integriert.



Die Vereinfachung, die ideologischem Denken innewohnt, spielt Demagogen in die Hand und zieht verunsicherte Mitglieder einer ausdifferenzierten Gesellschaft an. Der komplexen Lebenswirklichkeit wird die Ideologie aber nicht gerecht, denn sie hat keine offene Stelle und kann kein Sinnkonstrukt für die gebrochene menschliche Existenz anbieten.

1.2 Rhetorik einer ideologischen Selbstvergewisserung

Ideologen präsentieren sich gerade als Problemlöser mit starken und selbstverständlichen Ideen, die in sich stehen und keiner Ergänzung oder Verteidigung bedürfen. Doch tatsächlich sind sie schwach, weil ihnen zumeist essentielle Wahrheitskriterien fehlen:

- Sie haben keinen Fortbestand (Pertinenz): Ideologen wechseln ihre Erklärungen je nach Bedarf und definieren die Wirklichkeit neu.
- Ihnen fehlt Klarheit und Erkennbarkeit (Evidenz); Verschleierungstaktiken gehören zum Repertoire der Ideologen.
- Sie sind nicht einsichtig und überzeugend für Andersdenkende, also nicht intersubjektiv zugänglich.
- Ideologien fehlt Konsistenz; sie sind in sich widersprüchlich und halten einer wissenschaftlichen wie empirischen (im weitesten Sinne des Wortes) Überprüfung darum zumeist nicht stand.

Oft weisen sie keine Kohärenz mit der bekannten, komplexen Wahrheit auf.² Darum können ideologische und fundamentalistische Strömungen ihre Sichtweise nur durch ausgrenzende und restriktive Maßnahmen sowie durch eine überhöhte Autorität gegen die vermeintlich feindlichen Anderen bzw. Andersdenkenden schützen (vgl. Leutheusser-Schnarrenberger 2019: 15). Denn ihr kritisches Potential ist unerwünscht. Ideologen bedienen sich dazu einer entsprechenden, diverse Strategien umfassenden Rhetorik.

- Das Eigene wird überhöht. Tradition, Heimat und die eigenen Regeln gelten als schützenswert, als „ursprünglich, natürlich“ und „rein“ (Emcke 2016: 135ff., 165ff.). In allen klassischen Ideologien wie Ethnozentrismus, Rassisierung, religiösem Fanatismus und Nationalismus wird dies nicht gerechtfertigt (vgl. Emcke 2016: 43; Leutheusser-Schnarrenberger 2019: 28, 33, 166).
- Durch Ausgrenzungsmechanismen wie Fragmentarisierung und Marginalisierung hält man die Anderen auf Abstand (vgl. Schreijäck 2009: 7; Emcke 2016: 20, 55).
- Zwischen dem Fremden und dem Eigenen wird ein Gegensatz konstruiert. „Wir gegen Die (Leutheuser-Schnarrenberger 2019: 11)“, heißt es dann. Die feindlich Andere scheinen das Eigene auf bedrohliche Weise zu affizieren oder zu kontaminieren (vgl. Emcke 2016: 70, 122) und sich sogar dagegen zu verschwören (vgl. ebd.: 212).
- Das Fremde wird stigmatisiert (vgl. ebd.: 67). Das geht mit Ressentiments und „pejorativen Zuschreibungen (ebd.: 100, 211)“ einher, die man an „ahistorische, unveränderliche Eigenschaften (ebd.: 69)“ koppelt.
- Der Andere wird degradiert: Er wird kriminalisiert, pathologisiert, bestraft und gedemütigt (vgl. ebd.: 55; Willems 2011: 72). Er gilt als gefährlich, monströs, zornig, humorlos, minderwertig, pervers, gefährlich oder krank, so Emcke (vgl. Emcke 2016: 64, 99ff., 166, 213).

Unterbaut wird dieses durch eine populistische und demagogische Rede-weise:

- Diese ist vereinnahmend, pauschalisierend, einseitig und vereinfachend (vgl. Emcke 2016: 212). Daraus speist sie ihre Plausibilität und Überzeugungskraft. Jegliche Differenzierung fehlt ihr jedoch. „Fertige Zu-

2 Diese Kriterien habe ich behandelt in: Wulf 2013:260ff.

schreibungen (Emcke 2016: 64)“ und Urteile wirken wie „Losungsworte (Emcke 2016: 213)“, die beanspruchen, selbsterklärend zu sein.

- Demagogisch wirkt eine manipulative Ausdrucksweise, die sich emotionsgeladener (wie z.B. der Polemik) und suggestiver Sprache bedient. Dabei spielen starke Adjektive, vereinnahmende Possessivpronomen und qualifizierende Adverbien eine wichtige Rolle, die vor allem Überbewertung und Abwertung herbeiführen.
- Es werden inhaltlich offene und darum ideologisierbare Begriffen handiert (vgl. Römpf 2009: 10).
- Diese werden in ein ideologisches Narrativ eingeordnet, das Plausibilität suggeriert. Die Ebene nüchterner Rationalität ist endgültig verlassen.

So entsteht „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (Emcke 2016: 45ff.)“. Fanatische Ideologien führen zu Grobheit (vgl. ebd.: 189): Man darf den zuvor verbal Erniedrigten „straflos denunzieren oder missachten, verletzen oder töten“ und ihn der Verfolgung überantworten (vgl. ebd.: 55, 12; Willems 2011: 72). Religionsfreiheit und weltanschauliche Selbstbestimmung werden wirksam unterminiert (vgl. Leutheusser-Schnarrenberger 2019: 165).

Durch diese Rhetorik wird also u.U. Gewalt gerechtfertigt und eine ideologische Zementierung erreicht. Ideologen sind nun gezwungen sich gegen Ideologievorwürfe zu wehren. Die effektivste Strategie dagegen liegt darin, andere der Ideologie zu bezichtigen. Gegenseitige Ideologisierung immunisiert aber nicht nur die Ideologie gegen eine mögliche Infragestellung, sie verhindert auch jeden möglichen Dialog. Dialogverweigerung nährt Hass und Zerstörung (vgl. Emcke 2016: 17).

Selbstverständlich kann auch das ideologische Konstrukt des Zweiten im Dialog ein fruchtbares Gespräch verhindern (vgl. Oeser 2015: 476f.). Zudem kann die ideologische Grundhaltung des Einen den Anderen zur ideologischen Abgrenzung treiben. Davor ist auch Theologie nicht gefeit, wie der religiöse Fundamentalismus zeigt. Der ernsthafte Wille, das Eigene, Konkrete kritisch zu hinterfragen und auf ein mögliches umfassendes Sinnkonstrukt hin zu transzendieren, ist aber Bedingung für einen fruchtbaren Dialog (vgl. Emcke 2016: 19; D'Sa 2012: 51; Rosa 2015: 27), wie im folgenden Kapitel sichtbar werden wird.

1.3 Die Öffnung: Eine phänomenologische Haltung

Die dialogverhindernden Grundhaltungen können aufgesprengt werden durch eine neue Haltung, die phänomenologische. Die dreifache Urteilsenthaltung (epoché) ermöglicht, das Wesentliche des eigenen wie des anderen in den Blick zu nehmen. Das von Emcke vorgeschlagene „präzise Beobachten (Emcke 2016: 212)“ ist zu ergänzen durch eine wertphänomenologische Haltung: Man wird der eigenen essentiellen Werte und der der Anderen nur ansichtig werden, wenn man sich des Urteils radikal enthält. Dennoch bleibt im Blick, was wesenhaft ist; es kann nicht übersprungen werden, wenn man nicht zerstörerisch werden will. In diesem Wesentlichen können sich zwei unterschiedliche Subjekte und Strömungen finden.

Für den phänomenologischen Prozess ist Intersubjektivität bedeutsam: Das Phänomen wird in seinem Wesen nur erkannt, wenn es von allen möglichen Blickwinkeln betrachtet wird. Hier kommt der Dialog als Bereicherung des eigenen durch das andere ins Spiel. Im Dialog wird eine gemeinsame Wahrheit konstituiert, die den o.g. Wahrheitskriterien entspricht.

2. Dialogische Selbstvergewisserung

Dem eingangs präsentierten Modell folgend kann angenommen werden, dass die Identität einer Gesellschaft einer tragfähigen Sinnmitte, also einer kulturellen Mitte bedarf, um nach innen wie außen dialogfähig zu sein. Mit Ideologien kann Theologie nicht kommunizieren. Ideologen verleiten sie im schlimmsten Falle zu binnentheologischer Ideologisierung oder benutzen sie zu theologischer Ideologierechtfertigung. Der theologische Ansprechpartner ist eine Gesellschaft, die aus einer dialogischen Selbstvergewisserung erwächst bzw. mindestens dafür offen ist. So wie die Theologie immer ihre offene Flanke für Leid und Not bewahren muss, so wie ihr Sinnkonstrukt dem tiefsten Sinnbruch eine Antwort schuldet, so wird auch eine Gesellschaftsidee es mit dem gesamten Menschsein aufnehmen müssen, um sinnstiftend und gesellschaftsprägend zu sein. Eine ausgewiesene Identität muss darum dialog- und wertoffen bleiben – die der Gesellschaft wie die der religiösen Gemeinschaft –, um sinnstiftend sein zu können und ein friedvolles Miteinander zu ermöglichen. Das sei im Folgenden näher erläutert.

2.1. Kulturelle Identität

Eine positive Selbstvergewisserung führt zur Ausprägung einer starken Identität. Im Hinblick auf das Individuum lässt sich zeigen, dass Selbstverstehen der möglichen „Selbständigkeit, Selbstannahme und Selbstwirksamkeit (Thomas 2008a: 9)“ vorausgeht. Selbstkompetenz bildet sodann die Basis für ein Fremdverstehen, weil eine sichere „positive Selbstkategorisierung“ es ermöglicht, eine „positiv bewertete soziale Distinktheit zwischen Eigen- und Fremdgruppe (Thomas 2008b: 21)“ herzustellen.

2.1.1 Kulturelle Selbstvergewisserung

Was für die persönliche Ebene gilt, bildet sich auch auf der gesellschaftlichen ab. Inzwischen ist die Gesellschaft zu einer vielschichtigen Realität geworden. Seit dem Cultural turn wird zu ergründen versucht, wie lebenswertes Leben in fragmentierten und erschütterten gesellschaftlichen Strukturen möglich ist (vgl. Willems 2011: 21, 67). Das Moment der einenden Kultur fehlt in zunehmendem Maße.

Phänomenologisch ist *Kultur die Gesamtheit eines gewachsenen und historisch-sozial bewährten Wertesystems, das Formen seiner Instandhaltung, seines Wachstums bzw. seiner Reproduktion entwickelt hat* (vgl. Liessmann 2012: 15). Sie ist ein durch Grundwerte bestimmter „Werteraum (Zechenter 2012: 23)“. Diese Werte bestimmen ihre Identität; ein Staat hält sie in Grundgesetz oder Verfassung fest. International spiegelt sich die westliche Kultur z. B. in den Menschenrechten. Diese rechtlichen Grundlagen belegen Grundwerte mit einem Tabu, denn sie gelten als heilig (vgl. Rosa 2015: 228). So im Artikel 1 (1) des deutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Und weiter: „(2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ Diese Grundwerte gelten als *Norma normans* für jede weitere Gesetzgebung und die Sozialgestalt des Staates;³ denn sie stiften die „Identität“ einer Kultur. Diese wird von Römpp „als ein Sinnsystem aufgefasst, das konkrete und formulierbare Bedeutungen und Bewertungen enthält. ‚Werte‘ sind die Grundlagen solcher

3 Vgl. Artikel 1 (3) GG: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“

Handlungsweisen und Verhaltenstendenzen, durch die sich eine Kultur von einer anderen unterscheidet (Römpf 2009: 9f.)“ Die Werte sichern den Sinn der Gemeinschaft und sind selbst im Sinn gesichert, im Ziel des Menschen (vgl. Rosa 2015: 38, 41, 228).

2.1.2 Kulturelle Integrität – Wertorientierung

Integrität kann definiert werden als *gelebte und vollzogene Identität, in der die Qualität des Individuums sich entfaltet*. Wie die persönliche Identität, so zeigt sich die kulturelle im Alltäglichen. Die gesellschaftliche Wertordnung manifestiert sich u.a. in Regeln und Gesetzen; Grundwerte, wie gesehen, im Grundgesetz bzw. in der jeweiligen Verfassung (vgl. Leutheusser-Schnarrenberger 2019: 31; Emcke 2016: 198). Grundrechte und Grundwerte gelten nicht partikulär, sondern universell, bedingungslos und umfassend (vgl. Mohrs 1997: 11). Darin liegt ihr ideologiekritischer Kulturauftrag.

Eine Kultur, die als gewachsenes und weiterwachsendes Wertganzes bestehen bleiben will, bedarf der ganzheitlichen Integration des Eigenen wie des Fremden zur Verwirklichung des Guten, Wahren und Schönen in einem entsprechenden Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis (vgl. Rosa 2015: 37, 52). Das aufnehmende System muss einerseits schützen, was ihm heilig ist (vgl. ebd.: 228), andererseits offen sein für die Integration neuer Werte. So kann es sich entfalten, ohne seine Identität zu verlieren. Das gilt für beide Partner im interreligiösen und interkulturellen Dialog. Trotz der Pluralität der Wertesysteme darf darum der Zentralwert, die Würde des Menschen, nicht tangiert werden (vgl. Leutheusser-Schnarrenberger 2019: 31; Stögbauer/Müller 2008: 78; Gutheinz 2009: 220). Darauf haben wir uns international weitestgehend geeinigt.

2.2 Selbststand als Bedingung für Dialogoffenheit

Dialogoffenheit ist ein wesentliches Merkmal performativer Theologie, die sie vor Fundamentalismus, Neutralisierung und Instrumentalisierung bewahrt. Das verlangt drei zentrale Grundhaltungen: Respekt, Wertschätzung und Toleranz.

2.2.1 Grundhaltung 1: Respekt

Im Dialog sind Sensibilität und Respekt unabdingbar (vgl. Stögbauer/Müller 2008: 77). Die Werthaltung dem anderen gegenüber basiert auf Wissen um den Anderen, seine Lebenspraktiken, deren Ursachen und Bedeutung, dem Verstehen des Anderen, auf Mit-Teilung und auf der Suche nach Gemeinsamem (vgl. Sichler 2011: 12f.; Baecker 200: 26; Oeser 2015: 474). Wechselseitiger Respekt ermöglicht zudem die Reflexion des Kommunikationsprozesses. Eine solche Metakommunikation, wie die hier stattfindende, eröffnet Räume jenseits gescheiterter Dialoge (vgl. Willems 2011: 117). So können die verschiedenen Kommunikationsarten aufgedeckt und Kommunikationshindernisse aus dem Weg geräumt werden.

2.2.2 Grundhaltung 2: Wertschätzung

Kulturelle Diversität geht mit Wert- und Normenpluralität einher; das Verständnis dafür verlangt Geduld, Sensibilität und Empathie (vgl. Farrenkopf 2011: 92ff.; Baecker 2000: 30; Stögbauer/Müller 2008: 76; Jeanrond 2012: 163). Dazu muss man sich vor allem des ethischen Urteils gemäß eigenen Maßstäben enthalten (vgl. Matoba 2000: 55f.). Die „Neigung zur Ungleichwertung (Baecker 2000: 37; vgl. De Ponte 2008: 94)“ aufgrund historischer oder anders begründeter Dominanz verhindert den Dialog; die Wertschätzung des Anderen wie des Gemeinsamen sind unabdingbar. Das Ideal ist, „in wesentlichen Fragen zu einem Konsens“ zu gelangen „zum Wohl der Menschheit“ (Gutheinz 2009: 220; vgl. Thomas 2008a: 7; Emcke 2016: 126). Der Prüfstein dafür sind existentielle Erfahrungen, Grenzerfahrungen, die von dem zeugen, wodurch das Weiterbestehen des Menschen und der Menschheit bedroht ist oder wodurch es garantiert werden kann. Kulturelle und grundgesetzliche Tabus schützen die notwendigen Grenzen (vgl. Thomas 2008b: 30). Wenn Eigenes wie Fremdes ein Daseinsrecht beanspruchen, sind jedoch Kritik und Konflikt unvermeidbar; Toleranz und Respekt sind unabdingbar.

2.2.3 Grundhaltung 3: Toleranz

Wenn es nicht gelingt, das Fremde ins Eigene zu integrieren, ist Toleranz vonnöten. Toleranz ist nicht Akzeptanz, Bejahung, sondern Duldung des Anderen in seiner Andersheit (vgl. Forst 2003: 30ff.). Eine liberale Haltung

fördert Pluralität, der ein „inhärenter Appell zur Toleranz“ (Liessmann 2012: 11) eignet. Diese muss Teil des demokratischen Ethos sein, will man konfliktfreie Integration ermöglichen (vgl. Mohr 1997: 8f.). Toleranz ist aber auch nicht Indifferenz; diese würde Partikularismen fördern und Integration verhindern (vgl. ebd.: 8; Forst 2003: 613). Der Tolerante lässt die Fremdheit als solche respektvoll und wertschätzend stehen, aber so, dass sie das identitätsstiftende Eigene nicht zerstört.

2.3 *Integration: die Aufnahme des anderen/Anderen*

Im Umgang mit Andersheit sind vier Handlungsweisen denkbar: (1) Vernachlässigung der eigenen Kultur und ein neutrales Verhältnis zum Anderen; (2) Aufgabe der eigenen Kultur zugunsten einer anderen; (3) Schaffung eines neuen, toleranten, interkulturellen Ganzen und (4) Ausleben des Eigenen unter Tolerierung des Anderen (vgl. Farrenkopf 2011: 90). Eine weitere Möglichkeit wäre (5) die eigene Dominanz in einer Kader- oder Rahmenkultur zu erhalten und die anderen Kulturen zur Einordnung zu bewegen. Keine dieser Lösungen (außer ggf. der dritten) schafft echte kulturelle Synergie, die die eigene kulturelle Identität wahrt und sie gleichzeitig stimuliert, andere kulturelle Elemente aufzunehmen, was möglich wird, wenn die zu integrierende Kultur die gleiche Offenheit an den Tag legt. Daher möchte ich im Folgenden vier Aspekte nennen, die zu kultureller Synergie beitragen können:

2.3.1 *Evaluieren des Integrierbaren*

Unter *Integration* wird zumeist die Aufnahme Fremder in ein bestehendes System verstanden, sodass eine Einheit entsteht. Die Einzelnen werden Teil dieses Systems, nehmen Rechte und Pflichten wahr, ohne auffällig zu sein oder das System zu belasten. So weit eine funktionale Definition.

Im Hinblick auf den Kulturbegriff sei eine umfassendere phänomenologische Definition gewagt, die die individuelle wie die soziale Ebene berücksichtigt: *Integration ist das Aufnehmen unabweisbarer Tatsachen, Herausforderungen und Werte in die eigene Identität, sodass deren Bestimmung realistischer und vollständiger wird.* Das Integrierte behält Eigenwert und Eigenart; es verändert die Größe, die es integriert, darf sie aber nicht zerstören. Eine Kultur kann sich ein fremdes kulturelles Orientierungssystem mithin nur begrenzt aneignen (vgl. Thomas 2008b: 29) – Integrität

wird also von kultureller Identität her und auf sie hin gedacht. Ziel ist Integration in eine das Eigene und das Fremde umfassenden Wahrheit, die dem Menschen dient, d. h. dem Leben Raum gibt, Liebe einschließt und Freiheit ermöglicht (vgl. Wiedenhofer 2012: 143; Wulf 2021). Insofern ist Wahrheit als eine in die Weite wie in die Tiefe wachsende Größe aufzufassen.

2.3.2 Interkulturelle Offenheit

Schon immer haben Kulturen Lebenspraktiken und Lebensformen anderer Kulturen inkorporiert oder assimiliert in einer Weise, die nicht nur die Peripherie, sondern selbst ihren Kern tangierte (vgl. Sichler 2011: 14). Interkulturelle Offenheit verlangt, dass Streitfragen und Probleme ohne Komplexitätsreduktion und mit gegenseitigem Respekt aufgegriffen werden und dass auf Absolutheitsansprüche verzichtet wird (vgl. ebd.: 15; Gutheinz 2012: 57ff.). Wahrheits- und Sinnkonstrukte können von einer (möglicherweise) transzendenten Realität zeugen und die eigenen Konstrukte in einem neuen Licht erscheinen lassen (vgl. Schreijäck/Wenzel 2012: 7; D'Sa 2012: 45). Zur Kommunikation über Sinnkonstrukte müssen Perspektivenwechsel und Einfühlung ebenso eingeübt werden wie echtes Zuhören und ernsthaftes Interesse am Anderen (vgl. Emcke 2016: 206; Matoba 2000: 56, 59; Thomas 2008a: 9). Ein reifer Dialog erfordert eine Kultur der Kritik, des Konflikts und des Verzeihens (vgl. Schreijäck 2009: 8; Emcke 2016: 199). So wird der interkulturelle Dialog ein „Lern- und Entwicklungsprozesses (Thomas 2008)“ hin zu einem ganzheitlichen, integrativen Sinnkonstrukt.

2.3.3 Interkulturelle Kompetenz

Wird Kultur definiert als die Gesamtheit eines gewachsenen und historisch-sozial bewährten Wertesystems, als ein sich weiterentwickelter Organismus, dann wächst dieses Wertesystem durch Anfrage, aufbauende Kritik, Erweiterung und Bewährung angesichts sich verändernder Aufgaben. Das erfordert eine mehrfache Integrationsleistung: die Integration (1) konfliktiver Phasen der eigenen Geschichte, (2) neuer Herausforderungen und (3) der eigenen Schwächen. Nur eine auf diese Weise stabilisierte Kultur kann die Andersheit des zu Integrierenden aufnehmen und dadurch bereichert werden. Übergänge, Dialoge und Verständnisbrücken zu anderen

Kulturen erfordern eine in transformativem Lernen erworbene interkulturelle Kompetenz – inzwischen eine Schlüssel- bzw. Kernkompetenz (vgl. Sichler 2011: 10, 16; Thomas 2008a: 11f.; De Ponte 2008: 90ff.; Stögbauer/Müller 2008: 77).

2.3.4 Interkulturelle Bereicherung

„Dialoge – gerade auch kulturelle Dialoge – weisen oft einen produktiven, konstruktiven oder kreativen Aspekt auf“, so Sichler. Die „Dialogizität von Kulturen (Sichler 2011: 17)“ ist verbunden mit der Herausforderung, Welt- und Wertdivergenzen zu überbrücken und im sozialen Miteinander Neues zu bilden (vgl. Willems 2011: 115; Römpf 2009: 8). „Die Ursprünge und die Vielschichtigkeit der eigenen Kultur (Sichler 2011: 14)“ und die tieferen Sinndimensionen dieser werden häufig erst bewusst, wenn sie vom Anderen nicht fraglos anerkannt werden.

3. Relevanz der Theologie im Dialog

Jede Kultur braucht ein metaphysisches Fundament, das auf das ihr Heilige verweist (vgl. Ruhstorfer 2015: 22). Was ein postchristlicher Humanismus rational zu begründen versucht, schöpft das Christentum aus Gottes Wort (vgl. ebd.: 26). Dieses Wort wird performativ, wenn seine Verkünder sich seiner Wurzel vergewissert haben und selbstbewusst aus den genuinen Werten heraus leben und argumentieren. Das sei nun aufgezeigt.

3.1 Theologische Selbstvergewisserung im Dialog

3.1.1 Der religiöse Ursprung zentraler Werte

Der „Geist des Westens ist nicht haltbar und tragfähig ohne die jüdisch-christliche Grundintention (vgl. Römpf 2009: 23, 25)“. „Ist der christliche Einschlag im Gewebe des alten Kontinents noch spürbar, ist er im Verblasen, wird er wiederkommen?“, fragt Maier und konstatiert, es gäbe ein Gespür dafür, „dass Europa nicht nur verbunden ist durch die Kultur des Humanismus und der Menschenrechte, sondern auch durch das gemeinsame Erbe christlicher Erziehung“, durch die Botschaft des Christentums (Maier 2016: 92, 95). Menschenwürde und Menschenrechte lassen sich,

so die Autoren, nur in innerer Verbindung zum Christentum verstehen und auch die Idee einer unterschiedslosen Solidarität ist genuin christlich: Sie wurzelt in der gemeinsamen Gottesbeziehung aller Menschen, im christlichen Universalismus (vgl. Ruhstorfer 2015: 23f; Römpf 2009: 37ff.; Siedentop 2016: 438; Siedentop 2002: 293f.). Die ursprünglich religiöse Sinnstiftung ist also häufig selbst dann noch in einer Kultur wirksam, wenn diese ihre religiösen Wurzeln vergessen hat (vgl. Stögbauer/Müller 2008: 74).

3.1.2 Religion als eigene Dimension

Mit der Religion wird eine neue Dimension aufgerufen. Die „Sensibilität für die religiöse Sicht und Deutung von Wirklichkeit (ebd.)“ ermöglicht es, auch dort noch Antworten zu entdecken, wo die gesellschaftliche Sinnstiftung versagt. Der Standpunkt der Religion liegt jedoch außerhalb der Gesellschaft. Diese diese „Distanzierung von gegebenen Verhältnissen (ebd.: 73)“ ist gerade die notwendige Bedingung für eine umfassende Sinnkonstitution. „Religionen eröffnen und garantieren eine sinnvolle Weltordnung (ebd.: 72)“, die die Einstellung des Gläubigen zur Welt verändert (vgl. Willems 2011: 71). Gleichzeitig ist die Aneignung des Glaubens ein kreativer Prozess in der jeweiligen Kultur; so bahnt sich eine Durchdringung von Glaube und Kultur immer neu an.

3.1.3 Grenze und Dialog zwischen Säkularem und Heiligem

Je nach Religionsverständnis wird die Linie zwischen Säkularem und Sakralem, zwischen Rationalem und Geheimnis anders gezogen, oder sie besteht nicht. Tatsächlich sei eine Kultur ohne Glaube leer, sowie ein Glaube ohne Kultur blind, meint Ruhstorfer und knüpft hier an Tillich an, der Kultur als Ausdrucksform der Religion und Religion als Inhalt der Kultur ansieht (vgl. Ruhstorfer 2015: 27). Deckungsgleich sind diese beiden Größen nicht, aber es ist eine bleibende Aufgabe der Kirche, der Versuchung des Ghettos ebenso zu widerstehen wie der Versuchung der Verabsolutierung der Institution durch missionarische Hegemonie oder rein kirchenzentrierte Verkündigung (vgl. Mascarenhas 2009: 162, 163).

3.2 Religiöse Identität als Bedingung für Dialogoffenheit

Identität ist auch der Ausgangspunkt religiöser Integrität. Die zentrale Dialoghaltung im interreligiösen Dialog ist die Offenheit für das Mysterium des Anderen.

3.2.1 Grundhaltung: Respekt

Das „Verständnis des religiös Anderen“ wird möglich, wenn man ihm mit grundlegendem Respekt begegnet und sich auf der „Suche nach alten und neuen Formen religiöser und kultureller Identität (Jeanron 2012: 159)“ durch ihn nicht bedroht fühlt, sondern aus einem gesunden Selbststand heraus das andere als bereichernd und für sich selbst erhellend erfahren kann. Der Dienst an der Wahrheit, das „Wahrsprechen (Emcke 2016: 207)“, ist Auftrag der Kirche; Wahrheit bleibt aber ein „freies Angebot (Wiedenhofer 2012: 143)“. Orientierung erwächst aus Glaubensidentität im transzendenten Geheimnis, das den Menschen mit einem personalen Sinnzentrum verbindet (vgl. Stögbauer/Müller 2008: 73; D'Sa 2012: 48).

3.2.2 Grundhaltung: Wertschätzung

Die Wertschätzung einer anderen Religion oder Kultur gegenüber gilt den Werten, denen sie dient. Der Wert einer Religion erweist sich in der Sinnvollheit der Antwort, mit der sie auf existentielle Einbrüche ins Leben reagiert (vgl. ebd.: 73). Die gläubige Integration des „unendlichen heiligen Geheimnisses“ wird zur „seingebenden, sinngebenden, bergenden, rettenden, richtenden, befreienden und vergebenden Nähe“, zum „Weg zum Heil und zur Wahrheit (Wiedenhofer 2012: 137)“. Kontingenzbewältigung mittels Religion mit und in einer Gemeinschaft richtet das Leben des Einzelnen je neu auf Sinn aus (vgl. Stögbauer/Müller 2008: 72f.). Der Auftrag der Kirche ist, fremdem und schwachem Leben zu dienen „als wirksames Zeichen der Geduld Gottes mit dieser Welt (Wiedenhofer 2012: 141)“. Die „Sinnhaftigkeit interreligiöser Begegnung (Stögbauer/Müller 2008: 78)“ im interreligiösen Dialog stellt sich ein, wenn ein alle Menschen umfassender Sinn angenommen wird, der die Grundwerte Freiheit, Liebe, Wahrheit und Leben einschließt.

3.2.3 Grundhaltung: Toleranz

Der interreligiöse Dialog der Kirche versteht sich als Dienst in und an der Freiheit, dem wichtigsten Wert jeder „Ethik der interkulturellen Kommunikation (Matoba 2000: 55ff.)“. Anderen ihre Freiheit zuzusprechen heißt, sie in dem zu fördern, was vor dem christlich geschulten Gewissen verantwortet werden kann (vgl. Jeanrond 2012: 163), also dem Anderen selbstlos dienen, von ihm lernen, ohne die eigene Identität aufzugeben. Letzteres verlangt auch Toleranz vom Gegenüber: Eine lernende Kirche darf erwarten, dass auch andere Traditionen lernende bleiben.

Die eigene Identität, das essentielle Heilige, entspringt genuin eigenen Quellen, nämlich der Offenbarung, und muss unangetastet bleiben. Wir werden die eigene Wahrheit im Dialog anders sehen lernen, aber wir können uns – bei allem Respekt und aller Wertschätzung – eben nicht „über unsere Wahrheit von den Religionen belehren lassen“; Inkarnation ist nicht gleich Avátara; Auferstehungsglaube und Wiedergeburtsglaube sind nicht dasselbe (D’Sa 2012: 52f.). Jesus ist nicht nur ein Chakana, eine Brücke, sondern selbst die Wahrheit und das Leben, und, weil Gott, auch das Ziel (vgl. Estermann 2012: 27). Christus ist mehr als ein Heilszeichen oder ein Reformjude; man kann seine historische Gestalt nicht gegen sein Messiassein ausspielen (vgl. ebd.: 11, 21), ohne das Christentum seiner Wesensmitte zu berauben. Das Christentum darf auch nicht auf seine soziale Seite und seine historische Wirkung beschränkt werden, um dadurch gesellschaftlich anschlussfähig zu sein (vgl. ebd.: 16ff.; Schreijäck 2009:8). Solche Vermittlungsversuche schaffen oberflächlich eine gesellschaftliche oder interreligiöse Einheit, aber um den Preis der grundlegenden Identität (vgl. Baecker 2000: 31; Schreijäck 2009: 7). Für diese darf auch das Christentum Toleranz erwarten.

3.3 Die kulturkritische Perspektive

Die doppelte Performativität des Christlichen liegt in seiner Präsenz in der Kultur und in seiner öffnenden Anfrage an das Gegenüber. So kann es seine relevanten kulturkritischen Potentiale konstruktiv in die aktuelle politische Debatte einbringen (vgl. Ruhstorfer 2015: 26). Dazu bedarf Theologie der Selbstvergewisserung. Denn nur wenn wir „die moralischen Tiefen unserer eigenen Traditionen verstehen“, können wir „Einfluss auf den Diskurs der Menschheit nehmen (Siedentop 2016: 450)“. Eine selbstsichere Theologie darf die heutige Kultur durchaus daran erinnern, dass sie „auf einer christlichen Inspiration beruht (ebd.: 16)“. Dieser verdankt

sie tragende Werte, die nicht folgenlos aufgegeben werden können. Konstruktive Anfragen an neue Ideologien eröffnen die „kulturelle Chance (Zechenter 2012: 30)“ zu größerer Wertevielfalt und ausgewiesener Wertebegründung.

3.3.1 Proexistenz: aus dem Eigenen für die Anderen

Die christlichen Grundideen verbinden göttliche und menschliche Herrschaft und ermutigen zur Weltgestaltung, Weltdurchdringung und Selbstwerdung als Individuum – nicht in einer christlichen Parallelwelt, sondern als Auftrag für alle (vgl. Maier 1016: 84).

Für alle kann das Christentum Gott als Garanten gegenwärtig halten, der freilich mehr ist als der in den „Gottesformeln“ der Verfassungstexte und als „Vertrags-Bürge“ erscheinende „namenlose“ und eigenschaftslose Gott, dem gegenüber man „rechenschaftspflichtig“ ist (ebd.: 96ff., 100f.; vgl. ebd.: 121). Nur ein personales Gottesbild kann die Würde des Menschen sichern (vgl. Werner 2002: 93). Nur in ihm erfasst man „den Sinn für absolute Werte, den Sinn für die Würde und Einzigkeit der Person und den Sinn für die Wurzeln der Kultur (ebd.: 92)“.⁴

3.3.2 Provokation: Der prophetische Auftrag der Kirchen

Das Christentum lebt aus der Inkarnation; es lebt Menschsein in seiner ganzen gekreuzigten und der Auferstehung würdigen Radikalität. Seine Wirklichkeitsmächtigkeit entsteht dadurch, dass es im göttlichen Geist die menschliche Realität vollständig und umfassend sieht, auch wenn das für den konkreten Christen wie für die heutige Theologie immer ein Lernprozess bleibt. Partikularismen oder Reduktionismen (z. B. auf das politisch Opportune oder Machbare) verbieten sich. Der Andere ist vulnerabel; die Tiefe seiner Verletzlichkeit zeigt sich im möglichen Sinnbruch und Würdeverlust. Nur wer diese Dimensionen zu sehen wagt und handelnd berücksichtigt, wird die Wirklichkeit wirksam verändern.

4 Vgl. Rentsch, Thomas: *Gott*. Berlin, New York 2005, 211: „Erst die Einheit von Transzendenz und Immanenz eröffnet die Dimension unbedingten Sinns, der sich alle Menschen verdanken – ob sie von Gott reden oder nicht“. Zitiert nach: Ruhstorfer 2015, 29.

Das klare kirchliche Plädoyer für Menschenwürde und Solidarität behält etwas Anstößiges, doch es stößt auch etwas an. Wir sind berufen, Missstände eher zu erkennen, deutlicher anzumahnen und effektiver zu bekämpfen – bei uns selbst und woanders. Dass dies in der Geschichte immer wieder gelang, gab der Kirche eine prophetische Rolle. Diese Aufgabe hat sie noch immer; und auch ein christliches Europa kann sie übernehmen, wenn es sich den Zugang zu seinen jüdisch-christlichen Wurzeln und damit zu unbedingter Menschenwürde und global-historischer (Vergangenheit und Zukunft umfassender) Solidarität bewahrt.

Glaube bedarf immer neu der Inkarnation, der Einwurzelung im Hier und Heute, um sich heilsam verunsichern und herausfordern zu lassen, damit er sich in die Weite und in die Tiefe entfalte. Denn der inkarnierte Gott, der selbst Flüchtling, fremd, ausgegrenzt und verfolgt war, mahnt uns, auch heute den Geringsten unserer Brüder und Schwestern so zu begegnen, als wären sie Gott.

Literaturverzeichnis

- Baecker, Dirk: Globalisierung und kulturelle Kompetenz, in: Sigrun Caspari, Kazuma Matoba (Hg.): *Transkultureller Dialog*. Marburg 2000, 21-42.
- D'Sa, Francis Xavier.: Das eine Geheimnis: Die Weisen sprechen von Ihm auf unterschiedliche Weise, in: Thomas Schreijäck, Knut Wenzel (Hg.): *Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums*. Stuttgart 2012, 43-55.
- De Ponte, Ulrich: Von der interkulturellen Begegnung über den interkulturellen Dialog zur interkulturellen Kompetenz: ‚Dialog-Räume‘ in der Schule, in: Alexander Thomas (Hg.): *Psychologie des interkulturellen Dialogs*. Göttingen 2008, 90-106.
- Emcke, Carolin: *Gegen den Hass*. Frankfurt am Main 2016.
- Estermann, Josef: Das Reich Gottes als allumfassender Horizont: Anstöße der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der indigenen Theologien zur Debatte von Kontextualität und Universalität, in: Thomas Schreijäck, Knut Wenzel (Hg.): *Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums*. Stuttgart 2012, 11-29.
- Farrenkopf, Christine: Kulturelle Diversität – Chancen von interkulturellen Projektteams einer Organisation der Vereinten Nationen, in: Herbert Fitzek, Ralph Sichler (Hg.): *Kulturen im Dialog: Felder und Formen interkultureller Kommunikation und Kompetenz: Zwischenschritte* 2011. Giessen 2011, 89-98.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main 2003.

- Gutheinz, Luis: Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen: Der Kontext Chinas, in: Thomas Schreijäck (Hg.): *Theologie interkulturell: Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*. Paderborn 2009, 211-229.
- Gutheinz, Luis: Kritisch-theologische Reflexion über die ‚Neun Grundsätze des Religiösen Pluralismus‘, in: Thomas Schreijäck, Knut Wenzel (Hg.): *Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums*. Stuttgart 2012, 56-67.
- Jeanrond, Werner Günter: Interkulturalität und Interreligiosität: Die Notwendigkeit einer Hermeneutik der Liebe, in: Thomas Schreijäck, Knut Wenzel (Hg.): *Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums*. Stuttgart 2012, 156-173.
- Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine: *Angst essen Freiheit auf: Warum wir unsere Grundrechte schützen müssen*. Darmstadt 2019.
- Liessmann, Konrad Paul: Kultur ist alles: Aber nicht alles ist Kultur, in: Reinhold Popp, Elisabeth Zechenter, Ulrich Reinhardt (Hg.): *Zukunft. Kultur. Lebensqualität*. Schriftenreihe *Zukunft: Lebensqualität*. Wien, Berlin 2012, 7-17.
- Maier, Hans: *Christentum und Gegenwart*. Freiburg, Basel, Wien 2016.
- Mascarenhas, Louis J.: Glaubenskommunikation im Kontext Pakistans, in: Thomas Schreijäck (Hg.): *Theologie interkulturell: Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*. Paderborn 2009, 156-165.
- Matoba, Kazuma: Dialogkompetenz in der transkulturellen Kommunikation, in: Sigrun Caspari, Kazumba Matoba: *Transkultureller Dialog*. Marburg 2000, 55-70.
- Mohrs, Thomas: Einleitung: Paradoxe Weltmoral – ein lösbares Problem?, in: Ders., Wilhelm Lütterfelds (Hg.): *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt 1997, 1-17.
- Oeser, Eberhard: *Die Angst vor dem Fremden: Die Wurzeln der Xenophobie*. Darmstadt 2015.
- Römpf, Georg: *Der Geist des Westens: Eine Geschichte vom Guten und Bösen*. Darmstadt 2009.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin ⁵2017.
- Ruhstorfer, Karlheinz: *Freiheit, Würde, Glauben: Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn 2015.
- Schreijäck, Thomas/Wenzel, Knut (Hg.): Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums, in: Dies. (Hg.): *Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums*. Stuttgart 2012, 7-10.
- Schreijäck, Thomas: *Aufbruch in eine Welt für Alle – Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen*, in: Ders. (Hg.): *Theologie interkulturell: Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*. Paderborn 2009, 6-12.
- Sichler, Ralph: *Kulturen im Dialog – Felder und Formen interkultureller Kommunikation und Kompetenz*, in: Ders., Herbert Fitzek (Hg.): *Kulturen im Dialog: Felder und Formen interkultureller Kommunikation und Kompetenz: Zwischenschritte* 2011. Giessen 2011, 9-20.

- Siedentop, Larry: Demokratie in Europa. Stuttgart 2002.
- Siedentop, Larry: Die Erfindung des Individuums: Der Liberalismus und die westliche Welt. Stuttgart 2016.
- Stögbauer, Eva-Maria/Müller, Henriette-Muriel: Interreligiöse Kompetenz im interkulturellen Dialog, in: Alexander Thomas (Hg.): Psychologie des interkulturellen Dialogs. Göttingen 2008, 68-89.
- Thomas, Alexander: Bedingungen zum interkulturellen Dialog, in: Ders. (Hg.): Psychologie des interkulturellen Dialogs. Göttingen 2008b, 14-32.
- Thomas, Alexander: Einführung, in: Ders. (Hg.): Psychologie des interkulturellen Dialogs. Göttingen 2008a, 7-13.
- Werner, Hans-Joachim: Moral und Erziehung in der pluralistischen Gesellschaft. Darmstadt 2002.
- Wiedenhofer, Siegfried: Die Universalität des christlichen Glaubens und die Partikularität der Kulturen und Religionen im Kontext der europäischen Moderne, in: Thomas Schreijäck, Knut Wenzel (Hg.): Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums. Stuttgart 2012, 129-155.
- Willems, Joachim: Interreligiöse Kompetenz: Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. Wiesbaden 2011.
- Wulf, Mariéle: Dignity and tolerance: A Tension and a Challenge, in: Barry Winston Bussey, Angus J. L. Menuge: The Inherence of Human Dignity: Foundations of Human Dignity: Vol. 1. Toronto 2021, 99-112.
- Wulf, Mariéle: Morele denkpatronen: Wetten – waarheid – waardigheid: Geschiedenis en methoden van de moraaltheologie. Almere 2013.
- Zechenter, Elisabeth: Der WERT in der Kultur – am Beispiel der Arbeit, in: Reinhold Popp, Elisabeth Zechenter, Ulrich Reinhardt (Hg.): Zukunft. Kultur. Lebensqualität: Schriftenreihe Zukunft: Lebensqualität. Wien, Berlin 2012, 19-32.

Identitätsbildung durch Digitalisierung in Kirche und Gesellschaft: Konnektivität durch die Beziehung von Ver- und Entnetzung

Thomas Eggersperger

Abstract

Firstly, the article is based on the concept of the German sociologist Armin Nassehi who has shown that society – even before the actual digitization – was already digital and can be depicted in patterns (“Muster”). This can also be applied to church and society. Digitization processes in church and society are perceived today and taken up positively. Secondly is presented the concept of Urs Stäheli of an ambivalent relationship between networking (“Vernetzung”) – community – and de-networking (“Entnetzung”) – individualization. This has consequences for the theological approach of community and individual. Christianity is a social religion, and it emphasizes the *communio*-moment. Church is a sign of *communio* between God and human, *communio* is participation in divine life in the sense of a personal community. Both, theological theory and pastoral practice, show a high affinity for networking. But networking can increase social pressure when it comes to over-networking. Patterns can be found in the social indirectly among others in the idea of Europe. Identification cannot be forced, and one is well advised to allow indifference. What counts at the end is the combination of (digital) networking and de-networking – understood not as competition, but as a complementary way of connectivity.

Key-Words

Europe, digitalization, identity, connectivity, church, society

Die Debatte um die Digitalisierung und ihre Konsequenzen wird in und für Kirche und Gesellschaft aktiv geführt. Die Digitalität umgreift die Gesellschaft auf allen Ebenen – sie unterstützt Aktivitäten und Überlegungen, aber beeinflusst die Prozesse mittelbar auch. Dies tangiert in gleichem Maße Kirche bzw. Theologie als Wissenschaft. Im Folgenden soll es darum gehen, allfällige Digitalisierungsprozesse in Kirche und Gesellschaft zu analysieren und nach den Folgen zu fragen. Zunächst wird – hinsichtlich des Makrokosmos Gesellschaft – paradigmatisch auf die Europa-Idee als ein partikularer Raum von Identität eingegangen, dann auf die Kirche, um beide mit den Herausforderungen der Digitalisierung zu konfrontieren, nicht ohne aber gleichzeitig auch das Thema des Digitalen grundsätzlich einer Anfrage zu unterziehen. Dem umfassend präsenten Phänomen des Vernetzungsprozesses wird eine Soziologie der Entnetzung gegenübergestellt, die keine Antipode darstellt, sondern im Zusammenspiel ihre besondere Relevanz hat. Es wird im Beitrag verdeutlicht werden, dass Digitalisie-

rung sowohl in der (europäischen) Gesellschaft als auch in Kirche – nicht zuletzt im Sinne von Profilierung – einen Beitrag zur Identitätsbildung leistet.

1. Gesellschaft und Kirche in Europa und ihre Identität

Am Beispiel des Europa der – politisch betrachteten – Europäischen Union als wesentlicher Player in der Gesellschaft zeigt sich, dass Identität ein wichtiges Moment im Selbstverständnis von Gesellschaft ist. So übernimmt die Europäische Union letztlich die Funktion als Heimat (Hein 2019: 13–36). Heimat hat prinzipiell zwei Seiten: zum einen meint sie regionale Herkunft und zum anderen ist sie Ursprungssituation für persönliche Identität. Dabei reichen regionale und familiäre Herkunft nicht zur Identitätsbildung aus, aber sie bilden und prägen prozesshaft (vgl. Hemel 2017: 157–173). Jürgen Habermas hat sich zwar prinzipiell gegen die Idee einer „Leitkultur“ verwahrt (vgl. Habermas 2017), aber er hat den Terminus des Verfassungspatriotismus aufgegriffen und ihn verstärkt zur Plausibilisierung des europäischen Gedankens verwendet. So deutet Habermas Verfassungspatriotismus bewusst jenseits konkreter Nationalstaatlichkeit und wirft dabei einen postnationalen Blick auf „Europa“ (z. B. Habermas 2011 und 2008; vgl. Engel 2010: 87.93). Man wird dies auch kaum noch anders machen können – zumindest auf europäischem Niveau. Würde man die Debatte über Europa hinaus führen wollen, bräuchte es heute einen „transkulturellen“ Diskurs über Heimat oder auch die Reflexion von Heimat im „postkolonialen Raum“ (Costaduro, Ries 2016: 20). Es ist evident, dass das europäische Projekt heute deutlich nüchterner gesehen wird als noch in den Zeiten seiner Gründung. Dem klassischen Nationalstaat in Europa eignet nach wie vor ein Legitimationsvorsprung vor der Europäischen Union – und dies stellt eine Herausforderung dar für die Souveränitätsfrage und die Art und Weise, Solidarität zu üben (vgl. Mandry 2017: 7). In der Krise rückt der Bezug auf Identität wieder in den Vordergrund. Dies gilt auch für den Europagedanken, werden Identitäten doch vor allem begründet durch verbindende Erzählungen über Gemeinsames, durch „Narrative der Zugehörigkeit“ (Sternberg 2016: 10). Und um einen Schritt weiterzugehen ist die Frage zu stellen, inwieweit Europa einen spezifischen Identitätsfaktor entwickelt, wenn es sich versteht als eine digitale Gesellschaft. Diese Frage kann konsequent heruntergebrochen werden auf die Ebene der Kirche. Hinsichtlich ihrer steten Suche nach Identität spielt seit einigen Jahren das Digitale zunehmend eine Rolle, da Kirche nolens volens in gesellschaftliche Digitalisierungsprozesse mit

einbezogen ist. Denn Kirchengeschichte ist ein kontinuierlicher Prozess einer sich regelmäßig aktualisierenden Identität, die aber bereits existent ist.

2. Gesellschaft – Muster, Digitalisierung und Digitalität

Es ist ein erstes Anliegen dieses Beitrags, die aktuelle Situation der Digitalisierungs-Debatte in der (europäischen) Gesellschaft zu analysieren und sie theologisch-sozialethisch zu bewerten, wie es ein zweites ist, dies für die (katholische) Kirche in Deutschland zu tun.

2.1. Muster

Dazu soll die im Wesentlichen die Studie Armin Nassehi (Nassehi 2019) zum Thema der digitalen Gesellschaft herangezogen werden. In seiner soziologischen Theorie zu den Digitalisierungsprozessen verweist er darauf, dass die gesellschaftliche Moderne immer schon digital war und die Digitaltechnik nur logische Konsequenz einer in ihrer Grundstruktur digital gebauten Gesellschaft ist. Selbst wenn Gesellschaft sich als fluide und operativ geriert, ist sie letztlich enorm stabil und regelmäßig, da sie „Muster“ enthält, die sich in „Verdoppelungsformen“ verfestigen, die wiederum Routinen der modernen Gesellschaft ausmachen.

Solche Muster lassen sich beispielsweise feststellen, wenn verschiedene Gruppen in der Gesellschaft, die sich kulturell oder ökonomisch wesentlich unterscheiden, sich in einem oder mehreren Merkmalen ähneln und eine statistische Gruppe bilden.

Das sind Regelmäßigkeiten des Gesellschaftlichen, die der Gesellschaft in ihren Selbstbeschreibungen selbst nicht wirklich auffallen – aber es ist exakt das Material, für das es sich lohnt, diskrete Formen der Beobachtung anzuwenden, um auf Regelmäßigkeiten zu stoßen, die sich dann ökonomisch, politisch, polizeilich, wissenschaftlich, medizinisch oder gar medial nutzen lassen (Nassehi 2019: 60).

2.2. Digitalisierung

Für Nassehi ist – wie zu zeigen sein wird – Digitalisierung letztlich ein Spiegel der Gesellschaft. Es wird zu prüfen sein, inwieweit dies für eine

europäische Gesellschaft zutrifft und gegebenenfalls zur Identitätsbildung hilfreich ist. Der Blick auf die Vernetzungsebenen der Gesellschaft soll aber kritisch erweitert werden auf die Ebenen von Entnetzungsphänomenen, die eine bewusste Gegenreaktion auf die allseits vernetzte digitale Welt darstellen. Dies wird aufgezeigt werden im Konzept von Urs Stäheli und seiner Soziologie der Entnetzung (Stäheli 2021). Die Digitalisierungsprozesse bleiben eine gesellschaftliche Herausforderung und bedürfen einer theologischen Bewertung, die in diesem Beitrag zu skizzieren sein wird.

2.3. Digitalität

Digitalität ist, so der Philosoph und Entwickler Lars Mecklenburg, nicht in Geräten, Tools oder Medien zu denken, sondern „performativ“:

Digitalität bedeutet, dass Menschen kommunikative Handlungen in digitaler Form ausführen. Sie benutzen zu diesem Zweck die genannten Dinge, aber eben zur Erfüllung des jeweiligen kommunikativen Bedürfnisses. Digitalität ist immer ausgehend von den kommunikativen Handlungen zu verstehen und nachrangig von den technischen Mitteln, welche zur Erfüllung gewählt werden (Mecklenburg 2021).

Damit unterscheidet sich der neuere Begriff Digitalität vom älteren Begriff der Digitalisierung. Digitalität bezieht sich auf das Verhältnis von Mensch und Technik, der Begriff der Digitalisierung auf die Vernetzung von Digitalem und Analogem, d. h. analoge Formate werden in digitale Inhalte umgewandelt (digitale Transformation resp. digitale Wende).

Felix Stalder hat den Begriff kulturwissenschaftlich betrachtet (Stadler 2021). Digitalität verhält sich zur Digitalisierung wie die Buchkultur zur Alphabetisierung. Die Digitalisierung ist ein Prozess, der Grundlagen legt, um neue Handlungsabläufe resp. Wahrnehmungsformen und Denkstrukturen zu entwickeln. Digitalität entsteht, wenn der Digitalisierungs-Prozess genug Tiefe erreicht hat, um den neuen Möglichkeitsraum digitaler Medien entstehen zu lassen. Buchkultur versteht er dabei als lineare Einheit, d. h. alles hat einen festen Platz im geordneten Gefüge. Digitalität dagegen ist geprägt von „Nicht-Linearität; assoziativen Verknüpfungen, Parallelität und Gleichzeitigkeit, Feedback; das Ursache und Wirkung verschmelzen lässt“ (Stalder 2021: 4).

Skizziert Stalder eine Kultur der Digitalität, die mit den drei formalen Eigenheiten Referenzialität als Nutzung bestehenden kulturellen Materials, Gemeinschaftlichkeit als kollektiv getragener Referenzrahmen sowie

Algorithmizität als automatisiertes Entscheidungsverfahren (Stalder 2016: 13), leistet dies Jörg Noller mittels einer Philosophie der Digitalität bzw. Ethik der Digitalität, indem er ontologische, epistemologische und moralphilosophische Dimensionen der Digitalität aufzeigt, deren Schlüsselbegriff der der Virtualität ist, die nicht zu verwechseln ist mit Simulation oder Fiktion (Noller 2021).

3. Gesellschaft – digital und in Mustern

Die Leitthese des Soziologen Armin Nassehi lautet – so Noller – zusammengefasst:

In einer modernen, funktional differenzierten Gesellschaft befinden sich unterschiedliche Verdoppelungen nebeneinander – es macht eben einen Unterschied, ob etwas unter ökonomischen, politischen, ästhetischen, erzieherischen, rechtlichen, wissenschaftlichen oder religiösen Hinsichten behandelt wird (Noller 2021: 115 f.).

Bevor er zu dieser These kommt, beginnt Nassehi mit der Suche nach einer „soziologischen Theorie der digitalen Gesellschaft“ (Nassehi 2019: 11). Dabei grenzt er sich gegenüber vereinfachenden Gesellschaftsdiagnosen ab, wie er sie in Umschreibungen wie Erlebnis-, Risiko- oder Autogesellschaft sieht. Für ihn ist die moderne Gesellschaft bereits ohne digitale Technik schon digital und sie hatte schon vor dem Einsatz digitaler Computertechnologien eine digitale Struktur. So kann sie konsequenterweise auch nur mit digitalen Mitteln verstanden werden. Es legt sich nahe, dass Digitaltechnik damit eigentlich nur die logische Konsequenz einer in der Grundstruktur digital gebauten Gesellschaft ist. So stellt er pointiert die von ihm zu beantwortende Frage: „Für welches Problem ist die Digitalisierung eine Lösung?“ (Nassehi 2019: 12).

Digitalisierung ist unmittelbar verwandt mit der gesellschaftlichen Struktur, sie nutzt bestehende soziale Strukturen und erzeugt daraus Formen der Mustererkennung. Damit ist Digitalisierung einerseits eine soziale Erscheinung, die beispielsweise von Unternehmen, Online-Shops, Staaten, Stadtplanern oder Trendscouts genutzt wird. Andererseits – deutet man die Mustererkennung wissenschaftstheoretisch – ist sie ein klassisches soziologisches Projekt, denn Soziologie möchte latente Ordnungsmuster erkennen oder gar generieren und sich damit befassen. Dazu ist die moderne Gesellschaft geeignet, hat sie doch bereits implizit eine digitale Struktur.

Der Bezugspunkt der Digitalisierung zur Gesellschaft ist deren Komplexität und Regelmäßigkeit. Gesellschaft ist zwar in ständiger Bewegung,

bleibt aber dennoch in ihrem regelmäßigen Funktionieren ausgesprochen stabil. Sie enthält Muster und besteht auch aus ihnen, selbst wenn dies nicht unmittelbar erkennbar ist. Ihr Muster ist ihre Ordnung. Und diese hat Auswirkungen auf die Freiheit des Einzelnen, weil das Individuum aufgrund des bestehenden Musters nur partiell frei ist. Es ist schwer bis unmöglich, sich diesem Muster zu entziehen.

4. Die digitale Entdeckung der Gesellschaft

Im Blick auf die Geschichte beginnt Armin Nassehi in seiner Theorie zur digitalen Gesellschaft mit der Epoche des ausgehenden 18. Jahrhunderts. „Gesellschaft“ wurde als Reflexionspunkt entdeckt und bewusst aufgegriffen. Nassehi skizziert – ein wenig pauschalisierend – drei solcher Entdeckungen, die sich seitdem offenbart haben.

Zum ersten perpetuierte man seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr einfach die Tradition, sondern versucht sich in der Gestaltung des Neuen, so beispielsweise in der Weise der Entstehung der Nationalstaaten. Sie waren, so Nassehi, die Antwort und Gegenreaktion auf die widersprüchlichen Gleichheitsversprechen rechtlicher oder politischer Provenienz.

Die revolutionären Gestalter der Gesellschaft waren eher an der Hervorbringung als an der Entdeckung der Gesellschaft orientiert, weil sie das Bestehende mit aller Macht verflüssigen wollten (Nassehi 2019: 45).

Dabei zeigt sich, dass Gesellschaft hinsichtlich der Bereitschaft zur Veränderung eine reichlich träge Masse sein kann: „Wie kann man Freiheit in einer Welt etablieren, die bereits so ist, wie sie ist?“ (Nassehi 2019: 46).

Die zweite Entdeckung verortet Nassehi in den Liberalisierungen und Pluralisierungen in der Mitte des 20. Jahrhunderts, als der Begriff der Gesellschaft eine „besondere semantische Karriere“ (Nassehi 2019: 47) zu machen begann, die einherging mit der Aufbruchzeit nach dem II. Weltkrieg, d. h. einer Industriegesellschaft mit großem Planungs-, Gestaltungs- und Wachstumsoptimismus und der Liberalisierung der Lebensformen im Umfeld der 1968er-Bewegung. Es wurde klar, dass es gute und faire Chancen des sozialen Aufstiegs gibt und pluralere Lebensformen als bislang gewohnt möglich werden. Allerdings wurde auch dieser Entdeckungsprozess gehemmt durch die Widerständigkeit gesellschaftlicher Strukturen. Nassehi drückt es so aus:

Die Benutzeroberfläche legt kausale Einwirkungsmöglichkeiten nahe, die man vor allem politisch und kulturell repräsentieren kann, aber die gesellschaftliche Maschinerie im Hintergrund ist nicht so leicht zu verändern (Nassehi 2019: 48).

Ein drittes schließlich ist die digitale (Selbst-)Entdeckung der Gesellschaft in der Gegenwart. Die faktische mittels Zahlen- und Datenmaterials ausgeführte Selbstbeobachtung der Regelmäßigkeiten und Muster wird zum empirischen Beweis für eine soziale Ordnung (Gesellschaft), die dem Verhalten der Individuen vorgeordnet ist. Wird eine digitale Marktbeobachtung von Individuen durchgeführt, dann bestätigt sie zunächst nur die bestehenden Muster (Vorlieben, Konsumgewohnheiten etc.) und versucht erst in einem zweiten Schritt potenzielle (Kauf-)Interessen aus dem Muster herauszufiltern, um möglichst für den Einzelnen geeignete Produkte bewerben und anbieten zu können.

Daraus schlussfolgert Nassehi, dass das Bezugsproblem der Digitalisierung die komplexe Regelmäßigkeit der Gesellschaft ist, zudem die Nicht-Zufälligkeit von individuellem Verhalten.

5. Digitalisierung und Soziologie

Die Sozialwissenschaften, damit auch die Soziologie, sind hinsichtlich ihrer empirischen Sozialforschung Teil der Digitalisierungsgeschichte der modernen Gesellschaft, denn mit der Auswertung statistischer Daten werden bis dahin möglicherweise noch verborgene Muster aufgedeckt. Dabei handelt es sich nicht nur um gesellschaftliche, sondern auch um individuelle Muster. Man kann das daran erkennen,

dass wir selbst in unseren Sprech- und anderen Handlungsformen Muster unserer Umwelt übernehmen. Wir sprechen ebenso milieu- und schichtenspezifisch, wie unsere Handlungen, aber auch unsere Weltauffassung vom ausgeübten oder erlernten Beruf abhängig sein können (Nassehi 2019: 73).

Die Übersetzung der Welt in Datenform und die Feststellung von Mustern dienen also dazu, Unsichtbares sichtbar zu machen. Die Welt wird abgebildet in zählbaren Einheiten und durch Codierung von analogen Sachverhalten.

Nassehi verweist darauf, dass die Daten nicht die Welt enthalten, sie aber verdoppelt. Dabei geht er davon aus, dass Daten resp. der Gebrauch von Daten den Charakter eines Beobachters haben. Denn wenn Datensätze

zeichenimmanente Formen der Rückkopplung von Zuständen aufeinander sind, dann sind Daten selbst „spezifische Formen von Beobachtern, die nur mit jener Realität umgehen können, die sie selbst erzeugen oder die mit ihnen verarbeitbar“ (Nassehi 2019: 110) sind. Es ist also nicht mehr zu fragen, was die Welt ist und wie sie beschaffen ist, sondern wie man sich epistemologisch Zugang zu ihr verschafft. „Die Welt ist nur noch in der Verdoppelung zugänglich, genauer: nur als Verdoppelung, die ihr Original nur in der Verdoppelung kennt“ (Nassehi 2019: 110). Die Verdoppelung der Welt schafft zwei Hälften: Es gibt die Welt, wie sie dem Beobachter erscheint und die Welt, wie sie ist. Verdoppelung wird zu einer Neuschöpfung von etwas, das nur dadurch existiert, dass es verdoppelt wird – was Nassehi am Beispiel der Schrift erklärt. Denn Schrift und Sprache verdoppeln, weil sie erstens gelesen bzw. gehört und zweitens interpretiert werden. In einer funktional differenzierten Gesellschaft finden sich gleich mehrere Verdoppelungen nebeneinander, denn man kommt zu unterschiedlichen Ergebnissen, wenn man das gleiche ökonomisch, rechtlich, wissenschaftlich oder religiös erörtert.

Das ist eigentlich nicht überraschend, denn Verdoppelungsformen machen Routinen moderner Gesellschaft aus. Sie erzeugen Institutionen resp. Institutionsarrangements in Betrieben resp. individuelle Lebenspraxis, die die „Benutzeroberfläche“ der Gesellschaft ausmacht. Der Schlüssel für die Wirksamkeit von Daten ist deren Einfachheit, denn je einfacher die Grundcodierung, desto größer die Rekombinationsmöglichkeit.

6. Digitalisierung und Gesellschaft

Für Nassehi ist evident, dass die Digitalisierung erfolgreich an die Gesellschaft andocken kann, weil sie sich auf die komplexe Struktur der Gesellschaft selbst bezieht. Die Ordnungsleistung der modernen Gesellschaft ist seiner Meinung nach am besten mit digitalkompatiblen Begriffen zu erklären.

Das Verhältnis von Codierung und Programmierung der digitalen Datenwelt ähnelt dem Verhältnis von Codierung und Programmierung auf der Ebene der Differenzierung der modernen Gesellschaft in Funktionssysteme (Nassehi 2019: 152).

Für ihn ist es eine Strukturähnlichkeit, die zwischen der Einfalt der Programmierung von codierten Funktionssystemen und der ungeheuren Vielfalt der darauf basierenden Programmierungen angesiedelt ist.

Auf das Gesellschaftliche der Moderne angewandt bedeutet dies folglich, dass sie einerseits ganz simpel ist und andererseits völlig möglichenoffen – was auch für die Digitaltechnik gilt. Die Einfachheit der Daten, d. h. die Binarität (0 oder 1) des Grundcodes, ist der Schlüssel für ihre Wirksamkeit.

Gesellschaft als umfassendes System meint die Gesamtheit aller Kommunikationen und Handlungen. Traditionell gab es in ihr strikte Oben-Unten Codierungen, es gab eine klare Hierarchie zwischen Schichten und Ständen. Dies wird aber zunehmend obsolet. Nicht, dass es keine Hierarchien mehr gibt, aber es gibt eine klare Tendenz zur Querdifferenzierung. Die primäre Ordnungsebene sind nicht mehr Schichten oder Strukturen sozialer Ungleichheit, sondern die Ungleichheit von unterschiedlichen Funktionen, die sich nebeneinander etablieren und Systeme ausbilden (Politik, Wirtschaft, Recht, Kultur etc.). Die funktional differenzierte Gesellschaft als Struktur muss – so Nassehi – die Ordnung der alten Welt (alles hat seinen Platz und es gibt unveränderliche Traditionen) durch eine andere Ordnung ersetzen (Nassehi 2019: 175). Ihren Halt findet die moderne Gesellschaft in der Einfalt der funktionalen binären Codierungen der Funktionssysteme, auf der dann Vielfalt aufgebaut werden kann. Das gleiche binäre Muster der gesellschaftlichen Funktionssysteme findet sich in der Digitaltechnik. Die technische Struktur der Digitalität entwickelt auf der Grundlage eines einfältigen Mediums vielfältige Formen und wird dadurch für die moderne Gesellschaft anschlussfähig.

Nassehi fasst zusammen:

Digitalisierung setzt am Bezugsproblem gesellschaftlicher Komplexität an. Die Digitalisierung ist also kein Fremdkörper in der Gesellschaft, sondern, wenn man so will, Fleisch vom Fleische der Gesellschaft (Nassehi 2019: 177).

7. Konsequenzen: Relevanz von der Digitalisierung für Theologie und Kirche

Es ist das Verdienst Armin Nassehis, die Digitalisierung auf den soziologischen Begriff gebracht zu haben. Er zeigt auf und setzt voraus, dass die spätmoderne Gesellschaft zwar widerständig und komplex ist, aber dennoch Muster enthält, die von der Digitaltechnik aufgedeckt werden. Das können Weltanschauungen sein, Stile oder Sprachspiele. Bestimmte Plattformen oder auch soziale Medien sind weniger an Kommunikation interessiert, wie sie suggerieren, sondern mehr an den Muster-Interessen von Dritten, die beispielsweise gezielt werben und persönliche Präferen-

zen und Neigungen in Erfahrung bringen wollen. Allerdings zeigt sich – und das ist ein weiterer Verdienst des Entwurfs von Nassehi, dass die Digitalisierung eigentlich gar nichts Neues ist. Statistiken zu erstellen (z. B. Bevölkerungsstatistiken) oder Meinungsforschung zu betreiben oder Schriftzeichen (Hieroglyphen) resp. genetische Codes zu entschlüsseln, sind Phänomene, mittels deren man immer schon versucht hat, die analoge Welt zu digitalisieren.

So erlangt sowohl die Begeisterung für Digital-Technik als auch die Skepsis ihr gegenüber, eine besondere Bedeutung. Beide Stimmungen findet man in unterschiedlichen Graduierungen in den wissenschaftlichen und populären Debatten der Kirchen, nicht zuletzt in der Theologie.

Ein Sammelband zum Thema „Theologie und Digitalität“ zeugt vom aktuellen Stand des Diskurses. So geht darin einer der Herausgeber, Wolfgang Beck von dem vermuteten Gefahrenpotenzial des Digitalisierungsprozesses aus, da jedes Sicherheitsangebot gleichzeitig auch Risiken in sich birgt (Beck 2021). Die Digitalisierung wird seitens des Pastoraltheologen zunächst als „Stabilitätslieferantin“ (Beck 2021: 304) wahrgenommen, da sie als eine von Pandemien unberührte funktionsfähige Gesellschaftsstruktur gesehen wird und ohne ideologische Fixierung agiert, sodass sie von jeglicher Weltanschauung genutzt werden kann. Sie ist allen politischen Systemen enthoben und wird zu einem zentralen Instrument einer dynamischen Strategie von (Krisen)Bearbeitungen. Diese Art der Bearbeitungen kann im ungünstigen Fall aufgrund von Manipulationsmöglichkeiten unterschiedlicher Provenienz zum Problem werden. So bilden und verbreiten sich Verschwörungstheorien und populistische Propaganda schnell im Internet – unbeschadet der Möglichkeit, dass diese Prozesse auch staatlich gesteuert werden können.

Diese Ambivalenz zeigt sich in der Theologie und in der Kirche. Wolfgang Beck verweist dabei auf eine Hypothese von K.G. Sander (Sander 2020: 104-109), dass lehramtliche Theologie – entgegen den Anmutungen von ewigen Wahrheiten – sich als wandlungsfähig erweist und damit in einem digitalen Umfeld pluralitätsfähig und anschlussfähig ist (Beck 2021: 304 f.).

Hinsichtlich der sozialförmigen Konstitutionsprozesse – auch in der innerkirchlichen Kommunikation – offenbart sich zunehmend eine Dezentralität und so ergibt sich die neue Herausforderung, auf die vielfältigen Prozesse eingehen zu können. Einerseits bedeutet die Bildung von Netzwerkstrukturen eine Entmonopolisierung, andererseits eine Steigerung von Partizipationsofferten. Dies hat auch Folgen für die Kirche als Sozialform. Die Sozialförmigkeit des Christlichen ist in der Ekklesiologie quasi eingeschrieben („Sozialgestalten kirchlicher Existenz“, Sattler 2013: 94).

Christentum ist eine Sozialreligion und ein Konglomerat von glaubenden Individuen, deren Glaube sich allerdings erst in der Gemeinschaft vollendet. Kirche gilt als Gemeinschaft des Heils (Kraus 2012). Allerdings verändern sich im Zuge des Individualisierungs- und Privatisierungsprozesses der Gesellschaft auch die Graduierungen der Verbindlichkeit sozialer Gruppenbildung und es ergeben sich zunehmend alternative Formen. Beck verweist paradigmatisch auf rhizomatische Identitätskonstruktionen (Kalsky 2019) und Identitätsbestimmungen mittels offener Ränder (vgl. Collet, Eggensperger, Engel 2018) und nicht mittels Abgrenzungen.

„In der Szene des Christlichen lassen sich Pluralitäten von Stilen, Theologien, Traditionen, rituellen Prägungen, aber eben auch von persönlichem Geschmack, sowie Intensität und Dauer der Zugehörigkeit in je unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen integrieren, ohne einzelne Formen als defizitär bewerten und herabwürdigen zu müssen“ (Beck 2021: 315).

Auf dieser Grundlage ist relevant, dass Social Media prinzipiell Nähe erzeugen, da sie räumliche und persönliche Distanzen überwinden, um gleichzeitig eine „phatische Kommunikationsstruktur“ (Beck 2021: 317) zu entwickeln, d. h. dadurch Gemeinschaft zu werden. Hier entsteht unter Nutzung der Digitalität eine alternierende Sozialförmigkeit des Christlichen. Diskussionsprozesse werden weniger analog geführt, sondern verstärkt in sozialen Medien, was die Geschwindigkeit der Debatten erhöht und sie eine Eigendynamik entwickeln lässt, die schwer zu steuern sind. Darauf werden kirchliche Rhetoriken zu achten haben, da ihre Aussagen – sachlicher oder autoritativer Art – rapide kommentiert, kritisiert und möglicherweise im Inhalt demontiert werden und die Gegensteuerung schwierig wird.

Die rege digitale Vernetzungskultur in den sozialen Medien findet sich in allen Bereichen – in Politik, Kirche und Gesellschaft und dies auf globaler Ebene. Die zunehmende Nutzung automatisierter Übersetzungsprogramme lassen etwaige Sprachbarrieren fallen.

Bewertet man dies konsequent mit dem Ansatz Armin Nassehis, so stellt sich zunächst die Frage, was daran wirklich neu ist? Für Beck ist Digitalisierung einerseits stabilisierungsfähig und damit Instrument zur gesellschaftlichen Krisenbewältigung, andererseits wird sie zum Problem im Falle manipulativer Anwendung. Im politischen, kirchlichen und sozialen Bereich ist sie zum einen – als alternierende Sozialförmigkeit des Christlichen in den schnell agierenden sozialen Medien – gemeinschaftsbildend, zum anderen aber entwickelt die digitale Geschwindigkeit problematische Eigendynamiken. Setzt man dies mit Nassehis Ansatz in Beziehung und

wenn ihm zuzustimmen ist, dass die (vor- resp. frühmoderne) analoge Gesellschaft immer schon quasi-digital war, dann ist das bezeichnete Phänomen der Kommunikation nicht originär. Neu daran sind aber sehr wohl die neuen Ausdrucksformen zur Darstellung von Netz (Vernetzung) und Muster.

8. Die (vermeintliche) Antipode: Entnetzung

Der Trend zur Vernetzung führt auch zu einer Gegenbewegung. Der Hamburger Soziologe Urs Stäheli setzt mit einer These an: „Netzwerke drohen sich mit sich selbst zu verstricken, bis hin zur Paralyse, und suchen Abhilfe in neu zu entwickelnden Techniken der Entnetzung“ (Stäheli 2021: 8). Auf dem Hintergrund eines DFG-Projekts („Entnetzung. Imaginäre, Medientechnologien, Politiken“ 2018-2021) entwickelt er eine „Soziologie der Entnetzung“, die mit einer „Soziologie der Vernetzungskritik“ (Stäheli 2021: 8) beginnt.

Entnetzung ist eine soziale Herausforderung für relationale Theorien und Stäheli versucht entsprechend, theoretische Figuren des Arelationalen zu entwickeln, um Genealogien des Entnetzungsdenkens und Entnetzungspraktiken zu entwerfen. Das Konzept stellt eine Herausforderung nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für die Sozialform Kirche dar, die sich prinzipiell vernetzend konzipiert haben.

Urs Stäheli distanziert sich von dem Phänomen der Übervernetzung, die er als Folge der vielfältigen Vernetzungsstrategien der modernen Gesellschaft betrachtet und die zu einer Art Apophanie, d. h. zu einer unkontrollierten Lust am Feststellen von Mustern führe (Stäheli 2021: 71). Es ist nicht seine Intention, in eine vorgeblich authentische analoge Welt zurückzukehren, in der Natürliches von Künstlichem getrennt wird.

Entnetzung lässt sich nicht als ein Jenseits der Netzwerke denken, sondern nur in ihrem Zusammenspiel mit Vernetzung. In diesem Sinne wird sich Entnetzung als ein paradoxer Begriff erweisen, der nicht auf ein imaginäres Außen verweist, sondern auf Versuche, sich in der Vernetzung zu entnetzen (Stäheli 2021: 90).

Damit stellt er u. a. die Ansätze von Bruno Latours „Akteur-Netzwerk-Theorie“ (ANT) (Latour 2010), aber auch Niklas Luhmanns Systemtheorie als Netzwerk (Luhmann 1984) in Frage, zumindest hinsichtlich ihrer Eindeutigkeit als Konnektivitäts-Prinzip:

Genauso wie ich mich bei Latour für den Gegenbegriff zur Assoziation interessiere, nämlich die Dissoziation, stelle ich bei Luhmann den selten

theoretisierten Gegenbegriff zur Anschlussfähigkeit in den Vordergrund, die Anschlussunfähigkeit (Stäheli 2021: 91).

In der Soziologie bedeutet Nichtverbundenheit implizit das Fehlen sozialer Existenz – was nicht vernetzt ist, kann nicht existieren. So bleibt für relationale Theorien das Entnetzte meist unsichtbar. Dies bedeutet für Stäheli aber, die Existenzweise des Entnetzten bewusst und würdigend in den Blick zu nehmen.

9. Entnetzung im Netzwerk

In der Entnetzungstheorie wird Entnetzen nicht verstanden als nostalgische Antibewegung (z. B. Digital Detox – Projekt) oder als fixes Ergebnis. Entnetzung ist vielmehr ein Prozess mit einer instabilen Existenz, d. h. es ist eher eine Tendenz oder eine Bewegung, die sich in der Regel nicht komplett aus dem Netzwerk herauslösen kann.

Stäheli führt zur Veranschaulichung drei Beispiele auf, die er in seiner Studie ausführlich erörtert (Stäheli 2021: 246–298). Die Unterschiedlichkeit der angeführten Subjekte der Entnetzung zeigt, dass es sich bei ihnen um Praktiken resp. Techniken der Entnetzung handelt, die auf Entnetzung als interaktionsloses Nebeneinander („Kopräsenz“) verweisen. Praktiken der Entnetzung allerdings sind Handlungsweisen, die auf seinen solchen Zustand erst hinweisen resp. ihn herbeiführen sollen. Da sie aber gerichtet sind, unterscheiden sie sich von bloßen Störungen (z. B. Sollbruchstörungen, adaptive Störungen, Überlastungsstörungen).

Ein erstes Beispiel ist die Unsichtbarkeit des Schüchternen in einem Team. Die Nichtwahrnehmung des Schüchternen wird erst nachträglich aufgrund des Ensembles seiner Entzugspraktiken als Schüchternheit klassifiziert. Neben diesem Beispiel der Entnetzung einer Person führt Stäheli ein zweites Beispiel auf, das die Entnetzung eines Dinges darstellt, den so genannten Ladenhüter: Der Ladenhüter ist ein Ding, das eigentlich als Ware zirkulieren sollte. Durch dessen Unverkäuflichkeit gerät dies ins Stocken. Auch der Ladenhüter fällt als solcher (wie der Schüchterne) zunächst gar nicht auf. Die potenzielle Konnektivität zum Käufer führt schlichtweg nicht zu einer ökonomischen Verbindung. Der Ladenhüter und der Versuch, ihn doch noch verkauft zu bekommen, wird zu einer Sozialfigur der Entnetzung: „Er ist partiell in die ökonomischen Netzwerke eingebunden, partizipiert aber nicht durchgängig an diesen“ (Stäheli 2021: 283). Das dritte Beispiel neben der Entnetzung von Person oder Ding ist die Entnetzung von Daten. Hier bezieht sich Stäheli auf die Situation, dass der digitale Datenfluss keineswegs immer gleichmäßig verläuft, sondern

es technisch immer wieder zu Unterbrechungen kommt. Um solche Unregelmäßigkeiten im Datenempfang auszugleichen, gibt es in Netzwerknotenpunkten temporäre Puffer („buffer“). Das Buffering greift nicht nur bei Unterbrechungen, sondern auch, wenn Daten zu schnell ankommen und sie zur Vermeidung von Datenstau kurzfristig in einen Wartezustand versetzt werden. Diese Art der Zwischenspeicherung garantiert nicht unbedingt, dass die Daten zum rechten Moment zum Anschluss kommen. Dieses Warten betrachtet Stäheli als „potentielles temporales Moment der Entnetzung von Daten“ (Stäheli 2021: 286).

Durch die Kontrastierung der These der Vernetzung mit jener der Entnetzung, lässt sich verdeutlichen -nicht zuletzt hinsichtlich der drei genannten Beispiele, dass Entnetzungszenarien eher als kritisch und problematisch angesehen werden. Der Schüchterne soll auf den Pfad der Relation hingeführt werden, der Ladenhüter soll in den Marktkreislauf eingespielt werden und Buffering soll dafür sorgen, dass der Vernetzungsprozess fließend ist. Dennoch sieht Stäheli auch positive Strategien der Entnetzung, die er beispielhaft aufführt.

So gibt es Entnetzungsversuche in Organisationen, da zunehmend darüber nachgedacht wird, ob die vielfältigen Versuche der Vernetzung der Sache weniger dienlich sind als zunächst vermutet. Ein haptisches Beispiel sind Überlegungen, wie der Unproduktivität von Meetings Einhalt geboten werden kann, da bei großem Zeitaufwand die Bedeutung für den einzelnen Teilnehmer oft sehr marginal ist. (Stäheli 2021: 340-344). Eine klassische Möglichkeit, die Vernetzung innerhalb der Organisation konstruktiv zu unterbrechen, sind die so genannten „Zonen der Indifferenz“, innerhalb derer Anordnungen akzeptiert werden, ohne dass die Autorität bewusst in Frage gestellt wird. So ist der Mitarbeiter innerhalb dieser Zone indifferent gegenüber den spezifischen Gründen der Anordnung und den Begründungen der Vorgesetzten. Diese Indifferenz ist einerseits hilfreich, andererseits darf sie nicht überstrapaziert werden. Diese Bewertung gilt heute als überholt, da Vernetzung gegenwärtig höher bewertet wird als leidenschaftsloser Gehorsam. Hier gibt es aber auch Grenzen, zumal, wenn Vernetzung pathologisch wird, wie es beispielsweise bei einem Burnout der Fall ist. Grundsätzlich wird das Aufeinandertreffen von Konnektivität und Diskonnektivität durch strikte Kontrolle der Indifferenz verhindert, aber wenn das nicht funktioniert, kommt es zu einer Überflutung von Indifferenz und sie produziert nurmehr gleichgültige Subjekte, die „nur noch als tote Knotenpunkte im Organisationsgefüge“ (Stäheli 2021: 330) anwesend sind. Abhilfe schafft dabei eine „lose Koppelung“ (loose coupling), die gegen die „enge Koppelung“ (tight coupling) einer hierarchischen Organisation wirkt. In der Theorie loser Koppelungen werden un-

nötige Verbindungen identifiziert und unterbrechen sporadisch das Zeitkontinuum mittels Entschleunigung und Verlangsamung. Der Einbau von Orten der Entschleunigung und des Wartens wirkt wiederum als Buffer (Stäheli 2021: 333). Ein vergleichbares Szenario findet sich in Blick auf Transparenz. Das Phänomen ist für die Netzwerkgesellschaft basal, aber kann ebenso zu einem Problem werden. Abhilfe schafft Intransparenz, die vor zu viel Beobachtung schützt, sowie vor Erzeugung von zu viel Wissen über andere, was einhergeht mit dem Risiko, zu viele potenziell lähmende Kopplungen zu generieren. Module müssen zuweilen opak sein, um den Freiraum für deren neue Kombinierbarkeiten zu schaffen. Hier beginnt – um wieder auf das Mitarbeitendenverhältnis zu kommen – ein Umdenken hinsichtlich des Teamworking. Die in den letzten Jahren praktizierten Co-Working-Projekte werden zunehmend hinterfragt, da deutlich wird, dass die Mitarbeitenden in der Regel nicht Zusammenarbeit präferieren, sondern Freiheit. Das ständige Miteinander produziert unter Umständen Übervernetzung mit allen Konsequenzen.

Stäheli versucht in seiner Entnetzungssoziologie, Entnetzung als soziale Herausforderung für relationale Theorien aufzugreifen. Zur Veranschaulichung skizziert er die oben genannten Beispiele. Es ist Stäheli ein Anliegen, die Debatte um Entnetzung nicht zu verstehen als Ende der Vernetzung, sondern Entnetzung steht vielmehr im Dienst der Vernetzung. In diese Richtung gehen auch Überlegungen, das Wechselverhältnis von privat und öffentlich zu überdenken. Bei aller Präferenz, die dem Öffentlichen zugestanden wird, erweist sich die Notwendigkeit, den geschützten Raum des Privaten zu belassen resp. ihn zu fördern. Dies gilt für den digitalen Raum, der ein Raum des Öffentlichen ist, aber das gilt auch für privaten Raum, den es – wider einer Übervernetzung – auszutarieren gilt (Schrape 2021). Im Folgenden wird zu zeigen sein, inwiefern dies u.a. auch auf die Sozialform Kirche applizierbar ist.

10. Zwischen Vernetzung und Entnetzung – Bedenkenswertes zu Gesellschaft und Kirche

Armin Nassehi hat dargestellt, dass die Gesellschaft – auch vor der eigentlichen Digitalisierung – digital war und in Mustern abbildbar ist. Digitalisierungsprozesse in Kirche und Gesellschaft werden heute wahrgenommen und positiv aufgegriffen. Setzt man den Gedankengang Nassehis fort und betrachtet man Religiosität oder Weltanschauungen gleichsam digital, dann zeigen sich dort jeweils spezifische Muster, die aber nicht unbedingt originell sind. Kirche ist dann nicht so sehr Kontrastgesellschaft

oder Anders-Ort, sondern birgt in sich konventionelle Muster, wie sie mehr oder weniger in religiösen Organisationen überall zu finden sind. Dies betrifft nicht nur die Ansprüche institutioneller Art (Leitung, Autorität, Macht), sondern auch inhaltliche Konzepte theologischen Inhalts (Erlösung, Befreiung, Heil, Strafe, Verdammnis) verfahren in bestimmten wiederkehrenden Mustern.

Das ambivalente Verhältnis von Vernetzung (Gemeinschaft) und Entzernetzung (Individualisierung) zeitigt auch Folgen für den theologischen Ansatz von Gemeinschaft und Individuum. Christentum ist eine sozialförmige Religion und sie legt Wert auf das gemeinschaftliche Moment. In besonderer Weise gilt das innerhalb der Theologie für die Disziplin der christlichen Sozialethik, die verstärkt mit den sozialwissenschaftlichen Disziplinen einen interdisziplinären Diskurs pflegt (Eggenesperger 2022). Aber auch in systematischen Fächern im theologischen Fächerkanon ist der Blick auf gesellschaftliche Fragen längst kein Tabu mehr. Dabei erweist sich besonders die Religionssoziologie als Fachbereich der Soziologie als relevant, um gezielter auf Fragestellungen religiöser oder theologischer Provenienz einzugehen. Wissenschaftstheoretisch und hermeneutisch geprägt ist christliche Theologie vom sozial gedachten *Communio*-Gedanken, der in der Dogmatik eine essenzielle Rolle spielt. Nach dem *Vaticanum II.* wird das Kirchenbild als Volk-Gottes in der Ekklesiologie an die Seite des lange Zeit dominierenden Bildes der Kirche als Leib-Christi gestellt. So gilt Kirche in *Lumen Gentium* (Nr. 9 ff) primär als Gemeinschaft und erst sekundär als hierarchisch verfasst (Böttigheimer 2016). Kirche ist Zeichen der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, *communio* ist „*participatio am göttlichen Leben im Sinne einer personalen Gemeinschaft*“ (Böttigheimer 2016: 705).

11. *Konnektivität*

Sowohl in der theologischen Theorie als auch in der pastoralen Praxis zeigt sich eine hohe Affinität zur Vernetzung. Aktuelle kirchenkritische Debatten fokussieren sich implizit und explizit auf fehlende oder zumindest defiziente Konnektivität zwischen den Kirchenmitgliedern (Hierarchie und Gemeinde, Kirchenfunktionäre und Gläubige etc.), und man setzt alles daran, Vernetzungsprojekte vielfältiger Art einzuleiten und zu fördern. Vernetzung erhöht à la longue allerdings auch den sozialen Druck, wenn es zu einer – nicht nur metaphorisch verstandenen – Übervernetzung kommt. Die Identifizierung mit dem Netzwerk Kirche prägt die Identität, aber Überidentifizierung führt zur Betriebsblindheit. Von daher legt sich,

wie gezeigt, der theologische Gedanke nahe, auch „offenen Rändern“ in der Kirche eine Chance zu geben, ja sogar, außerhalb des eigenen Netzwerks aktiv zu sein. Überträgt man Stähelis Entnetzungsansatz auf die ekklesiologische bzw. sozialetische Ebene, so bedeutet dies für den Menschen, dessen persönliche Gottesbeziehung einerseits und die *communio* andererseits als produktives Spannungsverhältnis zu sehen, ohne dass Entnetzung als vorgebliche Unverbindlichkeit und Bedrohung erlebt werden muss. So können Anders-Orte resp. offene Ränder als solche wahrgenommen werden und können neben klassischen Vernetzungsprozessen als konstruktives Element stehenbleiben. Zu guter Letzt greifen „Bufferzonen“ des Religiösen an den Orten, wo es hinsichtlich des Glaubens und des religiösen (Daten)Flusses Unterbrechungen zu überbrücken gilt.

Dieses „Muster“ findet sich im Gesellschaftlichen – und damit mittelbar auch im Europa-Gedanken. In der EU-Politik, durchaus auch verstanden nicht nur als *politics*, sondern auch als *policy*, ist das Narrativ von Transparenz und Vernetzung durchaus präsent. Es wird *à la longue* zu evaluieren sein, inwieweit Ver- resp. Entnetzung im Politischen eine Rolle spielt und ob es in diesem Zusammenhang Bufferzonen gibt, die es zu berücksichtigen gilt. Bei allem Idealismus zeigt sich aber auch Ernüchterung, weil sich die Begeisterung für das Identitäts-Projekt Europa nicht einfach übertragen lässt (Eggensperger 2019). Identifikation lässt sich nicht erzwingen und man ist gut beraten, Indifferenz zuzulassen.

Was am Ende zählt, das ist die Verbindung von (digitaler) Vernetzung und Entnetzung – verstanden nicht als Konkurrenz, sondern als sich ergänzende Weise von Konnektivität.

Literaturverzeichnis

- Beck, Wolfgang: Digitale Konnektivitäten als christliche Sozialform? Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekklesialen Szenen, in: Wolfgang Beck, Ilona Nord, Joachim Valentin (Hg.): *Theologie und Digitalität: Ein Kompendium*. Freiburg im Breisgau 2021, 302-318.
- Böttigheimer, Christoph: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*. Freiburg im Breisgau ³2016.
- Collet, Jan Niklas/Eggensperger, Thomas/Engel, Ulrich: *Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten: Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung*, in: Markus Entscheid-Stams, Regina Laudage-Kleeberg, Thomas Rünker (Hg.): *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*. Freiburg im Breisgau 2018, 208-288.
- Costadura, Edoardo/Ries, Klaus: *Heimat – ein Problemaufriss*, in: Diess. (Hg.), *Heimat gestern und heute: Interdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld 2016, 7-23.

- Eggensperger, Thomas: Theologie und Spiritualität im Raum des Mundanen: *Communio* als Schlüsselbegriff, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63 (2022) [im Druck].
- Eggensperger, Thomas: Zwischen Pathos und Ernüchterung: Heimat oder das Ringen um eine Europa-Identität, in: Katharina Karl, Christian Uhrig (Hg.): *Zwischen Heimat und Fremde: Auf der Suche nach dem eigenen Leben*. Münster 2019, 49-66.
- Engel, Ulrich: *Europa als Versprechen: Philosophisch-theologische Debattenbeiträge* (Passagen Philosophie). Wien 2010.
- Habermas, Jürgen: Keine Muslima muss Herrn de Maizière die Hand geben: Gastbeitrag in der Rheinischen Post vom 03.05.2017, in: [<http://www.rp-online.de/politik/deutschland/leitkultur-das-sagt-juergen-habermas-zur-debatte-aid-1.6793232>] (Letzter Zugriff: 15.01.2018).
- Habermas, Jürgen: *Ach, Europa: Kleine Politische Schriften XI*. Frankfurt am Main 2008.
- Habermas, Jürgen: *Zur Verfassung Europas: Ein Essay*. Berlin 2011.
- Hein, Rudolf: Heim und Heimat, in: Katharina Karl, Christian Uhrig (Hg.): *Zwischen Heimat und Fremde: Auf der Suche nach dem eigenen Leben*. Münster 2019, 13-36.
- Hemel, Ulrich: Heimat und personale Selbstbildung: Eine pädagogische Reflexion, in: Ders., Jürgen Manemann (Hg.): *Heimat finden – Heimat erfinden: Politisch-philosophische Perspektiven*. München 2017, 157-173.
- Kalsky, Manuela: Flexible Gläubige und ihre rhizomatischen Identitäten, in: *Wort und Antwort* 60 (2019), 65-70.
- Kraus, Georg: *Die Kirche: Gemeinschaft des Heils: Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Regensburg 2012.
- Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt am Main 2010.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main 1984.
- Mandry, Christoph: *Die Zukunft der Europäischen Union: Öffentliche Diskurse in Europa* (Kirche und Gesellschaft Bd. 444). Mönchengladbach 2017.
- Mecklenburg, Lars: Was ist Digitalität? Neubestimmung als kommunikative Handlungsform, in: [<https://larsmecklenburg.medium.com/was-ist-digitalit%C3%A4t-1e15921ef8c0>] (Letzter Zugriff: 03.01.2022).
- Nassehi, Armin: *Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft*. München 2019.
- Noller, Jörg: Philosophie der Digitalität, in: Uta Hauck-Thum, Jörg Noller (Hg.): *Was ist Digitalität? Philosophische und pädagogische Perspektiven*. Stuttgart 2021, 39-54.
- Sattler, Dorothea: *Kirche(n)*. Paderborn 2013.

- Sander, Kai Gallus: Wie Digitalisierung Theologie verändern kann: Überlegungen zur Anschlussfähigkeit von Theologie im Brennpunkt digitaler Kommunikation, in: Annett Gierke-Ungermann, Christian Handschuh (Hg.): Digitale Lehre in der Theologie: Chancen, Risiken und Nebenwirkungen. Berlin 2020, 97-110.
- Schrage, Jan-Felix: Big Data und Privatheit – eine prozessoziologische Perspektive, in: Hauke Behrendt, Wulf Loh, Tobias Matzner, Catrin Misselhorn (Hg.): Privatheit 4.0: Eine Neuverortung des Privaten im Zeitalter der Digitalisierung. Stuttgart 2021, 213-229.
- Stäheli, Urs: Soziologie der Entnetzung. Berlin 2021.
- Stalder, Felix: Kultur der Digitalität. Berlin 2016.
- Stalder, Felix: Was ist Digitalität?, in: Uta Hauck-Thum, Jörg Noller (Hg.): Was ist Digitalität? Philosophische und pädagogische Perspektiven. Stuttgart 2021, 3-7.
- Sternberg, Thomas: Europa – eine christliche Vision?, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2016, 9-25.

**Teil 3:
Revisionen im Verständnis von Geschichte,
Religion und öffentlicher Vernunft
jenseits von christlichem Abendland
und säkularer Moderne**

Europa im globalen Diskurs über die Moderne(n): Ein Essay

Hans Schelksborn

Abstract

Since the Age of Enlightenment, democracy and human rights have shaped Europe's self-image, based on the ancient opposition of "Greek democracy versus Asian despotism". In this self-image, however, Europe's millennia-long imperial history, which reached its climax in the 19th century, is largely ignored. Thus, since the 19th century post- and de-colonial philosophies sharply criticize the colonial dimension of modern Europe. Meanwhile, however, Europe has lost its global hegemony. The polycentric world society is determined by an increasing rivalry between new regional powers. In the present, the "pandemic of authoritarianism" (Sen) threatens humanistic traditions in and outside Europe. Moreover, the regional powers are suppressing democratic movements not only within their borders, but in their self-defined zones of influence, too. Against this background, a new cross-cultural dispute about Europe is an urgent agenda today. Without negating its colonial legacy, Europe is facing the historical challenge to renew its own democratic traditions in alliances with democratic movements in all regions of global modernity.

Key-Words

Europe, Modernity, Democracy, intercultural philosophy

Europa ist vor allem eine geistige Idee; denn aus der Perspektive der physischen Geographie erscheint Europa, wie Paul Valéry bereits festhielt, bloß als „ein kleines Vorgebirge des asiatischen Festlands“ (Valéry 1995: 34). Als eine Schöpfung des Geistes kann Europa von seinen Narrativen, Diskursen und performativen Praktiken nicht getrennt werden. Aus diesem Grund sind selbst in den historischen Wissenschaften die Anfänge und Grenzen Europas bis heute strittig. Die Schule der Annales setzte die Geburt Europas im christlichen Mittelalter an (vgl. Le Goff 2000: 14f.). Für Wolfgang Schmale ist hingegen – gestützt auf Edmund Burke – „mit ‚Europa‘ als allgemeiner Bewusstseinsgröße erst im 18. Jahrhundert zu rechnen“, auch wenn sich „in den Zirkeln der Gelehrten und genereller der literaten Bevölkerung der Begriff ‚Europa‘ seit der zweiten Hälfte des 15. Jh.s. im Kontext der Türkenbedrohung häufte“ (Schmale 2000: 11; Burke 1980). Wann immer die Anfänge einer historisch wirkmächtigen Idee von Europa angesetzt werden, in literarischer Form ist die Rede von „Europa“ bereits in der griechischen Antike nachweisbar. Seit Hekataios wird die Ökumene in Asien, Libyen und Europa unterteilt. Darüber hinaus entwickelt das klassische griechische Denken das Narrativ eines Gegensatzes

zwischen Europa und Asien, das über die Jahrtausende hinweg die Idee einer zivilisatorischen Überlegenheit Europas stützte.

Nach dem Verlust der globalen Hegemonie in der Mitte des 20. Jahrhunderts und dem Aufstieg Chinas steht Europa heute vor der neuen Herausforderung, sich in eine polyzentrische Weltgesellschaft einzufügen. In der Frage nach einer neuen Selbstsytuierung Europas in der globalen Moderne prallen heute völlig konträre Selbst- und Fremdbilder aufeinander. Während westliche Intellektuelle zuweilen noch immer das aufklärerische Selbstbild Europas als Ort der Freiheit und Demokratie beschwören, kritisieren post- und de-koloniale Philosophien das moderne Europa als ein global ausgreifendes koloniales Machtssyndrom. Mit der Dekolonisierung habe sich darüber hinaus die Moderne endgültig in eine Vielfalt von Modernen aufgespalten.

Um die Fallstricke einer problematischen Idealisierung, aber auch einseitigen Dämonisierung Europas zu vermeiden, möchte ich in diesem Essay eine selbstkritische Besinnung auf die lange Geschichte der Selbstdeutungen Europas vorlegen. Im Konkreten werde ich einige markante Etappen der Geschichte der Narrative über Europa kurz umreißen. Vor diesem Hintergrund sollen aktuelle Herausforderungen für eine neue Selbstdeutung Europas thesenartig benannt werden. Da im Zuge der kolonialen Expansion auch die politischen Ideale der europäischen Aufklärung globalisiert worden sind, bleibt eine Revision der Selbstdeutung Europas nicht ohne Konsequenzen für andere Kulturen. Mehr noch: Mit dem Erstarken autoritärer Ideologien in und außerhalb Europas, in der die Menschenrechte, die rechtsstaatliche Demokratie und das Völkerrecht in aller Offenheit zurückgewiesen werden, eröffnen sich heute neue Allianzen zwischen Europa und postkolonialen Gesellschaften, die die Frontlinien zwischen einer eurozentrischen Aufklärungsphilosophie und der Europakritik post- und de-kolonialen Denkens unterlaufen.

1. Ursprünge der Idee von „Europa“: von der griechischen Polis zum christlichen Weltreich

Der Ursprung der Narrative über Europa liegt im Krieg zwischen den Griechen und dem persischen Großreich. In diesem Kontext entwirft Herodot ein Geschichtsbild mit einer bipolaren Weltordnung, in der Europa, das weitgehend mit Hellas zusammenfällt, und Asien die hegemonialen Machtzentren bilden. Die Niederlage der Perser bestätigt gleichsam das makropolitische Gesetz der Ökumene. Wer immer die Grenzen zwischen Asien und Europa überschreitet, führt seine Heere in den Untergang (vgl.

Bichler 2000: 318-359.360-363.377-383). Mit Asien und Europa stehen sich nach Herodot auch gegensätzliche politische Sphären gegenüber, nämlich die Freiheitskultur der Polis, in der das Gesetz regiert, und die Despotien Asiens, in denen allein der Wille des Königs das Reich zusammenhält (vgl. Herodot 2004: VII,103f.). Das Deutungsschema „griechische Freiheit versus asiatische Despotie“ wird über Jahrtausende hinweg die Narrative Europas prägen. Aristoteles erhebt die Polis, genauer die Selbstregierung freier Bürger (oikodespotes) durch eine öffentliche Beratung über das Gute und Gerechte zur vollkommenen Gestalt politischer Ordnung. Da in einem Großreich die Menschen ein dumpfes Leben unter der Herrschaft sakraler Könige führen, ist für Aristoteles das persische Weltreich trotz aller zivilisatorischen Leistungen eine Zone des Barbarentums (vgl. Aristoteles 1976: I,1-2). Der antike Diskurs über Zivilisation und Barbarei ist darüber hinaus eng mit der Philosophie verbunden. So betont Isokrates im „Panegyrikos“, „daß eher ‚Helene‘ genannt wird, wer an unserer Bildung als wer an unserer gemeinsamen Abstammung teilhat“ (Isokrates 1993: 57). Auch im aristotelischen Ideal der Polis ist zumindest indirekt ein Bezug zur Philosophie gegeben. Da der Mensch im öffentlichen Vernunftgebrauch seine höchsten, d.h. rationalen Fähigkeiten ausübt, ist nach Aristoteles die politische Existenz neben der Philosophie eine Form der Eudaimonie. Mehr noch: Als Ort rationaler Selbstregierung transzendiert Aristoteles‘ Polis-Ideal zwar den Horizont ethnischer Grenzen. Im Vernunftprinzip der politischen Existenz ist jedoch die heikle Frage, wer zum Kreis der Menschen mit vollständiger Vernunftbegabung gehört, noch nicht entschieden. An dieser Stelle führt Aristoteles anthropologische und klimatheoretische Argumente ein, in denen den Frauen und den Barbaren die Fähigkeit zum vollen Vernunftgebrauch abgesprochen wird (vgl. Aristoteles 1976: I,5-6). Die antike Idee einer zivilisatorischen Überlegenheit Europas über die Barbaren wird in der Folge zum Fundament eines Jahrtausende lang wirkenden Hochmuts Europas gegenüber anderen Völkern und Kulturen (vgl. Schelkshorn 2015).

Herodots Warnung vor der illegitimen Überschreitung der Grenzen zwischen Europa und Asien wird in der Antike zunächst von Griechen selbst ignoriert. Alexander der Große überschreitet mit seinem Heer den Bosphorus und tritt das Erbe des persischen Weltreichs an. Nach der Eroberung Griechenlands durch die Römer verabschiedet Polybios, ebenfalls ein Grieche, endgültig Herodots bipolares Geschichtsbild. Das Ziel der Geschichte ist nach Polybios das Weltreich, das die Perser und Alexander zwar angestrebt haben, jedoch niemals verwirklichen konnten. Erst Rom habe durch die Vereinigung des westlichen und östlichen Mittelmeerraums alle Völker der Ökumene miteinander verbunden (vgl. Polybios

1961: III,3-4). Im Römischen Zeitalter verlor zwar Europa als Teilregion des Imperiums an Bedeutung. Dennoch rühmen Strabon und Manilius Europa als zivilisatorische Kernregion des Reiches, die Asien und Libyen überlegen sei (vgl. Müller 1994: 205). Darüber hinaus greifen die Apologeten des römischen Weltreichs die Freiheitsidee der Polis auf, die nun über Griechenland hinaus auf die urbanen Zonen des Mittelmeerraums ausgeweitet wird. Rom ist nach Horaz „*princeps urbium*“ (Horaz 1981: IV,3,13). Dennoch ist Europa im weiten Horizont des Römischen Reiches nicht mehr als eine Teilregion. Aus diesem Grund datiert die Schule der Annales die Geburt Europas im christlichen Mittelalter, genauer im Aufstieg der christlichen Reiche in Nordwesteuropa, dessen geistige Wurzeln mit Augustinus und Gregor dem Großen noch in die Spätphase des Römischen Reiches zurückreichen (vgl. Le Goff 2004: 30-36). In dieser Perspektive hält bereits Marc Bloch programmatisch fest:

Die europäische Welt als solche ist eine Schöpfung des Mittelalters, an der fast gleichzeitig die zumindest relative Einheit der Mittelmeerkultur zerbrach und die alles verschmelzen ließ, die einst romanisierten Völker im bunten Gemisch mit denen, die Rom nie erobert hatte. So wurde Europa im menschlichen Sinn des Wortes geboren (Bloch 2000: 162).

Mit der Reichsbildung durch Karl dem Großen wird „Europa“ zur Selbstbezeichnung des lateinischen Christentums, das neben Byzanz und den aufstrebenden islamischen Reichen ein eigenes Machtzentrum in der Ökumene bildet. Da alle drei Reiche jeweils die Idee der Weltherrschaft übernehmen, die nun durch christliche und islamische Theologien legitimiert wird, stehen sich im Mittelmeerraum drei Varianten eines imperialen Monotheismus gegenüber (vgl. Höfert 2015). In der Konstitution eines „christlichen Europa“ werden zwei Identitätsmerkmale der antiken Idee von Europa radikal transformiert. Erstens entwertet das lateinische Christentum mit der Beerbung der antiken Weltreichsidee vollends das antike Polis-Ideal, das im Römischen Reich mit der Idee von Rom als *princeps urbium* noch nachwirkte. Zweitens rückt das Christentum – und nicht mehr wie bei Isokrates die Philosophie – zur primären geistigen identitätsbildenden Macht in Europa auf. Da die christliche Theologie die antike Kultur in sich aufnimmt, bleibt allerdings auch die griechisch-römische Philosophie eine wichtige Säule in den Selbstdeutungen Europas.

Im Spätmittelalter und der Renaissance kommt es neuerlich zu einer bedeutsamen Wende in den Narrativen über Europa, die durch zwei geschichtliche Großereignisse ausgelöst wird. Die Expansion des Osmanischen Reiches nach Südosteuropa und die transozeanische Expansion der

iberischen Mächte werden jeweils zu einem Katalysator für die Genese eines neuen europäischen Selbstbewusstseins.

Unter dem Eindruck der Eroberung von Konstantinopel ruft Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II., in einer Rede in Frankfurt aus:

Denn in früheren Zeiten sind wir nur in Asien und Afrika, also in fremden Ländern, geschlagen worden, jetzt aber wurden wir in Europa, also in unserem Vaterland, in unserem eigenen Haus, an unserem eigenen Wohnsitz, aufs schwerste getroffen (Piccolomini 1963: 40).

Die Eroberung Konstantinopels bedeutet, wie Piccolomini als Humanist beklagt, nicht nur den Zusammenbruch eines christlichen Reiches, sondern zugleich den Verlust an Wissen, da für das lateinische Christentum von nun an der Zugang zu den Quellen der griechisch-römischen Kultur versperrt sei. Darüber hinaus trägt Piccolomini mit seiner Monografie über „Europa“ (vgl. Piccolomini 2005), in dem (stattdessen: in der) die Geographie, Sitten und Gebräuche von Lateineuropa und Byzanz (!) beschrieben werden, wesentlich zum Europabewusstsein unter den Literaten des ausgehenden Mittelalters bei. „Sprach man bisher ausnahmslos von den ‚christlichen Völkern‘ oder schlicht von der ‚Christenheit‘, wenn man die Menschen dieses Erdteils meinte, so bürgerte sich durch Enea Silvio von nun an die Bezeichnung ‚europäische Völker‘ ein“ (Foerster 1967: 84).

Angesichts der Expansion des Osmanischen Reiches, die 1526 in der Schlacht von Mohács einen dramatischen Höhepunkt erreicht, ruft Juan Luis Vives in „De Europae dissidiis et bello turcico“ (1526) die christlichen Fürsten auf, ihre Rivalitäten zu überwinden, um die Bedrohung Europas durch das Osmanische Reich abzuwehren. In diesem Sinn wendet sich auch Juan Ginés de Sepúlveda in einer öffentlichen Exhortatio (1529) direkt an Karl V. In der Rechtfertigung des gerechten Krieges gegen die osmanische Aggression übertragen die Humanisten das antike Deutungsschema „griechische Freiheit versus asiatische Despotie“ auf die Beziehung zwischen dem lateinischen Christentum und den islamischen Reichen. Da auch die christlichen Fürsten die Freiheitsbestrebungen ihrer Untertanen mit Füßen treten, entwickeln Vives, Sepúlveda und Erasmus jeweils diffizile Vergleiche zwischen den Freiheitsideen in der griechisch-römischen Antike, den christlichen Reichen und dem Osmanischen Reich (vgl. Delgado 2016; Schelkshorn 2016: 306-316). Dies bedeutet: Nachdem die islamische Philosophie und Theologie wesentlich zur Blüte scholastischer Theologie im Hochmittelalter beigetragen hat, entwerfen die Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts ein Bild von Europa, in dem der Islam auch nach der Eroberung von Hellas, das bei Herodot noch geografisch mit Europa zusammenfiel, dezidiert kein Teil Europas ist.

Wie die Expansion des Osmanischen Reiches so wird auch die transozeanische Expansion der iberischen Mächte im 15. und 16. Jahrhundert zu einem zentralen Nährboden für die Selbstkonstitution Europas. „Europa“ entsteht, worauf Walter Mignolo in jüngerer Zeit eindringlich hingewiesen hat, durch die Erfindung von „Amerika“. Aus diesem Grund ist das neuzeitliche Narrativ über Europa, das in der Folge mit der „Moderne“ verschmilzt, untrennbar mit dem Kolonialismus und Imperialismus verbunden. „There would be no Europe without the discovery and conquest of America and the colonial matrix of power. That is why modernity/coloniality are two sides of the same coin“ (Mignolo 2011: 65). Die imperiale Expansion umfasst nach Mignolo nicht nur global ausgreifende Machtstrukturen, sondern fungiert zugleich als Ferment für die Selbstkonstitution des neuzeitlichen Europa.

The colonial matrix is therefore a structure not only of management and control of the non-Euro-American world, but of the making of Europe itself and of defining the terms of the conversations in which the non-Euro-American world was brought in (Mignolo 2011: 67).

Die Bedrohung durch das Osmanische Reich und die Eroberung Amerikas stärkten in Europa zunächst die Idee eines christlichen Weltreichs. Mercurino Gattinara, der Kanzler Karls V., sieht Spanien durch die transatlantische Expansion auf dem Weg zur Erdherrschaft, die das antike Rom zwar bereits im Visier hatte, jedoch niemals verwirklichen konnte (vgl. Schelkshorn 2016: 248.271). Nichtsdestotrotz führt die urbane Revolution seit dem 13. Jahrhundert, insbesondere der Aufstieg der oberitalienischen und nordeuropäischen Handelsstädte, zu einem Erwachen republikanischer Ideen, in denen das aristotelische Polis-Ideal neue Bedeutung gewinnt. In der Renaissance finden sich daher bereits die ersten Anfänge des Konflikts zwischen republikanischen Idealen und der Idee einer christlichen (Welt-)Monarchie, der in der Folge den Streit über die Idee „Europa“ zutiefst prägen wird, ein Konflikt, der sich zunächst in den entstehenden Territorialstaaten, die allerdings zugleich transozeanische Imperien waren, fortsetzt, im 18. Jahrhundert in die politischen Revolutionen mündet und im 19. Jahrhundert im Streit der Großen Ideologien fortgeführt wird.

2. *Zur Idee des modernen Europa – Von der Vorhut der Aufklärung zum Zivilisationsbruch im 20. Jahrhundert*

In den Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts kommt es ohne Zweifel zur radikalsten Wende in der verschlungenen Geschichte der Narrative über Europa. Die Erosion der christlichen Geschichtstheologie setzt das „Epochenbewusstsein der Neuzeit“ (Blumenberg) frei, in dem sich die Beschleunigung des sozialen Wandels seit dem 15. Jahrhundert widerspiegelt. In diesem Kontext deuten europäische Intellektuelle die neue Zeit als ein Zeitalter der Aufklärung, in dem Europa den vorläufigen Höhepunkt eines universalgeschichtlichen Zivilisationsprozesses bildet. Die aufklärerischen Fortschrittstheorien verarbeiten jeweils ein vielschichtiges Bündel an gesellschaftlichen und geistigen Entwicklungen seit dem 15. Jahrhundert, insbesondere den Aufstieg moderner Wissenschaft und Technik, die transozeanische Expansion Europas, die globale Ausbreitung der Marktwirtschaft und die Entstehung eines territorialen Verwaltungsstaates. Als zivilisatorische Vorhut verschmilzt die Idee „Europa“ semantisch mit der Neuzeit bzw. in späterer Terminologie mit der Moderne.

Gewiss, die aufklärerischen Fortschrittstheorien waren von Anfang an umstritten. Die Kontroversen kreisten vor allem um die Frage, welche gesellschaftlichen Mächte den Fortschritt in welcher Weise befördern, ob das Telos des Fortschritts in der Glückseligkeit, in einer rechtlichen Ordnung oder der Moralisierung der Menschheit besteht. Darüber hinaus stellen Rousseau und Herder die Idee des Fortschritts und damit die Überlegenheit Europas in Frage. Dies bedeutet: Im 18. Jahrhundert etabliert sich ein Diskurs, in dem „Europa“ und die „neue Zeit“ zum Brennpunkt kontroverser universalgeschichtlicher Selbstvergewisserungen werden, an denen sich nicht nur die Philosophie, sondern auch die historischen Wissenschaften und im 19. Jahrhundert auch die entstehenden Kultur- und Sozialwissenschaften beteiligen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass manche Historiker*innen die Geburt „Europas“ erst im 18. Jahrhundert ansetzen.

Mit den demokratischen Revolutionen in den USA und Frankreich rückt das antike Ideal kollektiver rationaler Selbstbestimmung ins Zentrum des Streits über die geistige Idee Europas. Die demokratischen Aufbrüche, in denen das antike Polis-Ideal einerseits durch die Idee einer repräsentativen Demokratie, andererseits durch einen ethischen Universalismus bzw. die Menschenrechtsidee modifiziert wird, strahlten von Anfang an auf andere Weltregionen aus, insbesondere auf das südliche Amerika,

wie der Aufstand von Tupac Amaru II, die Revolution in Haiti und der Befreiungskampf von Simón Bolívar zeigen.

Das aufklärerische Selbstbild Europas als Hort der Demokratie war jedoch bereits in der Zeit der Aufklärung nicht unumstritten. Bereits Napoleon verbindet den Republikanismus mit dem imperialen Kaisertum. Im 19. Jahrhundert erneuert schließlich der Konservatismus die Idee eines christlichen, monarchisch geordneten Abendlandes.

Darüber hinaus drohen die neuen Rassenlehren und imperialen Ideologien das aufklärerische Ideal universeller Brüderlichkeit im 19. Jahrhundert zu verdrängen. Bereits Kant führt den Begriff der Rasse in die Philosophie ein, mit dem der alte Barbarenbegriff in ein Theorem moderner Wissenschaft transformiert wird. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert erfährt die Rassenlehre – mit Verbindungen zum Sozialdarwinismus und der Eugenik – in allen europäischen Staaten, aber auch in den USA und selbst in Asien, eine ungeheure Konjunktur (vgl. McCarthy 2015). Zugleich verfolgen sowohl liberal-demokratische Staaten als auch die „Heilige Allianz“ eine imperiale Politik, die seit dem 15. Jahrhundert die neuzeitliche Geschichte Europas bestimmt. Mehr noch: Die industrielle Revolution katapultiert zumindest die Kernstaaten des modernen Europa, d.h. England, Frankreich und zeitverzögert auch Deutschland, in eine menscheitsgeschichtlich einmalige Machtposition, die selbst den Reichen im Fernen Osten, die für Europa bis dahin unbesiegbar waren, zu einer Bedrohung ihrer Existenz wird. Indien gerät unter britische Kolonialherrschaft; China wird im Opiumkrieg extrem gedemütigt. Der spektakuläre Aufstieg Europas im 19. Jahrhundert geht allerdings nicht mit einem politischen Einigungsprozess einher, den Napoleon gewaltsam erzwingen wollte. Im Gegenteil, Europa erlangt die geopolitische Vormachtstellung gerade durch die Rivalität zwischen den industrialisierten Großmächten.

Im „Zeitalter des Imperialismus“ kommen die Grenzen Europas in Bewegung. Im Bann der Fortschrittsidee verengt sich einerseits die Idee Europas geografisch auf die aufstrebenden Industrienationen (England, Frankreich, Deutschland), die zugleich global ausgreifende Imperialmächte sind. Auf diese Weise drohen, wie unter anderem in Hegels Geschichtsphilosophie sichtbar wird, Spanien und die slawische Welt aus Europa herauszufallen. Andererseits kommt es im 19. Jahrhundert durch Migration und Strategien einer nachholenden Modernisierung zu einer extremen Entgrenzung der imaginären Grenzen Europas. Die Entfesselung der Marktwirtschaft und das rapide Bevölkerungswachstum, die auch die europäischen Kernstaaten überfordern, löst (stattdessen: lösen) in Europa immer neue Wellen von Massenmigrationen aus. Zwischen 1815

und 1930 wandern allein nach Nord- und Südamerika ca. 60 Millionen Menschen aus Europa aus (vgl. Paulmann 2019: 61-90).

Seit dem späten 18. Jahrhundert leiten Russland, die neuen Staaten Lateinamerikas, das Osmanische Reich und nicht zuletzt Japan umfassende Reformen nach dem Vorbild der europäischen Staaten ein. Die Strategie der Selbsteuropäisierung nimmt bereits Montesquieu hellstichtig wahr. Denn Montesquieu beschreibt die Reformprojekte von Peter dem Großen als Übernahme europäischer Sitten und Institutionen (vgl. Montesquieu 1965: XIX,14; Pagden 2002: 46). Mehr noch: Auch der Kampf der Ideologien, der zunächst in Europa im 19. Jahrhundert ausbricht, breitet sich in zahlreiche Regionen der imperial zerklüfteten Weltgesellschaft aus. So entstehen im 19. Jahrhundert in unterschiedlichen Weltregionen liberale, konservativistische und später auch positivistische und marxistische Strömungen, in denen die europäischen Ideologien jeweils im Licht der je eigenen soziokulturellen Kontexte modifiziert und transformiert werden. Dies bedeutet: Da in verschiedenen Weltregionen liberale und republikanische Kräfte für eine Europäisierung ihrer Gesellschaften kämpfen, kann seit dem frühen 19. Jahrhundert nur mehr bedingt von „außereuropäischen“ Kulturen gesprochen werden.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stößt allerdings die Dynamik der Europäisierung des Globus auf erste Grenzen. Die sozialen und kulturellen Folgekosten der Modernisierungs- bzw. Rationalisierungsprozesse führen in und außerhalb Europas zu einer Kritik der Fortschrittsidee, in der plötzlich die partikular-kulturellen Momente der europäischen Moderne, d.h. des Zivilisationsmodells der industriellen Kernstaaten, deutlich hervortreten. In der Philosophie stellen der Historismus und die Lebens- und Existenzphilosophien zentrale Säulen der Aufklärungsphilosophie in Frage. Die Entzauberung der universalistischen Ansprüche der europäischen Moderne, die unter den Verdacht des Kulturimperialismus geraten, eröffnet jedoch anderen Völkern und Kulturen, und zwar in und außerhalb Europas, plötzlich einen Raum für eine kreative Rückbesinnung auf eigene Traditionen, die in unterschiedlicher Weise mit Elementen der Moderne verbunden werden.

Die neohinduistischen Reformen wenden sich vor allem der Vedanta, die Slawophilen dem russischen Volk und der Orthodoxie zu; in Lateinamerika fordert José Martí die Kreolen zu einer Hinwendung zu den indigenen Kulturen auf. Im Osmanischen Reich und in den muslimischen Regionen Indiens wird seit al-Afghani ein modernisierter Islam zum Ferment für politische Selbstbehauptungsprozesse gegenüber der europäischen Übermacht. Auch in Spanien fordert Miguel de Unamuno eine Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Traditionen, im Konkreten

auf die spanische Mystik und Volkskultur. Die Modernisierung würde, wie Unamuno in seinem Essay „Sobre la europeización“ (1906) erläutert, bloß die Übernahme der von Frankreich, England und Deutschland okkupierten Idee von „Europa“ bedeuten, d.h. der Renaissancekultur, der deutschen Reformation und der Französischen Revolution (vgl. Unamuno 1950). Auf diese Weise spaltet sich um 1900 die Moderne, d.h. das Zivilisationsmodell der aufklärerischen, industriellen und nicht zuletzt imperialen Kernzonen Europas, in eine Vielfalt von Modernen auf.¹

Nachdem im frühen 19. Jahrhundert die Grenzen Europas kaum mehr bestimmbar waren, brechen in der Wende zum 20. Jahrhundert selbst innerhalb Europas, insbesondere gegenüber Spanien bzw. Südeuropa und der slawischen Welt, neue Grenzen auf. Auch geopolitisch stößt Europa um 1900 plötzlich auf deutliche Grenzen. Der Sieg Japans über Russland 1905, der den Nimbus der Unbesiegbarkeit Europas zerstört, wird in allen Regionen Asiens als Wendepunkt der Geschichte erfahren. Die Niederlage Russlands nährt plötzlich die Hoffnung auf eine Befreiung vom imperialen Joch (vgl. Mishra 2013: 9-20). Mehr noch: Mit dem Aufstieg der USA und Japans ist der Kampf um die geopolitische Hegemonie nicht mehr bloß eine Angelegenheit zwischen den europäischen Großmächten. Der erweiterte Kreis imperialer Akteure erzeugt allerdings auch neue Bedrohungsszenarien. So drohte am Ende des 19. Jahrhunderts China, das auf eine jahrtausendealte Reichstradition zurückblicken kann, von den europäischen Imperialmächten und Japan aufgeteilt zu werden und von der Bühne der Geschichte zu verschwinden.

Im 20. Jahrhundert verliert Europa seine geopolitische Vormachtstellung. Der epochale Machtverlust gründet paradoxerweise in Strukturen, die seit dem 15. Jahrhundert den Aufstieg Europas mitermöglicht haben. Der innereuropäische Machtkampf, der jahrhundertlang als Katalysator für die globale imperiale Expansion wirkte, verwandelt sich mit dem Aufstieg Deutschlands in eine tödliche Spirale der Gewalt. Europa unterliegt im Ersten Weltkrieg nicht einem äußeren Aggressor, sondern zerstört sich vor einer erstaunten Weltöffentlichkeit selbst. Allerdings zieht Europa durch seine Kolonien zahllose Menschen aus Asien und Afrika in die Orgie der gewaltsamen Selbstzerstörung mit hinein.

1 In jüngerer Zeit hat vor allem Shmuel Eisenstadt die These von der Vielfalt der Moderne („multiple modernities“) geprägt, deren Genese in Sombarts Studie über die Inexistenz des Sozialismus in den USA datiert wird; vgl. dazu Eisenstadt 2000; Sombart 1906.

Der geopolitische Machtverlust führt ohne Zweifel zu einer Ernüchterung in den intellektuellen Debatten über Europa. „Wir Kulturvölker, wir wissen jetzt“ – wie Paul Valéry in dem berühmten Essay „Die Krise des Geistes“ nach dem Ende des Großen Kriegs konstatiert –, „daß wir sterblich sind“ (Valéry 1995: 2). Max Scheler, der sich nach 1914 noch als Kriegsphilosoph hervorgetan hatte, erhob nach dem Ende des Krieges plötzlich die Forderung, dass Europa seinen Anspruch auf Weltherrschaft aufgeben und sich in eine polyzentrische Weltgesellschaft einordnen muss (vgl. Scheler 1960: 185).

In der politischen Arena der Zwischenkriegszeit bleibt allerdings der imperiale Geist weiterhin lebendig. So weist etwa England die Forderung Indiens, das im Großen Krieg an der Seite der britischen Armee einen hohen Blutzoll entrichtet hat, nach mehr Autonomie brüsk ab. Nach dem Massaker von Amritsar 1919 setzen sich auch anglophile Aktivisten wie Gandhi für die vollständige Unabhängigkeit Indiens ein. Auch Frankreich hält an seinen Kolonien weiterhin fest. Selbst das faschistische Italien, das nicht zu den imperialen Großmächten zählt, überfällt in einer bizarren Beschwörung des römischen Imperialismus Äthiopien. Im Gegensatz dazu entwarf Edmund Husserl in der *Krisis-Schrift* noch einmal die Vision einer zwar nicht mehr imperialen, aber doch geistig-kulturellen Europäisierung der Menschheit. Das Menschentum aus Philosophie, das in der griechischen Philosophie grundgelegt und in der Renaissance erneuert worden ist, ist nach Husserl die *Entelechie* der gesamten Menschheit (vgl. Husserl 1976: §§ 1;6).

In diesem Kontext mobilisiert Hitler die Ressentiments über den versagten imperialen Aufstieg Deutschlands und verwandelt Europa mitsamt seinen Kolonien erneut in ein Schlachtfeld. Mit der toxischen Synthese von Weltherrschaftsanspruch, Antisemitismus und der Ideologie der Herrenrasse vollzieht das NS-Regime einen menscheitsgeschichtlich einmaligen Zivilisationsbruch. Seitdem bewegen sich sämtliche Debatten über die „Identität“ Europas über einem dunklen Abgrund, in dem sich sämtliche Deutungen zu verlieren drohen. Manche Quellen des Zivilisationsbruchs sind seit Langem eng mit der Geschichte Europas verwoben. Der Antisemitismus wütet in Europa seit vielen Jahrhunderten; und mit der Rassenpolitik explodiert, wie bereits Zeitgenossen wie Albert Camus erkannten, eine Ideologie, mit der Europa zuvor in den Kolonien eine endlose Orgie der Gewalt bis hin zur Auslöschung ganzer Völker freisetzte (vgl. Camus 1997: 18).

3. *Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts: Herausforderungen für Europas Weg in die Zukunft*

Die Kapitulation Deutschlands markiert nicht nur das Ende von Hitlers Griff nach der Weltherrschaft, sondern besiegelt zugleich den geopolitischen Machtverlust Europas. Die USA und Russland lösen, wie bereits Tocqueville in „De la Démocratie Amérique“ geahnt hatte, England und Frankreich als neue globale Hegemonialmächte ab (vgl. Tocqueville 1984: 478). In der Zeit des Kalten Krieges spalten sich mit der Teilung Europas, deren Grenzen mitten durch Deutschland verlaufen, auch die Narrative über Europa auf.

Während sich Ostmitteleuropa nach der Niederschlagung der Aufstände in Berlin, Budapest und Prag, (Beistrich nach „Prag“ weg) der hegemonialen und ideologischen Macht der UdSSR beugen muss, stellt das westliche Europa Demokratie und Menschenrechte nun endgültig ins Zentrum seines Narrativs. Die westeuropäischen Staaten implementieren die UN-Deklaration der Menschenrechte, an der sich Delegationen auch aus China, Indien, Lateinamerika und der islamischen Welt beteiligten, in eigenen Menschenrechtskonventionen. Mit der Gründung des Europarates, dem auch Russland, die Türkei, Armenien, Aserbaidschan und Georgien angehören, der Menschenrechtskonvention von 1950, der Sozialcharta von 1961 und der Einrichtung des europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte ist Europa nach dem Rückfall in die Barbarei ein bemerkenswerter Schritt zur Verwirklichung der politischen Ideale der Aufklärung gelungen, auch wenn mit Franco und den Diktaturen in Griechenland und Portugal der Faschismus weiterhin präsent bleibt.

Allerdings hat sich Europa auch nach 1945 nicht vollständig vom Imperialismus gelöst. Unter dem Schuttschirm der USA setzen England und Frankreich ihre Politik imperialer Einflusszonen in begrenztem Ausmaß fort. Indien wurde zwar 1946 in die Unabhängigkeit entlassen. Doch Südostasien und Teile von Afrika mussten sich in blutigen Kriegen vom kolonialen Joch Europas befreien.

Nach dem Zusammenbruch der stalinistischen Systeme und dem Mauerfall in Berlin erwacht in der westlichen Welt für kurze Zeit die Hoffnung auf den Anbruch eines demokratischen Zeitalters. Wenige Jahrzehnte später breitet sich jedoch in allen Weltregionen, auch im Westen, eine „Pandemie des Autoritarismus“ (A. Sen) aus, in dem Demokratie und Menschenrechte in aller Offenheit negiert werden. Mit dem Aufstieg autoritärer Mächte, die wie China auch machtpolitisch die westliche Dominanz zurückdrängen, ist inzwischen eine polyzentrische Weltgesellschaft entstanden.

Im frühen 21. Jahrhundert steht Europa daher vor einer doppelten Herausforderung. In den neuen globalen Machtverhältnissen kann nur ein geeintes Europa in Zukunft bestehen. Als regionales Machtzentrum muss Europa darüber hinaus seine Beziehungen zu anderen Kulturen neu bestimmen. In beiden Fragen stößt Europa jedoch nicht nur auf den Widerstand innerer und äußerer Mächte, sondern auch auf die Last seiner eigenen Narrative. Auf dem Weg in die Zukunft ist Europa zugleich in einen Kampf mit den Geistern der Vergangenheit verstrickt.

Die Intensivierung des europäischen Einigungsprozesses, der sich auf unterschiedlichen Ebenen vollzieht, impliziert jeweils eine Auseinandersetzung mit vergangenen, inzwischen jedoch überholten Selbstbildern. Ich kann hier nur auf einige Frontlinien kurz verweisen.

Mit der sogenannten Osterweiterung hat die Europäische Gemeinschaft 2004 zumindest partiell die Abgrenzung gegen den Osten, die seit Hegels Ausschluss der slawischen Welt die Debatten über Europa prägt, überwunden. Die östlichen Grenzen „Europas“ waren allerdings seit jeher diffus. Geografisch gilt zwar der Ural als Grenzregion, doch bereits Dostojewski setzt sich intensiv mit der Frage auseinander, ob Russland Teil von Europa oder Asien ist, eine Ambivalenz, die seit 1989 auch die Politik zwischen der EU und Russland bestimmt (vgl. Dostojewski 2001: 582-596). Der anfänglichen Annäherung ist inzwischen auf beiden Seiten eine Politik der Konfrontation gewichen. Während in den Staaten der EU Russland wieder mit der asiatischen Despotie assoziiert wird, hat unter Putin das slawophile Bild des dekadenten Westens eine neue Konjunktur erfahren. Eine weitere offene Flanke des Einigungsprozesses mit dem östlichen Europa ist der Westbalkan, wo in jüngster Zeit Russland und selbst China ihren Einfluss geltend machen.

Mit der Migration von Millionen Muslimen nach Europa und der Frage eines EU-Beitritts der Türkei ist auch die alte Frage nach dem Verhältnis zwischen Europa und dem Islam wieder virulent geworden. Auch wenn eine Erweiterung der EU über den Bosphorus derzeit von der politischen Agenda wieder verschwunden ist, so steht Europa vor der Herausforderung, die im Humanismus etablierte Abgrenzung zum Islam zu revidieren. Gewiss, die Gewaltexzesse islamistischer Bewegungen drohen die Suche nach einer neuen Beziehung zwischen Europa und dem Islam zu torpedieren. Nichtsdestotrotz kann der europäische Einigungsprozess im Blick auf seine muslimischen Bürger nicht ohne ein neues, differenziertes Verhältnis zum Islam gelingen.

Die Migration von Muslimen nach Europa ist nur ein Teil der globalen Migrationsströme, die in zahlreichen Weltregionen die ohnehin fragilen Ideen gesellschaftlicher Einheit jeweils auf eine harte Probe stellen. Europa

reagiert allerdings trotz allen Wohlstands und starker politischer Institutionen auf die Herausforderungen der aktuellen Massenmigrationsströme mit besonderer Härte, in der selbst die Politik der Menschenrechte, die seit 1945 zum Kern des europäischen Selbstbildes gehört, ausgehöhlt wird. Auch in der Migrationsfrage kämpft Europa mit alten Geistern. Denn Europa war, wie erwähnt, seit dem 18. Jahrhundert der Ort von massenhafter Emigration, nicht Immigration. Dies bedeutet: So wie Europa erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an einem Einigungsprozess zu arbeiten begann, so muss Europa heute lernen, mit Immigration angemessen umzugehen.

Da der geopolitische Aufstieg Europas jahrhundertlang durch die interne Rivalität zwischen den politischen Mächten mitbefördert worden ist, ist es nicht verwunderlich, dass die von der EU getragene Einigung Europas bis heute ein äußerst langwieriger und keineswegs irreversibler Prozess ist. Im Unterschied zu China kann Europa, worauf bereits Paul Valéry in „Yalu“ hingewiesen hat, nicht auf einer jahrtausendealten Reichseinheit aufbauen (vgl. Valéry 1995: 159-172). So ist selbst der Staatenbund der EU heute Objekt vielfältiger Kritik. Während Rechtspopulisten der EU ein Europa der Vaterländer entgegenstellen, kritisieren linke Kräfte die EU als Bollwerk neoliberaler Wirtschaftspolitik. Darüber hinaus kehren selbst im Einigungsprozess zwischen den großen westeuropäischen Industriestaaten die imperialen Rivalitäten aus der Zeit um 1900 wieder. So sind in den Debatten über den EU-Austritt Großbritanniens die Gräben zwischen England und Kontinentaleuropa, die vor dem Ersten Weltkrieg die Öffentlichkeit bestimmt hatten, neu aufgebrochen.

Auf der Basis eines fragilen Einigungsprozesses muss sich Europa heute zweitens in eine polyzentrische Weltgesellschaft einordnen, eine Aufgabe, die, wie erwähnt, bereits Max Scheler in aller Deutlichkeit erkannt hat, jedoch nach 1945 unter dem Schuttschirm der USA verdrängt worden ist. Der Aufstieg Chinas und verschiedener Regionalmächte, insbesondere im Nahen Osten, haben (stattdessen: hat) jedoch inzwischen die machtpolitischen Grenzen der USA bzw. der NATO deutlich gemacht. Obwohl durch die Vereinten Nationen ein dichtes Netz an völkerrechtlichen Bindungen entstanden ist, droht die Menschheit heute wieder wie um 1900 in eine Politik der imperialen Interessenszonen zurückzufallen, eine Politik, von der sich allerdings die USA und Europa niemals vollständig verabschiedet haben.

Eine polyzentrische Moderne eröffnet zwar zahlreichen Völkern und Kulturen neue Freiräume für autozentrische Entwicklungen. Der Aufstieg neuer geopolitischer Machtzentren bringt jedoch nicht per se einen moralisch-politischen Fortschritt mit sich. China und Russland ersticken nicht

nur im Inneren, sondern auch in ihren selbst definierten Einflusszonen mit aller Macht demokratische Aufbrüche, wie die jüngsten Entwicklungen in Weißrussland und Myanmar drastisch zeigen. Die Sinisierung der Uiguren setzt die minimalen Standards von Minderheitenrechten außer Kraft.

Zugleich hat die europäische Idee eines menschenrechtsbasierten demokratischen Rechtsstaates in zahlreichen Weltregionen, von Marokko bis zum Fernen Osten, neue Bedeutung gewonnen. Gewiss, die demokratischen Bewegungen in den verschiedenen Weltregionen übernehmen nicht einfach das europäische Modell liberaler Demokratie. Jede demokratische Ordnung muss, wie bereits im frühen 20. Jahrhundert vor allem Sun Yat-sen und Mahatma Gandhi erkannt haben, mit den soziokulturellen Verhältnissen vor Ort vermittelt werden.

Im frühen 21. Jahrhundert scheint die Beziehung Europas zu anderen Völkern und Kulturen eine merkwürdige Wende zu nehmen. Der geopolitische Machtverlust Europas im 20. Jahrhundert hat zwar gegenüber den demokratischen Experimenten im globalen Süden den imperialen und auch ideologischen Druck des Westens abgebaut. Zugleich stoßen jedoch Menschenrechtsbewegungen auf die oft unüberwindlichen Mauern lokaler autoritärer Strukturen, die wiederum von Regionalmächten gestützt werden. In verschiedenen Weltregionen riskieren zahllose Menschen ihr Leben im Kampf um mehr Demokratie. Ein solch existentielles Engagement für die politischen Ideale der Aufklärung ist in den Wohlstandszonen westlicher Staaten, in denen autoritär-populistische Parteien im Aufwind sind, inzwischen zur Ausnahme geworden. In diesem Kontext fordern demokratische Bewegungen des globalen Südens immer wieder die Unterstützung durch Europa, eine Forderung, die nicht nur wegen der wirtschaftlichen Interessen, sondern auch wegen des geopolitischen Machtverlusts Europas immer wieder ohne wirksame Reaktionen bleibt. Denn eine offensive Unterstützung demokratischer Kräfte würde, wie die Konflikte in Syrien, Weißrussland und der Ukraine zeigen, militärische Konflikte mit den jeweiligen Regionalmächten provozieren, denen Europa ohne die USA nicht gewachsen ist. Da auch der militärische Schutzschirm der USA brüchig geworden ist, steht Europa im 21. Jahrhundert vor der heiklen Entscheidung, ob und wenn ja in welcher Form eine eigene geopolitisch wirksame Machtbasis aufgebaut werden soll.

Schlussbemerkung

Nach der Jahrtausende langen Geschichte je neuer Selbstdeutungen kann Europa den Weg in die Zukunft nur in einer kritischen Auseinandersetzung mit seinen eigenen Narrativen beschreiten. Der Blick in die Vergangenheit zeigt ein vielschichtiges Bild. Neben Demokratie und Wissenschaft bildet auch die Weltreichsidee ein zentrales Element in den Selbstbildern Europas. Aus diesem Grund ist Europa durch die geopolitische Vormachtstellung in den letzten Jahrhunderten zum Objekt der Kritik von außereuropäischen Völkern geworden. Im frühen 21. Jahrhundert haben sich jedoch durch die polyzentrische Weltgesellschaft nicht nur die machtpolitischen, sondern auch die ideologischen Frontlinien zwischen Europa, Asien und dem globalen Süden verschoben. So wie sich Europa seit dem 18. Jahrhundert immer wieder als Hort der Demokratie mystifiziert und die koloniale Gewalt verdrängt hat, so drohen heute manche post- und de-kolonialen Diskurse, die Europa auf den Imperialismus reduzieren, den Autoritarismus außereuropäischer Mächte zu verharmlosen. Gerade in der Zeit eines erstarkenden Autoritarismus hat Europa mit den politischen Idealen der Aufklärung trotz des langen Schattens des Kolonialismus auch etwas zu geben. In diesem Sinn kämpfen heute in allen Weltregionen zahlreiche Bewegungen für mehr Freiheit und demokratische Partizipation, von Marokko über den Iran, Myanmar bis nach Belarus. Dies bedeutet: In den komplexen Konfliktzonen der globalen Moderne zeigt Europa heute der Welt ein doppeltes Gesicht. Einerseits ist Europa trotz des Aufstiegs neorechter Parteien eine wichtige Säule in einer weltweiten Allianz demokratischer Bewegungen; andererseits ist Europa im Bündnis mit den USA und als Teil der NATO in einen neuen Kampf um Einflusszonen involviert, der in jüngerer Zeit auch und gerade von außereuropäischen Mächten intensiviert worden ist.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: Politik Hg. u. Übers. v. Olof Gigon. München 41976.
- Bichler, Reinhold: Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. Berlin 2000.
- Bloch, Marc: Aus der Werkstatt des Historikers Hg. v. Peter Schöttler Übers. v. Holger Flick u.a. Frankfurt am Main, New York 2000.
- Burke, Edmund: Did Europe exist before 1700?, in: History of European Ideas 1/1 (1980), 21-29.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg 1997.

- De Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. München ²1984.
- De Unamuno, Miguel: Sobre la europeización: Arbitrariedades, in: Ders. (Hg.): Obras completas: Band III. Madrid 1950, 783-801.
- Delgado, Mariano: „Contra turcos“: Die Kirche im Diskurs um die ‚Türkengefahr‘, in: Europäische Geschichte Online (EGO) Hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz European History Online (EGO), Leibniz Institute of European History (IEG), in [http://www.ieg-ego.eu/delgadam-2016-de] (Letzter Zugriff: 12.01.2022).
- Dostojewski, Fjodor Michailowitsch: Tagebuch eines Schriftstellers: Notierte Gedanken. München ²2001.
- Eisenstadt, Shmuel: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist 2001.
- Foerster, Rolf Hellmut: Europa: Geschichte einer politischen Idee. München 1967.
- Le Goff, Jacques: Die Geburt Europas im Mittelalter. München ²2004.
- Herodot: Historien: Griechisch-Deutsch Übers. v. Joseph Feix. Düsseldorf 2004.
- Höfert, Almut: Kaisertum und Kalifat: Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter. Frankfurt am Main 2015.
- Horaz: Oden und Epoden: Lateinisch-deutsch Übers. v. Christian Friedrich Karl Herzlieb, Johann Peter Uz. Zürich usw. 1981.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie: Husserliana Bd. VI. Hg. v. Walter Biemel. Den Haag ²1976.
- Isokrates: Panegyrikos, in: Ders. (Hg.): Sämtliche Werke: Bd. II: Reden I-VIII Übers. v. Christine Ley-Hutton Eingel. v. Kai Brodersen. Stuttgart 1993.
- McCarthy, Thomas: Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung. Frankfurt am Main 2015.
- Mignolo, Walter: The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options. Durham, London 2011.
- Mishra, Pankaj: Aus den Ruinen des Empires: Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens. Frankfurt am Main 2013.
- Montesquieu: Vom Geist der Gesetze Eingel., Ausgew. u. Übers. v. Kilian Weigand. Stuttgart 1965.
- Müller, Renate: Europa in der Antike, Mythos und Toponymon, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte/Revue d'histoire 1/3 (1994), 195-210.
- Pagden, Antony: Europe: Conceptualizing a Continent, in: Ders. (Ed.): The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union. Cambridge usw. 2002.
- Piccolomini, Enea Silvio: Rede auf dem Reichstag zu Frankfurt, in: Rolf Hellmut Foerster (Hg.): Die Idee Europa 1300-1946. München 1963, 40-42.
- Piccolomini, Enea Silvio: Europa Hg. v. Günter Frank, Paul Metzger, Albrecht Hartmann. Heidelberg usw. 2005.
- Polybios: Historien: Gesamtausgabe in zwei Bänden Eingel. u. Übertr. v. Hans Drexler. Zürich, Stuttgart 1961.
- Scheler, Max: Die Soziologie des Wissens, in: Ders.: Gesammelte Werke VIII: Die Wissensformen und die Gesellschaft Hg. v. Maria Scheler. Bern ²1960.

- Schelkshorn, Hans: Der Hochmut Europas und die Philosophie, in: Wilfried Grieser (Hg.): *Die Philosophie und Europa: Zur Kategoriengeschichte der "europäischen Einigung"*. Würzburg 2015, 161-180.
- Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen: Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*. Weilerswist 2016.
- Schmale, Wolfgang: *Geschichte Europas*. Wien usw. 2000.
- Sombart, Werner: *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* Tübingen 1906.
- Valéry, Paul: *Die Krise des Geistes*, in: Ders.: *Werke*: Bd. 7: *Zur Zeitgeschichte und Politik* Hg. v. Jürgen Schmidt-Radefeldt. Frankfurt am Main, Leipzig 1995.

Produktive Konstellation: Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa

Karlheinz Rubstorfer

Abstract

The paper tells a story about the particular European relationship between faith and knowledge, the purpose of which is to offer orientation to both faith and knowledge. The different chapters of the story have their respective logical beginning in a particular version of the absolute. Thus it becomes possible to determine this relationship of faith and knowledge in its various epochal manifestations. Thus both sides, secularity and sacrality, come into their own. It becomes crucial to bring the different epochal coinages of the absolute into conversation with each other. This conversation is to be understood as a new kind of dialectic, which precisely does not lead to a synthesis, but which wants to present a productive constellation, which understands itself as a space of conversation, which is open to the outside - transreligious and transcultural. In this way, the slide-lecture aimed at here wants to make its contribution to the current world-histories.

Key-Words

The relationship between faith and knowledge, secularity and sacrality, as well as theology of history, narrative philosophy.

1. Eine lange Geschichte kurz erzählt

Im Folgenden möchte ich eine Geschichte erzählen. Es soll darin das besondere europäische Verhältnis von Glauben und Wissen vorgestellt werden. Zweck dieser Erzählung ist es, sowohl dem Glauben als auch dem Wissen Orientierung anzubieten. Allerdings steht diese Absicht vor der Herausforderung, dass spätestens seit Lyotard große Erzählungen (*grands récits*) unglaubwürdig geworden sind (Lyotard 1994). „Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern‘“ (vgl. ebd.: 14). Doch nicht nur die „Condition Postmoderne“ macht umfassendes Orientierungswissen schwer verdächtig. Auch die seit längerem sich abzeichnende Vorherrschaft der Analytischen Philosophie mag das Ihre zur Skepsis gegenüber großen Erzählungen beigetragen haben. Nicht nur, dass die Formalität des sprachanalytischen Verfahrens sich vornehmlich auf „kleine Texte“ beschränkt, auch der darin sich geltend machende weitgehend technische, dem naturwissenschaftlichen Wissen verwandte Verstand erschwert große Entwürfe einer geschichtsbe-

wussten Vernunft.¹ Nicht zuletzt schließt auch der akademische Betrieb sinnstiftende Großerzählungen und Gesamtdarstellungen praktisch aus.² Zu komplex seien die Forschungslagen, zu unübersichtlich die Sachlagen und zu fiktiv die Narrationen. Doch gibt es seit geraumer Zeit massive Gegenbewegungen. Die aktuellen Herausforderungen, vor denen die europäischen Gesellschaften, aber auch die Weltgesellschaft stehen, lassen es nicht länger zu, dass das Wissen auf „kleine Erzählungen“ oder fundierte Einzel-, Spezial- und Detailuntersuchungen fokussiert bleibt, vielmehr findet sich eine signifikante Nachfrage nach dem „big picture“, der „big history“ und eben auch der „big story“. Das „Naserümpfen des Wissenschaftsbetriebs“ (Reckwitz/Rosa 2021) erscheint angesichts des dringenden Bedürfnisses nach Orientierungswissen als dünnhäutig, und die Weigerung, große Entwürfe hervorzubringen, zeugt von Mutlosigkeit.

Ein in der Tat mutiges Narrativ zum Verhältnis von Glauben und Wissen hat jüngst Jürgen Habermas in aller notwendigen Ausführlichkeit vorgelegt. Es erzählt die lange Geschichte einer fortschreitenden Entfremdung beider, auch wenn Habermas die innere Verwiesenheit des Glaubens auf

-
- 1 Gleichwohl ist es möglich, die Analytische Vernunft in ein philosophisches Gesamtnarrativ einzubauen. Siehe dazu Boeder 2006: 281-414. Die analytische Vernunft, die etwa bei Bertrand Russell – klassisch modern – im Gefolge von Gottlob Frege gerade als Gegenprogramm zu Hegel, zur Geschichtsphilosophie und zum metaphysischen Denken begann und sich in der Philosophie der normalen Sprache etwa bei Gilbert Ryle und J. L. Austin der lebensweltlichen Verankerung des Sprechens und seiner Akte zuwandte, begab sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa bei Richard Rorty in die Nachbarschaft der postmodernen Dekonstruktion, um aber in unseren Tagen sich der hier vorgestellten Erinnerung an geschichtsbewusste idealistische Traditionen anzunähern. Siehe Rorty 1967; 1981; Brandom 2015; 2021. Inwiefern hier wirklich die bipolare Logik von Funktion und Argument in Richtung einer lebendigen dialektischen Logik aufgegeben wurde, wäre in einer eigenen Untersuchung zu klären. Siehe dazu auch Rubstorfer 2019a: 56-68, bes. 61. Im Wesentlichen aber sieht sich der hier vorgetragene „*erzähl-synthetische*“ Versuch durchaus in freundlicher Nachbarschaft zur *sprach-analytischen* Denkart.
 - 2 Zum Folgenden Reckwitz/Rosa 2021: 11-19. Reckwitz und Rosa stellen eine Diskrepanz fest zwischen dem Bedürfnis nach großen Erzählungen und dem Angebot an wissenschaftlich fundierten Gesamtdarstellungen. Auch wenn das Interesse von Reckwitz und Rosa auf umfassende Gesellschaftstheorien zielt, so gilt das von ihnen konstatierte Bedürfnis nach Großerzählungen auch für die Philosophie und die Theologie. Die beiden Autoren nennen nicht nur die postmoderne Weigerung, etwa von „der“ Moderne oder „der europäischen Kultur“ zu sprechen, als Gründe für die Fragmentierung des Wissens und die Skepsis gegenüber den Großerzählungen, sondern auch die faktische Verfasstheit und die normativen Gegebenheiten im Wissenschaftsbetrieb.

das Wissen und umgekehrt sehr zaghaft, aber doch spürbar aufzeigt (vgl. Habermas 2019). Hier setzt nun meine Skizze an. Sie umreißt den Plot einer „big story“ aus christlicher Perspektive, der zugleich aber Vernunft für sich beansprucht. Glauben und Wissen werden in neuer Weise aufeinander bezogen. Mein Entwurf deutet an, dass die säkulare Vernunft nicht nur – wie dies üblicherweise gesehen wird – in der griechischen Philosophie ihren Anfang hat, sondern dass es möglich ist, einen zweiten Anfang in der christlich vorgestellten Fleischwerdung des göttlichen Logos und der darin angelegten Verweltlichung Gottes anzunehmen.³ Diese Möglichkeit kann nun entweder in Sinne einer geschichtsphilosophischen Einsicht und deren Richtigkeit aufgefasst werden, dann bleibt sie reines säkulares Wissen, oder sie kann im Sinne einer geschichtstheologischen Einsicht und deren Wahrheit angenommen werden, dann führt sie zum religiösen Glauben. In jedem Fall impliziert dieser doppelte Anfang der Vernunft, dass sich der christliche Grundgedanke in der Geschichte des Denkens entfaltet, sich ausdifferenziert und auch noch im Anderen seiner selbst virulent ist.⁴ Dabei wird die bekannte Theorie, dass die Säkularisierung selbst ein Produkt des Christentums sei, weiterbestimmt (vgl. Gogarten 1958; Löwith 1983).⁵ Zuletzt wurde diese Theorie vom italienischen Philosophen Gianni Vattimo, der die Selbstentäußerung (*kenosis*) Gottes in die Welt als Leitfaden durch die Geschichte der abendländischen Philosophie annimmt, vertreten.⁶ Wichtig ist nun, dass in dieser Vernunftgeschichte selbst eine trinitarische Struktur wahrgenommen werden kann, die es erlaubt, über den Gedanken einer undifferenzierten Kenosis oder Verweltlichung Gottes hinauszugehen, verschiedene Manifestationen christlichen

3 Siehe auch Moltmann 1997: 19: „Säkularisierung heißt nicht ‚Verweltlichung‘, sondern Verwirklichung des Religiösen“. Metz 2015: 28: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt [...], ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Welt-situation.“ Moltmann und Metz zeigen dies allerdings nicht so sehr mit Blick auf die europäische Vernunftgeschichte und nicht mit Bezug zur Postmoderne.

4 Für Belegstellen der hier gemachten Positionsbeschreibungen siehe v.a. Ruhstorfer 2010.

5 Kritisch dazu Blumenberg ²1988; Pannenberg 1988.

6 Siehe Vattimo 1997; 2004. Vattimo geht davon aus, dass die Schwächung der westlichen Metaphysik selbst als Schwächung des Gottesgedankens gedeutet werden kann. Gott entäußert sich. Mit Paulus sieht Vattimo gerade in der Schwäche des nachmetaphysischen Denkens der Postmoderne eine eigentümliche Stärke.

Denkens herauszuarbeiten und diese in ihrer je eigenen Stärke kreativ aufzunehmen. Die trinitarische Struktur des Narrativs soll an Hegels wesenlogischen Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz ihren formalen Halt finden.⁷ Diese Begriffe dienen schon bei Hegel nicht nur dazu, Einheit und Vielheit im Gedachten zu vermitteln, sondern auch die Trinität selbst und die trinitarische Struktur der Wirklichkeit als solcher begreifbar zu machen.⁸ Die Frage, inwiefern es legitim ist, derartige logische Kategorien aufzunehmen und als aus der Geschichte genommenes Bauzeug für deren Rekonstruktion zu verwenden, muss sich an der Statik des Gebauten selbst bewähren. Dass bei dieser Bautätigkeit die verwendeten Materialien, will sagen die Struktureme Identität und Differenz, selbst transformiert werden, wird sich zeigen. Konstruiert werden gewissermaßen verschiedene Kapitel der Erzählung. Sie haben ihren jeweiligen logischen Anfang in einer je eigenen Fassung des Absoluten. Dadurch gewinnen die Epochen der europäischen Denk- und Glaubensgeschichte ihr jeweiliges strukturelles Prinzip und die verschiedenen epochalen Prinzipien werden vermittelbar, ja sie erweisen sich gewissermaßen als Protagonisten, die die Story vorantreiben. Dadurch wird es aber auch möglich, das Verhältnis von Glauben und Wissen in verschiedenen epochalen Ausprägungen zu bestimmen. Gerade in dieser reflektierten Verhältnisbestimmung kommen beide Seiten, Säkularität und Sakralität, zu ihrem Recht. Aber auch die innige Verwiesenheit der verschiedenen Fassungen von Identität und Differenz aufeinander wird sichtbar. Entscheidend wird es, die verschiedenen epochalen Prägungen des Absoluten miteinander ins Gespräch zu bringen. Dieses Gespräch soll als eine neuartige Dia-Lektik verstanden werden, die gerade zu keiner Synthese führen, sondern die eine produktive Konstellation vorstellen möchte. Diese Konstellation ist eine Konstruktion, die zugleich einen Gesprächsraum bietet, der nach außen offen ist. Der Gesprächsraum der europäischen Geistes-Geschichte aber war bereits seit seinem ersten Anfang offen für das Andere. Die hier angestrebte Dia-Lektik versteht sich in diesem Sinn als eine Einladung zum Gespräch, zum Gespräch, das seinen Beitrag zu den aktuellen Welt-Geschichten leisten will.

7 Siehe dazu und zum Ganzen: Rubstorfer 2019c: 38-109.

8 Nach Hegel entspricht die Identität vor aller Differenz dem Vater, die Differenz dem Sohn und die Identität beider dem Heiligen Geist als der verbindenden Liebe. Im Anschluss daran würde es möglich, die Geschichte als sich ausdifferenzierende Einsicht in verschiedene personale Aspekte Gottes zu interpretieren. Siehe dazu Rubstorfer 2010: 263-351.

1.1 Identität 1.0 oder der sich selbst gleiche Gott der Juden und Griechen⁹

Im Anfang der europäischen Geschichte von Glauben und Wissen steht die bereits erwähnte Differenz von mosaischer und parmenideischer Unterscheidung (vgl. Assmann 2003: bes. 23). Der Anspruch auf die Wahrheit der Religion bzw. der Monotheismus Israels und der Anspruch auf die Wahrheit des Wissens bzw. das Seinsdenken Griechenlands entstehen parallel während der Achsenzeit, in der sich auch in anderen Kulturkreisen der reflektierte Bezug zum unbedingten Einen von allem Verschiedenen ausbildet. Konkret lässt sich sagen, dass die Identität des Gottes Israels in seiner unverbrüchlichen Treue zu seinem auserwählten Volk besteht (vgl. Vanoni 1995; Knauf 2001: 504f.). Diese Treue wird auch in die – gewiss kühne – Etymologie seines Namens eingeblendet. Der Gottesname JHWH wird gedeutet als „Ich bin der ich bin“ (Ex 3,14).¹⁰ Darin liegt auch eine Identitätsaussage, die gerade in ihrem tautologischen Charakter ein gewisses Maß an Unfassbarkeit und Entzogenheit impliziert. Zugleich aber ist das Moment seiner Treue angesprochen. JHWH ist, der er ist, für sein Volk, das er jetzt und fortwährend in die Freiheit führen will. Darin liegt auch der religiöse Wahrheitsanspruch begründet. Der Gott Israels ist der einzig wahre Gott. Ihm und nur ihm ist sein Volk verpflichtet. In dieser Verpflichtung auf die göttliche Weisung hat es seine Identität, die gerade darin besteht, sich von allen Völkern zu unterscheiden. Auch die göttliche Torah hat ihre Identität darin, Differenzen zu wahren. Das Beachten der Differenzen (Gott – andere Götter, Gottes Name – andere Namen, Gottes Gestaltlosigkeit – die Gestalten der Schöpfung, der Sabbat – alle anderen Tage) macht die Identität der göttlichen Weisung aus.

Neben der mosaischen Unterscheidung zielt auch die parmenideische Unterscheidung auf die Identität des Göttlichen, das nun aber begrifflich und nur noch sekundär narrativ gefasst wird. Wie Mose die göttliche Wahrheit des Dekalogs fernab der Menschenwelt in unzugänglicher Höhe des Sinai bzw. Horeb erhält, so erfährt Parmenides die Wahrheit von einer Göttin in himmlischen Sphären fernab der Pfade der in Meinungen befangenen Menschen: Es ist, wie es ist. Und es ist nicht, dass es nicht ist (vgl. Parmenides 1994: 266.269). Diese einfache Einsicht ist die Geburtsstunde abendländischer *Logik*. Die Wahrheit besteht in der Identität von *ist - ist* und *ist nicht - ist nicht*. Zur Wahrheit gehört auch die Differenz von *ist* und

⁹ Vgl. Ruhstorfer 2019: 71-75; 2010: 268-238.

¹⁰ Siehe dazu Ruhstorfer 2010: 312-316 sowie Van Kooten 2006.

Dazu auch Beierwaltes ²2016: 9-12.

ist nicht. Unwahr ist es, die Identität von Sein und Nichtsein zu behaupten. *Onto-logisch* gewendet verweist diese Einsicht auf die unwandelbare Wahrheit des Seins. Nur das Sein *ist*, während alles werdende, Übergehende im strengen Sinn nicht *ist*, sondern *wird* (vgl. ebd.: 272).

Eine erste Verbindung zwischen diesen beiden parallel gemachten Entdeckungen zeigt sich in der griechischen Übersetzung der jüdischen Bibel. Dort wird das griechisch-hellenistische Seiende mit dem Gott Israels identifiziert. Aus der Identitätsaussage „Ich bin der Ich bin“ wird „Ich bin der Seiende“ (Ex 3,14 LXX). Allein Gott *ist* im strengen Sinn des Wortes. Alles übrige ist nur, insofern es mit diesem göttlichen Sein in Relation steht. Nur durch das göttliche Differenzieren im Schöpfungsprozess bzw. nur durch Teilhabe an einem Sein kommt dem Vielen Existenz zu.

Die nunmehr *onto-theo-logische* Wahrheit legt sich auseinander in die göttliche Identität vor aller Differenz und die Differenz alles Übrigen zum einen, mit sich identischen Gott. Diese Einsicht wird philosophisch in den Systemen des Plato und Aristoteles entfaltet. Die epochal maßgebliche *philosophische* Fassung dieses Gottes ist die Bestimmung des Gottes als Denken des Denkens, *noësis noëseōs*, im 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles.¹¹ Hier ist noch anzumerken, dass die jüdische Identität Gottes das Moment der Differenz betont, insofern Gott für das menschliche Denken unbegreifbar bleibt, wohl aber narrativ zur Gegenwart kommt. Die griechische Identität Gottes rückt dagegen dessen logische Sichselbstgleichheit in den Vordergrund, weshalb Gott hier gerade als Sich-selbst-Begreifen des Denkens gedacht werden kann, an dessen Gegenwart das menschliche Denken wenigstens teilweise Anteil erhält (vgl. ebd.).

Das griechische und das jüdische Gotteskonzept gehen im Zeitalter des Hellenismus immer weiter aufeinander zu, bis es zu jener Kernschmelze kommt, in der die jüdische Bibel zum Kernbestand der christlichen Offenbarung wird, die dann aber in Kategorien griechischer Rationalität gedeutet wird. Diese Verbindung wird möglich, weil sowohl die griechische als auch die jüdische achsenzeitliche Grundeinsicht strukturverwandt sind. In beiden Fällen wird Gott als Identität gedacht, jüdisch narrativ als geschichtliche Treue zu seinem Wort, griechisch begrifflich als Gleichheit des Seienden bzw. des Denkens mit sich selbst. Jüdisch und Griechisch ist Gott zuhört der Anwesende, wobei auch die Gegenwart Gottes jeweils

11 Aristoteles: Metaphysik: 1072b.

„Das Denken an sich geht auf das Beste an sich, das höchste auf das Höchste. Sich selbst denkt das Denken [*noë ho nous*], indem es das Gedachte [*noëtón*] ergreift. Gedachtes wird es selbst, wenn es sich berührt und denkt, so dass dasselbe sind Denken und Gedachtes.“

in eigener Weise als „über uns“ gedacht wird. Dieser „Gott über uns“, der Vater im Himmel, wird im Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet. Nach der im Christentum vollzogenen Verschmelzung beider Sphären zeigt sich sukzessive ein neues Bedürfnis nach Differenz.

1.2 Differenz 1.0 oder der transzendente und zugleich sich selbst andere Gott der Patristik und Scholastik¹²

Die griechische und die jüdische Fassung der Identität 1.0. eröffnen in ihrer Verbindung ein neues Kapitel der Erzählung. Dabei wird vor allem die jüdische Anlage, Gott als von allem different und alles differenzierend zu denken (vgl. Gen 1) radikalisiert. Gott rückt mehr und mehr in ein absolutes Jenseits, getrennt von allem. Zugleich aber macht sich die rationale Theologie an den Narrationen der Bibel geltend. Die neuartige griechisch-jüdische Synthese wird schließlich zur Antithese der Fassung Gottes als anwesende Identität, wie sie etwa bei Aristoteles oder im jüdischen Kontext gedacht wurde. Deshalb folgt nun, im zweiten Kapitel unserer Geschichte, die Bestimmung Gottes als absolute Differenz, die im Folgenden als Differenz 1.0 bezeichnet wird. Entscheidende Vorarbeiten dazu erbringt bereits der mittelpatonische jüdische Philosoph Philo von Alexandrien, der die jüdische Transzendenz Gottes in platonischen Kategorien denkt, dadurch rationalisiert aber auch radikalisiert.¹³ Schon Philo sieht das Bedürfnis einer neuen und zugleich vernünftigen Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. Zu diesem Zweck baut er die bereits im hellenistischen Judentum aufgekommene Rede von der göttlichen Weisheit (*sophía*) zur Lehre eines vermittelnden Logos aus.

Das schlechthin stiftende Ereignis der weiteren Vernunftgeschichte – und zwar nicht nur aus dezidiert christlich-theologischer, sondern auch aus säkular-wirkungsgeschichtlicher Perspektive – ist das Auftreten des jüdischen Wanderpredigers und Apokalyptikers Jesus von Nazaret in der römischen Provinz Palästina bzw. Judäa.¹⁴ Die Art und Weise wie Jesus die anbrechende Gottesherrschaft mit seiner Person verband, sein wunderbares Wirken und nicht zuletzt die Meinung seiner Anhänger:innen, dass

12 Vgl. Ruhstorfer 2019: 75-80; ders. 2010: 205-267.

13 An dieser Stelle muss allerdings auch erwähnt werden, dass sich im Beginn der christlichen Zeitrechnung auch der Hauptstrom des Judentums, der eben nicht im jungen Christentum aufgeht, seinerseits mit der rabbinischen Zeit eine ganz eigene Geschichte eröffnet.

14 Zum Folgenden Stegemann 2010, dazu Ruhstorfer 2008: 236-264; 2021: 203-238.

Gott ihn von den Toten erweckt habe, führt dazu, in ihm mehr und mehr den singulären Mittler zwischen Gott und Mensch zu sehen. In den Briefen des Paulus wird diese Transformation Jesu erstmals greifbar und sie findet in den Präexistenzaussagen des Johannesevangeliums einen gewissen Höhepunkt. Jesus selbst wird nun als Inkarnation des göttlichen Logos aufgefasst, der seinerseits Gott und Welt vermittelt.

Die vermittelnde göttliche Vernunft wird damit mehr und mehr von einer vor- bzw. übervernünftigen Fassung des Gottes unterschieden. Vernunft war in der griechischen Tradition bis dato zuhöchst die Einheit des Denkens mit sich selbst (Aristoteles), will sagen die Identität des Denkens und des Gedachten. Der ebenfalls in Alexandria ansässige Denker Plotin entdeckt nun – möglicherweise angestoßen durch die christliche Logospekulation –, dass jede Identität in sich das Moment der Differenz impliziert.¹⁵ Ich bin = ich bin; ist = ist; Denken = Denken; A = A. All diese Identitäten sind in Wahrheit Dualitäten, die eine Voraussetzung haben und mithin sekundär werden, soll der Anfang mit dem *Einen* gemacht werden. Das vormalige Prinzip der mit sich identischen Einheit wird von Plotin als Zweiheit aufgefasst, der eine absolut transzendente Einheit vorausgeht.¹⁶ Sie ist der vorreflexive Grund der Identität von Denken und Gedachtem. Insofern diese Einheit notwendig jenseitig bleibt, ist das neue Prinzip die Differenz des *voridentischen* Einen zu Allem. Da nun aber Denken in der griechischen Tradition als Reflexion bestimmt ist, das reflektierende Denken aber am Unterschied erkennt und das Eine keinen Unterschied in sich hat, kann die Vernunft am Einen keinen Anhalt mehr finden. Das von allem differente Eine wird notwendig vorausgesetzt, kann aber nicht mehr von der Vernunft eingeholt werden. Es stellt sich in der Folge das Problem der Vermittlung des Einen mit dem Vielen. Im Neuplatonismus öffnet sich die Philosophie auf die Religion (vgl. Rubstorfer 2016).

Die christliche Religion bietet nun eine für die griechische Vernunfttradition anschlussfähige Lösung der Vermittlung des Einen auch noch in die sinnliche Welt der Menschen. Der transzendente Gott (Differenz) und der immanente Mensch (Identität) werden durch den Gottmenschen vermittelt. Logisch betrachtet handelt es sich hierbei um einen Vernunftschluss. Jesus wird zum Mittelterminus zwischen den Extremen Gott und Mensch, zum Gottmenschen. Als diese Mitte ist er zugleich die göttliche Offenbarung, genau genommen die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung. Die komplexe Vermittlung von Identität und Differenz führt in der christ-

15 Plotin: Enneade V 3.10.50.

16 Plotin: Enneade III 1.8.9.25. Siehe dazu Uhde 1982.

lichen Reflexion zur Ausbildung der Trinitätslehre, der Christologie und der Pneumatologie. Erstere hat die innergöttliche Vermittlung von vorreflexiver Identität und göttlicher Reflexion im Geist der Liebe zum Thema, zweite die gottmenschliche Verbindung in Jesus Christus und letztere zielt auf die Einbindung der Vielen in die gottmenschliche Einheit bzw. die innergöttliche Differenzeinheit. Durch den Geist Jesu gewinnen die Menschen Anteil an Gott selbst. Der Geist aber bewirkt eine epochal neue Denkform: *Glauben*. Der Glaube, seinerseits ein Denken mit Zustimmung des Willens (Augustinus), setzt die Vernunft voraus, übersteigt sie und vollendet sie im Eschaton: *fides quaerens intellectum* (Augustinus, Anselm von Canterbury). Sowohl die Vernunft als auch der Glaube werden bereits in der Patristik anthropologisiert, d.h. sie sind beides Denktätigkeiten des Menschen, die von der göttlichen Geistigkeit unterschieden sind. Der menschliche Intellekt ist dem Glauben unterstellt und untergeordnet. Er wird hypothetisch und kann die Wahrheit nicht mehr kategorisch erfassen, wie im platonisch-aristotelischen Kontext.¹⁷ Das menschliche Denken ist an die Sterblichkeit gebunden. Erst im Eschaton wird die Differenz des Denkens zusammen mit der Leiblichkeit in die transzendente Einheit der Liebe, die Gott selbst ist, aufgehoben (vgl. 1 Kor 15,28).

1.3 Identität 2.0 oder die neuzeitliche Synthese von Glauben und Wissen¹⁸

Die Verlagerung der vollen Präsenz der Wahrheit in die absolute Transzendenz bleibt für die Vernunft, die ja etwa in aristotelischer Tradition ihrerseits das Prinzip nicht nur bedachte, sondern als göttliche Selbstreflexion war, unbefriedigend. Die absolute Trennung von menschlicher und

17 In Hintergrund stehen hier die kantischen Relationskategorien sowie die entsprechenden Urteilsformen: Substanz – Akzidens (kategorisches Urteil); Ursache – Wirkung (hypothetisches Urteil); Wechselwirkung (disjunktives oder dialektisches Urteil). Die erste Relation entspricht der griechischen Rationalität (Identität 1.0). Menschliches Denken (Akzidens) und göttliche Vernunft (Substanz) können zur partiellen Identität kommen, weshalb es zu kategorischen Urteilen über die Wahrheit kommen kann. Die zweite Relation entspricht der patristisch-scholastischen Rationalität (Differenz 1.0). Menschliches Denken und Glauben ist von Gott verursacht, weshalb es als Gott unterstelltes, auf dessen Gnade hypothetisch angewiesen bleibt (wenn Glaube, dann Einsicht). Die dritte Relation entspricht der neuzeitlichen Rationalität (Identität 2.0). Menschliches und göttliches Denken, aber auch Glauben und Wissen stehen letztlich in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Siehe dazu Ruhstorfer 2010: 23-34.

18 Vgl. Ruhstorfer 2019: 80-82; 2010: 147-205.

göttlicher Vernunft, wobei erstere die Wirkung und letztere die absolute Ursache von allem ist, führt dazu, dass die menschliche Vernunft in diesem Leben nicht selbst bei der letzten Ursache anwesend sein kann. Sie wird abhängig von göttlicher Offenbarung. Für die verbindliche Auslegung der Offenbarung bedarf es aber einer besonderen Begabung, über die nur die kirchlichen Amtsträger, v. a. die Bischöfe als Stellvertreter Christi verfügen. Wegen dieser Vermittlung der göttlichen Wahrheit durch die kirchliche Hierarchie wird die Vernunft unfrei, denn sie bleibt dem amtlich vorgeschriebenen Glauben und dessen sakramentaler Verwirklichung unterworfen. Auch das zweite prinzipielle Vermögen des Menschen, die Freiheit, bleibt in diesem Kontext ebenso sekundär. Nicht nur dass die kirchliche Lehrverkündigung Gehorsam fordert, dem zuvor wird sie selbst von Gott verursacht. Nur der von Gott prädestinierte Wille ist in letzter Konsequenz frei. Die neuzeitliche Vernunft allerdings fordert die absolute Freiheit. Menschliche Vernunft und Freiheit blieben im zweiten Kapitel der Geschichte von der göttlichen Vernunft und Freiheit prinzipiell getrennt und deshalb von letzteren bedingt. Das epochale Prinzip der Differenz 1.0 verhinderte die Ausbildung sowohl einer letzten Einsicht in die Wahrheit als auch einer letzten Unbedingtheit der Freiheit. Die Dialektik der Neuzeit (Humanismus, Renaissance) besinnt sich nun aber einerseits zurück auf die griechische Identität 1.0, in der es dem Menschen ja möglich war, an der göttlichen Vernunft und Freiheit Anteil zu haben, andererseits bleibt sie dem christlichen Prinzip der Differenz 1.0, d.h. der Transzendenz Gottes, die Ursache für alles war, weiterhin verbunden. Es geht in der Geschichte der neueren Philosophie und Theologie darum, der menschlichen Freiheit und Vernunft eine neue Dignität und damit eine neue Beziehung zur Göttlichkeit zuzusprechen. Der Identität 1.0 entsprach dem *Gott über uns* als dem „Vater im Himmel“. Die Differenz 1.0 realisierte sich im zum radikal transzendenten Vater vermittelnden Sohn als dem *Gott neben uns*. Die Identität 2.0 fasst die Einheit von Vater und Sohn neu auf, indem sie die Menschheit als solche mit der Gottheit im *Gott in uns* vermittelt sieht. Bereits bei Meister Eckhart wird der *Gott in uns* – zunächst als Seelenfunken – entdeckt, weshalb sich das Innerste des Christenmenschen folglich in einem dialektischen Verhältnis mit Gott befindet.¹⁹ Was aber bei Eckhart noch auf die Glaubenden beschränkt bleibt, weitet sich im Verlauf der Neuzeit auf alle Menschen. Die

19 Meister Eckhart 1958: 2-8.201: „Das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem Gott mich sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist dasselbe Auge und ein Schauen und ein Erkennen und ein Lieben“.

Würde des Menschen besteht neuzeitlich gedacht in der Unbedingtheit seiner Freiheit und Vernunft (vgl. Della Mirandola 1990). Insofern die bloße Menschlichkeit dieser Vermögen im weiteren Verlauf der Neuzeit abgearbeitet werden, kommt schließlich deren Differenzeinheit mit dem göttlichen Grund zum Vorschein. Schon bei Martin Luther findet sich die Negation bloß menschlicher Vernunft und Freiheit (*De Servo Arbitrio*), wodurch Glaube und Gnade absolut werden und der Glaubende zu neuer Gottunmittelbarkeit findet. In der Folge wird die spekulative Vernunft aus ihrer Dienstfunktion gegenüber der Offenbarung entlassen. Dieses gegebenen Prinzips verlustig muss die sich selbst überlassene Vernunft sich ihrer selbst versichern. So wird bei Descartes die von ihrer bisher höchsten Aufgabe, der Schriftauslegung, entbundene Vernunft selbstgewiss. Auf der Basis des *ego cogito - ego existo* entfaltet sich die neuzeitliche Vernunft, die jedoch nicht als „säkular“ gedacht werden kann, vielmehr bleibt sie mit der göttlichen Vernunft in einer Wechselwirkung. Diese Vernunft ist ebenso wenig wie die entsprechende Freiheit nur ein Vermögen des sinnlichen, empirischen Menschen. Ihr Träger ist ein von aller Erfahrungswelt unterschiedenes transzendentes Ich (Kant). Alles Wissen ist aus absoluter Freiheit gesetzt. Bei Fichte wird deutlich, dass das „Ich“ eher eine Chiffre für Gott ist als ein empirisches Phänomen. Jedes Ding an sich, das unabhängig vom setzenden Ich gegeben wäre, wird getilgt. Wie die Französische Revolution die Menschheit von den Ketten des Feudalismus befreit, so befreit der Deutschen Idealismus die Vernunft und die Freiheit von jeder Bestimmung durch eine gegebene Wirklichkeit. Damit aber tritt in der menschlichen Vernunft der absolute Geist als deren Grund hervor. Wenn in Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften die anfängliche Logik die Natur hervorbringt, sich beide dann aber in den Geist und schließlich in das absolute Wissen von Kunst, Religion und Philosophie aufheben, wird zuletzt jede Differenz, auch diejenige zwischen Gott und Vernunft aufgehoben. Damit erhält sich die patristisch-scholastische Differenz Gottes (1.0) in der Identität (2.0) von Identität und Differenz ebenso wie die griechische Identität (1.0) in ihrer Negation. Diese *Identität 2.0* versöhnt Philosophie und Theologie in epochal neuer Weise. Die neue Synthese von Menschlichem und Göttlichem wird möglich, weil die gottmenschliche Einheit, für die Jesus steht, nunmehr als definitiv auf alle Menschen geweitet vorgestellt wird.²⁰ Die menschliche

20 In einem postkolonialen Zeitalter werden derartige europäische Universalismen prekär. Doch bedarf es zur entsprechenden Kritik der Ausbildung des postmodernen Paradigmas unserer Geschichte. Siehe hier 1.5 Die Differenz 3.0.

Vernunft und die menschliche Freiheit als solche sind die Erscheinung Gottes im Wesen des Menschen. Zwar bleibt der Mensch das Andere zu Gott, doch macht gerade Hegel am Ende der Neuzeit deutlich, dass Gott selbst es ist, der im Anderen seiner selbst zu sich kommen will. Die darin angelegte Vergöttlichung des Menschen ist damit keine Selbstherrlichkeit, sondern im Grunde Gottes Tun, das zugleich das Tun des Menschen ist. Die Geschichte der Welt wird so zur Geschichte der Selbstentfaltung Gottes, die sich in der absoluten Freiheit und Vernunft vollendet. Damit aber kommen die christologische Dynamik der Menschwerdung Gottes und die pneumatologische Dynamik der Vergöttlichung des Menschen an ihren *metaphysischen* Abschluss. Die Wirklichkeit des Absoluten ist für Hegel bereits gegenwärtig und durch die Widerwärtigkeiten der Welt hindurch im Begriff zugänglich. Diese begriffene Gegenwart Gottes kann von der Vernunft erschlossen werden. Nur in diesem theologischen Sinn ist das, was wirklich ist vernünftig, und das, was vernünftig ist wirklich. Damit erarbeitet Hegel faktisch eine Synthese von aristotelischer Philosophie des reinen Denkens und thomasischer Theologie des vernünftigen Glaubens. Identität 1.0 des griechisch-jüdischen Kapitels der Geschichte und die Differenz 1.0 der Patristik und Scholastik werden in die Identität 2.0 aufgehoben. Doch gerade die Hegelsche Aufhebung der Differenz 1.0, die mit der These der Tilgung *jedweden* unversöhnten Unterschieds – im Begriff – verbunden ist, führt zum neuen Bedürfnis einer Antithese und mithin zur modernen Differenz 2.0, da der mit dem Menschenwesen identisch gewordene Gott sich in neuer Weise dem Begreifen entzieht, und die Vernunft fortan als ein Vermögen des sinnlichen Menschen gedacht wird (Feuerbach). Zeit und Welt werden in epochal neuer Weise von Ewigkeit und Gott entbunden, weshalb die total gewordene sinnliche, nicht begreifbare Erfahrungswelt des Menschen ihr Recht fordert. Glaube und Wissen stehen sich erneut in einer – absolut gewordenen – Differenz gegenüber.

1.4 Differenz 2.0 oder der negative Gott der nachmetaphysischen Moderne²¹

Die nachmetaphysische Moderne ist in ihrem harten Kern atheistisch. Dies bringt niemand deutlicher auf den Punkt als Friedrich Nietzsche: Gott ist tot. Der Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts markiert das Ende der mehr als 2000jährigen Geschichte der Metaphysik als der prinzipiellen Form des Wissens (vgl. Löwith 1995; Boeder 1988; Ruhstorfer 2004). Die

21 Vgl. Ruhstorfer 2019: 83-86; ders. 2010: 93-145.

Differenz 1.0, die Gott als absolut transzendent annahm, wird nun von der Differenz 2.0 substituiert, welche bereits im so genannten Linkshegelianismus (Feuerbach, Stirner, Marx u.a.) die radikale Negation Gottes impliziert. Doch entsteht in der nachmetaphysischen Moderne auch ein neuartiger, erfahrungsbasierter Glaube. Sören Kierkegaard bildet einen „Kontrapunkt zum junghegelianischen Atheismus“ (Viertbauer 2017: 17). Kierkegaard verabschiedet die spekulative Vernunft Hegels und Schellings und eröffnet damit eine „nachidealistische Perspektive“ (ebd.; Kierkegaard 1950, 34). Gott ist seinerseits absolut different, weshalb er nicht begriffen und nicht aufgehoben werden, sondern lediglich im Augenblick existenziell erfahren werden kann. Das absolute Paradoxon, das sich daraus ergibt, besteht darin, dass etwas zu denken gegeben ist, was nicht gedacht werden kann (vgl. Kierkegaard 1989: 36; Viertbauer 2017: 127). Damit erneuert und radikalisiert Kierkegaard die patristisch-scholastische Differenz 1.0 zwischen Gott und Mensch, weshalb es sinnvoll ist, auch die moderne Alterität Gottes unter dem Stichwort Differenz 2.0 zu subsumieren. Der Unterschied zur traditionellen Transzendenz Gottes besteht darin, dass der jenseitige Gott auch nicht mehr – wie im Spiegel – analog erfasst werden kann. Ob der Grund, besser gesagt Abgrund des Bewusstseins als Gott oder als Nichts identifiziert wird, kann von der Vernunft nicht mehr entschieden werden. Es wird zur Sache einer existenziellen Entscheidung (vgl. Viertbauer 2017: 169). Kierkegaard greift zurück auf Martin Luthers Setzung des absoluten Glaubens. Allerdings führt gerade Luthers Negation der Vernunft zur Dialektik von Glauben und Wissen, die sich im Deutschen Idealismus erfüllt. Eine derartige Wechselwirkung oder Gemeinschaft²² kann vom nachmetaphysischen Glauben Kierkegaards nicht noch einmal ausgehen, denn Vernunft und Wissenschaft sind für ihn – wie übrigens auch für die liberale Traditionslinie des Protestantismus – eindeutig rein menschliche Angelegenheiten. Während Kierkegaard den absoluten Glauben im Kontext der modernen Anthropologie existenziell erneuert – um den Preis der Paradoxie –, löst der Junghegelianismus die bei Hegel angelegte, dialektisch zu fassende Identität von Gott und Mensch einseitig auf und begründet mit der radikalen Negation Gottes den eigentlichen Säkularismus. Ludwig Feuerbach etwa deutet die religiöse Vorstellung, die bei Hegel die zweithöchste Form des Wissens war, als

22 Wechselwirkung oder Gemeinschaft ist die epochale Basisrelation, welche die neuzeitliche Gott-Mensch-Beziehung prägt. Es ist hier noch einmal an das Substanz-Akzidens-Verhältnis der ersten Epoche der Identität 1.0 und das Ursache-Wirkungsverhältnis der zweiten Epoche der Differenz 1.0 zu erinnern.

Entfremdung des Menschen von sich selbst und verlagert die Identität von Göttlichem und Menschlichem in die weltliche Immanenz (vgl. Feuerbach 1967). Gottes Differenz wird absolut in dem Sinn, dass er „an sich“ nichtig ist, weshalb bereits hier die *Theo-Logie* in *Anthropo-Logie* überführt wird. Dasjenige Kapitel unserer Geschichte, welches auf die Onto-Theo-Logie oder Metaphysik, die Gott als das höchste Sein annahm, folgt, könnte daher als Bio-Anthropo-Logie bezeichnet werden, weil hier das weltliche Leben des sinnlichen Menschen und seiner Gesellschaft gleichsam den Gipfel aller Evolution im Darwinschen Sinn darstellt. Gleichwohl aber liegt die um ihren theologischen Grund gebrachte Welt im Argen. Nicht zuletzt deshalb kritisiert Karl Marx Hegels präsentische Eschatologie, denn die gegenwärtige Gesellschaft – genauer: ihre ökonomische Grundstruktur – wird als radikal negativ wahrgenommen, wobei die Religion einen rechtfertigenden Schleier über die tatsächliche Enteignung der Menschen durch das Kapital legt. Deshalb wird bei Marx die destruktive Kritik der Religion zur Voraussetzung aller Kritik an irdischen Missständen. Gerade die Negation der göttlichen Vollendung der Wirklichkeit durch das nachmetaphysische Denken lässt den existenziellen Entzug im Wesen des Menschen in aller Radikalität hervortreten. Der moderne Mensch erfährt primär die Differenz, sei sie religiös gedacht oder antireligiös.

Die Differenz der ideal erwarteten Vollendung in Gottes Identität zur real erfahrenen Wirklichkeit der Menschen wird nun als innerweltlicher Widerspruch erfahren. Dieser abgründige Widerspruch in den weltlichen Verhältnissen drängt zur Auflösung. Gefordert wird die ganz andere, nun aber innerweltliche Zukunft, in der die wirkliche Zerrissenheit des Menschen aufgehoben wird (vgl. Rubstorfer 2019: 61f.) Die wiederhergestellte Identität des Menschen mit sich wird beispielsweise in der Kommunistischen Gesellschaft (Marx) oder in der Herrschaft der Übermenschlichen (Nietzsche) oder bei der Ankunft des Seins (Heidegger) erwartet. Doch vor dieser Versöhnung steht die Negation des Negativen, das als kapitalistische Produktionsweise, christliche Moral oder metaphysische Seinsverdunkelung identifiziert wird. Diese revolutionären Stimmungen der Moderne werden im Folgenden von verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Akteuren verzerrt, ideologisiert und missbraucht. So führt die tatsächliche weltliche Inszenierung der Destruktion des Widerwärtigen nicht in die Gegenwart der weltlichen Fülle, sondern in die europäischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die die Welt mit in den Abgrund reißen. Die Moderne ist zwiespältig wie jede Epoche, treibt aber den Zwiespalt auf die Spitze. Einerseits werden die Lebensverhältnisse der meisten Menschen radikal verbessert. Einen wesentlichen Anteil daran haben die naturwissenschaftlichen, ökonomischen und auch sozialwissen-

schaftlichen Einsichten. Industrie und Technik revolutionieren sämtliche Lebensverhältnisse. Andererseits treiben Entfremdung, Technokratie, instrumentelle Vernunft und totale Verwaltung den Menschen in die Enge. Auch die Umweltzerstörung nimmt hier ihren Anfang. Allerdings bleibt auch die Moderne als Phase des bloßen Menschseins und des Todes Gottes in aller Widersprüchlichkeit und Paradoxie auf das christliche *Movens* der Menschwerdung Gottes bezogen, nur dass hier Gott in der Weise Mensch wird, dass er sich seiner Göttlichkeit vollkommen entledigt. Die gottmenschliche Synthese wird einseitig aufgelöst: Anthropozän. Doch dadurch kommt der Mensch in seiner Endlichkeit, Niedrigkeit und weltlichen Bedürftigkeit radikal neu in den Blick.

Die nachmetaphysische Moderne ist die große Zeit der säkularen Vernunft. Sie ist wie gesagt ein menschliches Vermögen und keine göttliche Selbstvergegenwärtigung. Gerade deshalb lässt die Differenz 2.0 der Moderne zurückdenken an die Differenz 1.0 im zweiten Kapitel unserer Geschichte, wo die menschliche Vernunft schon einmal als prinzipiell geschieden vom göttlichen Logos vorgestellt wurde, wobei die geschaffene menschliche Vernunft als Wirkung des prinzipiellen göttlichen Logos gedacht wurde und sich der Schöpfer dem Geschöpf spekulativ einprägte. Streng genommen blieben Freiheit und Vernunft in jedem ihrer Akte auf die göttliche Ursache bezogen. Im Rahmen der Differenz 2.0 kommt es paradoxerweise auch zu Renaissance des religiösen Glaubens und der Kirchen. Hier ist nicht nur an die existenzielle Erneuerung des Glaubens bei Kierkegaard und deren theologische Aufnahme etwa bei Karl Barth zu erinnern. Auch die liberale Theologie des Protestantismus muss genannt werden, die sich bei ihren prominenten Vertretern Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch der religionswissenschaftlichen, historischen, psychologischen und soziologischen Wissenschaftlichkeit der Moderne radikal öffnet. Entsprechende moderne Strömungen der Theologie können sich im Katholizismus kaum entwickeln, da sich hier die Moderne in ihrer antimodernen Variante zeigt und zwar mit einer Ideologisierung des patristisch-scholastischen Zeitalters, wodurch der Katholizismus aber zu einer modernen Weltanschauung wird.

1.5 Differenz 3.0 oder die dekonstruktive Nicht-Synthese der Postmoderne²³

Die radikale Destruktions- und Fortschrittsdynamik der nachmetaphysischen Ära hatte ihre Auswirkungen auf alle Lebensbereiche des Menschen. Doch gab es neben den Errungenschaften moderner Wissenskultur der industriellen Moderne abgründige Effekte von bisher ungekanntem Ausmaß. Gerade die Negation des erfahrenen Negativen führt zur Vernichtung der mit dem Negativen verbundenen Menschengruppen. So führte ein (vermeintlich) naturwissenschaftlicher, jedenfalls aber sozialdarwinistischer Biologismus zum rassistischen Antisemitismus und mithin zur Shoah. Ein mit ebenfalls biologischen, weltmachtpolitischen und kulturhistorischen Motiven unterfütterter und zugleich militärtechnologisch hochgezüchteter Nationalismus führte zu den beiden Weltkriegen. Und ein totalitär gewendeter Kommunismus führt zur Vernichtung ganzer gesellschaftlicher Klassen und scheinbar reaktionärer Völkerschaften. Mit dem 2. Weltkrieg und der Shoah ist die klassische oder industrielle Moderne erschöpft (vg. Levinas 1984: 60). Manche, wie der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas, sehen das Unheil in der europäischen Denkgeschichte als solcher angelegt.²⁴ Doch wird eine erneuerte Affirmation der neuzeitlichen Identität 2.0, der mittelalterlichen Differenz 1.0 und der antiken Identität 1.0 ebenso unmöglich wie deren wiederholte Negation oder Destruktion, die sich ja in den Abgründen des 20. Jahrhunderts gerade in ihrer konkreten Destruktivität erwies.²⁵ Doch ebenso wenig kann es in dieser Situation zu einer Synthese von metaphysischem Identitätsdenken und nachmetaphysischer Differenzerfahrung kommen, da der Begriff der dialektischen Versöhnung einen Rückfall in Hegelsches Ganzheitsdenken implizieren würde. Der Begriff der Aufhebung selbst ist verbrannt, da ihm nun vor allem die Negation der Differenzen angesehen wird. Jedwede Synthese führe zu einer neuen Identität, die gerade vermieden werden soll, weil dies die Negation des Anderen impliziere (Adorno, Levinas). Jede Identität berge Negativität und jede Negativität enthalte Identität. In jedem Fall wird allen weltlichen Identifikationen (Klasse, Rasse, nationa-

23 Vgl. Rubstorfer 2019: 87-104; 2010: 35-92.

24 Entsprechende moderne Strömungen der Theologie können sich im Katholizismus kaum entwickeln, da sich hier die Moderne in ihrer antimodernen Variante zeigt und zwar mit einer Ideologisierung des patristisch-scholastischen Zeitalters, wodurch der Katholizismus aber zu einer modernen Weltanschauung wird.

25 Dies ist das Thema von Derrida 1976: 121-236. Derrida kritisiert an Levinas dessen Geste der Negation gegenüber der abendländischen Denkgeschichte, da diese das Unheil nur wiederholen würde.

le oder individuelle Identität usw.) ein konkretes Vernichtungspotential zugeschrieben, weil durch die Setzung des Einen das Andere tendenziell negiert werde. So bildet sich in den fünfziger Jahren als *Substitut* für eine denkbare Synthese der metaphysischen Identität und der modernen Differenz die *postmoderne Dialektik ohne Synthese* (Merleau-Ponty) aus.²⁶ Die Abenteuer einer neuartigen Dialektik der Offenheit vermeiden jeden innerweltlichen Schluss der Geschichte und damit auch jede Geschlossenheit des Ganzen, das ja als totalitäre Bedrohung empfunden wird. Identitäten werden aufgesprengt und pluralisiert. François Lyotard bringt diese neue Konstellation auf den Begriff „Postmoderne“, die sich in einem fortwährenden Kampf gegen Identität und Totalität *performativ* verwirklicht. Lyotard fordert die Rettung der Differenzen (vgl. Lyotard 1990: 49) – gegen jede Verwirklichung von konkreten Identitäten in der Welt. Dem Begriff der Identität setzt er den Begriff des Widerstreits (*Le Différand*) entgegen (vgl. Lyotard: 1989).

Das programmatische Ausbleiben der Versöhnung hatte seinen dichterischen Ausdruck bereits in der Überzeugung ‚Godot kommt nicht‘ gefunden. Das ‚Warten auf Godot‘ ist sinnlos (Beckett). Doch genau betrachtet ist die Grundgeste der Postmoderne keine neue Negation des Bisherigen im Ganzen, wie sie die Moderne zu verwirklichen suchte. Damit geht die *Destruktion* der Metaphysik (Heidegger) und des Christentums über in die *Dekonstruktion*. Derridas Rede von Dekonstruktion verbindet in neuer Weise die Affirmation oder Konstruktion eines Sachverhalts und dessen Negation oder Destruktion zu einer neuartigen Limitation, die nunmehr als Be-Entgrenzung oder unendlicher Aufschub verstanden wird (vgl. Derrida: 1988, 31-56). Ein unendliches Differenzieren der *Différance* wird zum Substitut gleichermaßen für die Identität und die Differenz und kann als *Differenz 3.0* aufgefasst werden.²⁷ Derrida verschiebt die Präsenz der Wahrheit oder der Anwesenheit einer Sache ins Unendliche und pos-

26 Merleau-Ponty 1974: 245: „Die Dialektik schafft nicht, wie Sartre meint, eine Finalität, das heißt eine Gegenwärtigkeit des Ganzen [...]“. Die Wahrheit leuchtet vielmehr „in unausgleichbaren Entwürfen auf“ (247). Welt und Geschichte sind „ein Bündel unverträglicher Perspektiven“ (ebd.). Schon hier deutet sich das Ende der großen Erzählungen an.

27 Die darin liegende Strukturparallele zur Differenz 1.0 des Mittelalters und der hier angenommenen Transzendenz bringt zeitgenössische theologische Strömungen wie die *Radical Orthodoxy* (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward u.a.) dazu, einen Kurzschluss von der Postmoderne in die Patristik und ins Mittelalter zu ziehen. Der nicht in sich differenzierte Gesamtkomplex von Neuzeit und Moderne (engl. *Modernity*) wird als *Secular Age* (vgl. auch Charles Taylor) denunziert und übersprungen.

tuliert zugleich deren unendliches Kommen. Diese neue Bewegung kann er durchaus mit religiöser Anspielung als Advent bezeichnen, als einen Messianismus ohne Messias (vgl. Derrida 1996: 9-106). In diesem Kontext erfährt auch die traditionell gefasste Identität der göttlichen Einheit eine unendliche Fragmentierung und Streuung in die entgrenzte Pluralität, in der der religiöse Charakter des Denkens wiederkehrt und sich zugleich verabschiedet – *à Dieu*. Die Rede von „säkularer“ Vernunft verliert hier ihre moderne Schärfe. Derrida vergleicht die Transzendenz/Unaussprechlichkeit der *Différance* durchaus mit der negativen Theologie der Spätantike (vgl. ebd. 1988: 36). Doch weil er zurecht sieht, dass die Differenz (2.0) der Neuplatoniker zur Hyperessenz der Identität des Einen führt, postuliert er eine Differenz der Differenz oder eine Potenzierung der göttlichen Transzendenz in die radikale Uneinholbarkeit (vgl. ebd.) Am Ende seiner Überlegungen zur negativen Theologie in „Wie nicht sprechen“ stellt Derrida die Frage: „Eine Theologie wäre sie möglich?“ (Ebd. 1989: 110). Freilich meint Derrida damit eine Theologie der *Différance*, die jede Identität Gottes ins Gleiten bringt. Doch bleibt es dabei, dass die religiöse Dimension der philosophischen Vernunft in der Postmoderne in neuer Weise ans Licht tritt.

2. Identität 3.0 oder die produktive Konstellation der Geschichte

Die Postmoderne hatte die Grenzen zwischen Glauben und Wissen dekonstruiert, und sie wusste sich selbst etwa bei Gianni Vattimo²⁸ oder Jean-Luc Nancy (Nancy 2008) als untrennbar mit der Geschichte des Glaubens verbunden. Dennoch bleibt das Vorzeichen der Postmoderne in gewissem Sinn *negativ*. Weil auch noch die Dekonstruktion in (un)eingestandener Weise eine metaphysische Konstruktion voraussetzt, der sie zugleich entkommen will, auch wenn dies gleichsam als unmöglich angesehen wird. Weil sie in diesem prekären Sinn ein „parasitäres“ Verhältnis zur Metaphysik unterhält, kann sie deren Ertrag nicht in dem Sinne anerkennen, dass es zu einem neuartigen *produktiven* oder *konstruktiven* Umgang mit der Geschichte käme.²⁹ Die Postmoderne lebt wie schon die Moderne vom Abstoß und vom Verzehr der metaphysischen Tradition und enthält damit

28 Vgl. Vattimo 1997; 2004.

29 Inwiefern diese Diagnose auch für die Analytische Philosophie gilt, wäre zu untersuchen. Eine Provokation stellt die Interpretation der Sprachanalyse durch Boeder (2006: 281-414) da.

ein stark destruktives Moment. Dieser zugleich abstoßende und verzehrende Aspekt innerhalb der Dekonstruktion ist es auch, der die Postmoderne derart an die nachmetaphysische Moderne bindet, dass es durchaus berechtigt erscheint, sie in Kontinuität zur industriellen Moderne als „Spätmoderne“ zu bezeichnen.³⁰ Die Spätmoderne zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie keine großen Erzählungen mehr hervorbringt. Die Narrative werden immer mehr fragmentiert. Diese Fragmente der großen Geschichten bieten keine geschichtliche Heimat. Ohne legitimierende Erzählungen kommt den großen Hinterlassenschaften der Metaphysik, der Kunst, der Religion und dem freiheitlich-demokratischen Staat, der theo-logischen Philosophie sukzessiv ihre affirmative und konstruktive Basis abhanden.

Der Soziologe Andreas Reckwitz stellt fest, dass wir am Ende der Illusionen angekommen sind (vgl. Reckwitz 2019). Die Idee eines „quasi-natürlichen“ Fortschritts der liberalen Gesellschaften entpuppe sich als Illusion (vgl. ebd.: 11), die Aufforderung an das spätmoderne Individuum, sich als je besonderes zu verwirklichen, zeige Erschöpfungserscheinungen (vgl. ebd.: 203-239), Konflikte bezüglich kultureller Identitäten bedrohten die Gesellschaften (vgl. ebd.: 26-62). Die Kultur der Singularitäten und Besonderheiten, welche die moderne Kultur des Allgemeinen abgelöst habe, sei an ihre Grenze gelangt – wie übrigens auch die moderne Kultur der Beschleunigung, die Hartmut Rosa diagnostizierte (vgl. Rosa 2013). Es bedürfe eines neuartigen „doing universality“ (Reckwitz 2017: 440) bzw. einer Entschleunigung der Dekonstruktion der Narrative. Die beiden Soziologen Reckwitz und Rosa fordern ihrerseits neue „big stories“, die der Gesellschaft eine legitimierende Basis geben und dem Einzelnen ein geschichtliches Obdach (vgl. Reckwitz/Rosa 2021). Meine Absicht ist es, im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben zu suchen. Dabei sollte auch ihre innere Verwiesenheit aufeinander angedeutet werden. Aus der unübersehbaren Fülle von Gedachtem wurden dafür Positionen ausgewählt, die paradigmatischen Charakter haben. Um eine Struktur in der Textur der Geschichte zu bringen wurden epochale Kapitel vorgestellt. Jedes der fünf Kapitel hat etwas Besonderes zu sagen und kann im wahrsten Sinn des Worts erbaulich sein. Die Geschichten sollen denkenden und glaubenden Menschen unserer Tage einen intellektuellen Wohnraum eröffnen. Dies erfordert einen produktiven Umgang mit dem gegebenen Bauzeug der Geschichte. Man könnte diese aktuelle Situation und mehr noch diese

30 Siehe z. B. Reckwitz 2017: 19.27. Dieses Buch bietet m.E. eine umfassende Soziologie der Postmoderne, die Reckwitz bevorzugt als Spätmoderne bezeichnet.

darin liegende Aufgabe eine *produktive Konstellation* nennen. Das Wort „*produktiv*“ steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen *hervorgebracht* wird (*pro-ducere*). Zukunft soll aus der Geschichte *hervorgeführt* werden und zwar in einem „*produktiven*“, weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation. Das Wort „*Konstellation*“ ersetzt das in anderem Kontext angebrachte, aber in unserer Gegenwart irritierende und auch irreführende Wort „*Synthese*“, und meint wie bereits angedeutet eine *Zusammen-Stellung* von geschichtlichen Momenten zu einer großen Erzählung.³¹ Die Kapitel der Geschichte sollen zur sprachlichen Aufführung gebracht werden. Eine *produktive Konstellation* im Sinne einer *performativen Universalität* (doing universality) kann als große Erzählung wie ein heilender Verband für eine zerfallende und sich atomisierende Gesellschaft der Singularitäten sein. Gerade wenn die unschätzbaren Errungenschaften der Postmoderne – ich nenne hier nur die Suche nach dem Heiligen auf dem Antlitz des Anderen – bewahrt bleiben sollen, müssen sie neu kontextualisiert werden. Diese Kontexte ergeben sich aus der Fülle des zur Verfügung stehenden geschichtlich gewachsenen Textbestandes. Entscheidend ist, *dass wir von einer Kultur des Verzehrs und Verbrauchs zu einer produktiven Konstellation der Bewahrung und Bewirtschaftung – auch – der geistigen Schöpfung übergehen*. Dies gilt wohl auch für andere Kulturen. Auch andere Kulturen und Religionen sind gehalten, ihre Geschichte neu erzählen und dabei die narrativen Quellen des Orientierungswissens neu und zeitgemäß erschließen.

Unsere bedrohte Welt braucht Visionen der Schonung. Der Kultur des Konsums muss mit Perspektiven der Gelassenheit und Gerechtigkeit Widerstand geleistet werden. Die Politiken des Krieges müssen mit Hoffnung auf Frieden eingehegt werden. In allem Betrieb aber ist das Leben des Menschen geprägt von einem *umfassenden Mangel an erfüllter Gegenwart*. Vergänglichkeit und Endlichkeit werden in unserer aktuellen Kultur verdrängt. So ist denn die Angst vor dem Tod die wohl tiefste Dimension des aktuell erfahrenen Entzugs. Die Angst vor der Vergänglichkeit treibt die zerstörerische Unruhe an. Die Sorge um die Endlichkeit hetzt die Menschen zurück in sich selbst und verstellt den Blick auf die fast unsichtbar gewordene Gegenwart des Unendlichen. Noch das postmoderne Wissen barg in sich eine Spur des Verlöschens der Spur (Derrida) desjenigen Traditionsbestandes europäischer Kultur, der noch die Postmoderne trägt.

31 Zu einer anderen produktiven philosophiegeschichtlichen Verwendung des Wortes siehe Henrich 1991.

Noch Dekonstruktion und Différance bergen in sich eine Ahnung des Göttlichen, wie auch die Differenz 2.0 als Negation göttliches Wissen in sich trägt und anthropologisch transformiert. Die drei metaphysischen Kapitel unserer Geschichte erzählten unter der Chiffre Identität 2.0, Differenz 1.0 und Identität 1,0 allerdings in je eigener Weise affirmativ von der begreifbaren Gegenwart Gottes.

Die *produktive Konstellation*, die sich in unseren Tagen eröffnet, ist die Reaktion auf den kollektiv und individuell erfahrenen Mangel an erfüllter Gegenwart.³² Sie kann gemäß der inneren Logik der hier vorgestellten Geschichte *Identität 3.0* genannt werden. Hier werden die Fäden des Bisherigen zusammengezogen, ohne wie gesagt synthetisiert zu werden. Vielmehr ergibt sich die *Zusammenstellung* von gewachsenen Positionen, die alle das je Eigene beizutragen haben, um eine erfüllte Gegenwart – performativ – denkbar, erfahrbar und erzählbar werden zu lassen. Genau in diesem Gewebe von geschichtlich Gewachsenem stellt sich die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens und der Möglichkeit der Vernunft in neuer Weise. Glaube und Vernunft können unter dem neuen Vorzeichen gedeihen – ungetrennt und unvermischt. Glaube und Vernunft aber lassen unter dem Paradigma der *produktiven Konstellation* erfüllte Gegenwart in neuer Weise denken.³³ Identität 3.0 meint eine radikal neuartige *Zusammenstellung* von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken in deren Bezogenheit auf die christlichen Basisnarrative der Bibel (vgl. Ruhstorfer 2020: 56-86). Sie birgt in sich die drei metaphysischen Modi

32 Siehe dazu Uhde 1982.

33 *Wie aber kann Identität 3.0 genauer gegen die bisherigen Formen von Identität und Differenz abgegrenzt werden?* Identität 3.0 unterscheidet sich von der Identität 1.0, der reinen Selbigkeit göttlicher Vernunft des griechischen oder der Treue Gottes des jüdischen Kontexts, die als verstandeslogische Identität bzw. als religiöse Identität des Schöpfer- und Befreiergottes durchaus auch in Zukunft weiterhin gebraucht werden. Sowohl die Radikalität der göttlichen Transzendenz, die wir als Differenz 1.0 bezeichnet haben, als auch die individuelle Fleischwerdung des jenseitigen Gottes sind in der Identität 3.0 enthalten. Identität 3.0 meint aber auch anderes als die Identität 2.0 von Identität und Nichtidentität der klassischen Neuzeit. Diese reinste Form einer vernunftlogischen Synthese führt zu einer reinen Einheit, die heute als Bedrohung empfunden werden kann. Die Dialektik der Neuzeit ist in der Weise, wie hier göttlicher Geist vollkommen zu sich selbst kommt, unglaublich geworden. Deshalb birgt Identität 3.0 in sich die Realisierung der Destruktion der Metaphysik als Differenz 2.0 und der Dekonstruktion von Metaphysik und Moderne als Différance oder Differenz 3.0. Damit aber fällt sie gerade nicht hinter die Errungenschaften dieser beiden Epochen der Geschichte zurück, sondern bestimmt sie weiter, drängt über sie hinaus in eine neue geschichtliche Konstellation.

der kategorischen Identität 1.0, der hypothetischen Differenz 1.0 und der disjunktiven Synthese von Antike und Mittelalter in der neuzeitlichen Identität 2.0 sowie die nachmetaphysische Differenz 2.0 und postmoderne Differenz 3.0 (*Différance*). Alle fünf Modi von Identität und Differenz sind bezogen auf die biblische Botschaft.³⁴ Deshalb gewinnt Identität 3.0 ihre Kraft aus dem Zusammenspiel ihrer Momente untereinander und mit der für unseren Kulturkreis schlechthin konstitutiven Großerzählung: der Bibel. So wird es möglich, neue Geschichte und neue Geschichten spielerisch zu generieren. Freilich bleibt die Weisungskraft der Heiligen Schrift immer auch fragwürdig. Dies gilt nicht nur für das säkulare Wissen, das vornehmlich kulturgeschichtliches Interesse an diesem Buch haben dürfte, sondern auch für den Glauben.

Wenn diese *Kon-Stellation* keine bloße Wiederholung der hegelschen Geste der Aufhebung sein will, dann weil es sich dabei auch um eine Form von *Syn-These* handelt, die Differenzen im Sinne der Moderne und Postmoderne radikal anerkennt. Sie realisiert sich nicht in der Wahrheit des Begriffs, sondern in der Performativität eines neuartigen *dia-lektischen* Sprechens. Diese neue Form der *Dia-Lektik* auszuloten, ist eine der zentralen Aufgaben, der sich die hier vorgestellte philosophische Theologie bzw. theologische Philosophie verpflichtet weiß. *Dia-Lektik* bedeutet ursprünglich ein Durchsprechen. Es ist abgeleitet von den Wörtern *dia* (durch) und *legein* (sprechen). Es kommt also darauf an, die hier erzählte Geschichte im Sinne eines Narrativs durchzusprechen. So bedeutet das griechische Wort *dialégesthai*, das ebenfalls in Dialektik steckt, ein Gespräch zu führen. Um heute weiter zu kommen, müssen wir ein lebendiges und offenes Gespräch mit der hier erzählten „big story“ führen, wobei mit verschiedenen Perspektiven auf diese Geschichte zu rechnen ist, die ebenfalls in ein Gespräch untereinander eintreten können. Die Kapitel der Story wurden in der hier vorgestellten Perspektive auf ein Minimum reduziert. Die Begriffe Identität und Differenz, so, wie sie hier verwendet wurden, bezeichnen das äußerste Kondensat im Sinne einer narrativen Basisstruktur. In exakt diesem Sinn handelt es sich um *notwendige* Positionen. Diese Positionen könnten allerdings auch als *personae dramatis* imaginiert werden, die miteinander ins Gespräch treten, handelt es sich doch dabei auch um von wirklichen Menschen entworfenes Denken.

34 Dies habe ich entfaltet in meinem Buch *Gotteslehre*, wo die ontologische Differenz fortbestimmt wurde als Differenz zwischen transzendentaler Weisung, will sagen biblischer Offenbarung, und kategorialen Verhältnissen, will sagen Vernunftgeschichte.

Nicht die Geschichte und ihr Ablauf sind notwendig, wohl aber das Minimum an *plot twists* und das Minimum der Figuren. Innergeschichtlich sind diese Geschichtswendungen der Denkfiguren kontingent. Auf der Metaebene bilden sie eine gefügte Rhythmik des erzählten Logos. Keine dieser in diesem Sinn *logischen* Wendungen ist verzichtbar. Es wären auch andere Varianten der Geschichte möglich, mit anderen konkreten Protagonist:innen und anderen Perspektiven.³⁵ Auch das hier gewählte Set an Erzählstruktur bleibt kontingent. Es bleibt bedingt durch *die persönliche* Geschichte des Erzählers. Der/die Erzählende kann sich selbst nicht ganz verschweigen. Meine persönliche intellektuelle Biographie spielt dabei eine Rolle, auch wenn sie in diesem Kontext nicht zu erzählen war.³⁶ Doch ist bei aller Partikularität und Kontingenz nicht *das Erstaunliche* zu übersehen – und das Erstaunliche war es, was die Philosophie in ihrem ersten Anfang hervorgerufen hat. Erstaunlich bleibt hier nicht nur die logische Rhythmik, sondern auch der gemeinsame Bezug zu den biblischen Geschichten und damit die innere Verwiesenheit von Glauben und Wissen aufeinander. Das Gespräch der Protagonisten (Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Marx, Nietzsche, Derrida etc.) über Gott folgt einer erstaunlichen Logik, und sie alle stehen seit der Begegnung des jüdischen Glaubens und griechischen Wissens im Christentum unter dem Zuspruch der biblischen Geschichte. Kontingent und unerwartet, doch zugleich von einer erstaunlichen narrativen Rhythmik geprägt, entfaltet sich die hier erzählte „big story“ des westlichen Glaubens und Denkens durch ihre unvorhersehbaren Wendungen. So ist die aktuelle Wendung von der *Différance* in die Identität 3.0 keine mechanische Notwendigkeit, vergleichbar einem simplen Computerprogramm oder einem linearen Naturprozess. Zugleich aber gibt es, wie hier angedeutet wurde, in unseren Tagen ein gewachsenes Bedürfnis nach Transformation. Wenn ein Kapitel der Geschichte erschöpft ist, wächst die Sehnsucht nach einer neuen Wendung der Geschichte. Ob, und wenn ja, wie sich dieser *plot twist* ereignet, hängt in gewisser Weise vom Tun und Lassen der Menschen ab. Allerdings ist das Denken und Streben der einzelnen Menschen seinerseits vorgeprägt von geistigen, materiellen, gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnissen und Strukturen. Diese Prägungen konnten hier nur angedeutet werden. Die Wendungen der Geschichte ergeben sich aus der Perspektive des Glaubens aber auch aus einem göttlichen Zuspruch, denn theologisch gesehen

35 Hier wäre zum Beispiel noch einmal an die Analytische Philosophie zu erinnern, die in der hier erzählten Geschichte nicht berücksichtigt wurde.

36 Siehe dazu Ruhstorfer 2015: 15-31, bes. 15-21.

ist diese Story ein Gespräch Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Im Sinn dieses Tuns mit Worten kann man vom *Doing Identity 3.0* sprechen. Gott und Mensch spielen in dieser Performance ihre je eigenen Rolle. Die Inszenierung der Identität 3.0 schafft Wirklichkeit bzw. ist selbst Wirklichkeit. Die Tragweite dieses Tuns mit Worten, dieses Spiels mit Geschichte und Geschichten ist nicht abzusehen. Klar ist aber, dass dieses Spiel transgressiv ist. Es drängt ins Unbekannte.

In theologischer Hinsicht zeigen sich in diesem Spiel stets neue Aspekte Gottes, die mit den trinitarischen Personen assoziiert werden können. So wird Identität 1.0 als eine gegenwärtige Manifestation des Vaters im Himmel gedeutet. Differenz 1.0 meint die absolute Transzendenz des himmlischen Vaters, in dessen Gegenwart einzig der inkarnierte Sohn vermittelt. Identität 2.0 bezeichnet die versöhnende Liebe des Geistes, die in jedem Menschen wohnt. Differenz 2.0 impliziert die anthropologische Radikalisierung der Menschwerdung des Sohnes in der Welt ohne Rücksicht auf den göttlichen Grund. Differenz 3.0 (*Différance*) macht die Streuung des Geistes in die unüberschaubare Pluralität postmoderner Möglichkeiten denkbar. Doch noch einmal: Auch damit ist keine trinitarische Mechanik der Offenbarung behauptet, sondern vielmehr das Erstaunliche einer religiösen Heilsgeschichte, die in der Unverfügbarkeit Gottes gründet, in den biblischen Geschichte ihre Mitte hat und in das Geheimnis Gottes zurückverweist. Im religiösen Sinn wäre das *Doing Identity 3.0* als eine *göttliche Performance* zu deuten, in der verschiedene Aspekte Gottes wie in einem Kaleidoskop zur Erscheinung gebracht werden. Ziel des göttlichen Tuns ist auch hier, theologisch gesprochen, die Verherrlichung der Welt. Gott *tut* dies durch sein Anwesen, sein Verursachen, sein Interagieren, sein Abwesen, sein Sich-Zerstreuen. *Doing Identity 3.0* impliziert dann eine Zusammenstellung der Wirkweisen Gottes. Die Not-Wendigkeit der darin liegenden produktiven Konstellation liegt einzig in ihrer Brauchbarkeit für menschliches Heil und terrestrische Heilung.³⁷ Sie bewährt sich in der konkreten Performanz der Menschen, die mit dem göttlichen Anspruch interagiert. *Doing Identity 3.0* fordert alle Menschen zur Mitarbeit heraus.

37 Vgl. Rubstorfer 2015: 40.

„Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *strip tease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte“.

Abschließend sei angemerkt, dass ein wesentliches Moment der religiösen Performanz der Identität 3.0 deren Selbstrelativierung im Sinne einer Öffnung für Anderes, auch für andere Religionen, ist. Ein Europa der Identität 3.0 weiß sich offen für die Differenzen auch in religiöser Hinsicht. Ein Europa, das sich dankbar an seine christliche Herkunft erinnert, braucht weder eine Leitkultur noch kulturellen Relativismus. Vielmehr weiß es sich ebenso dankbar immer schon bezogen auf ein Außen, das dabei ist, auch im Innen Heimat zu finden. Der außereuropäische Anfang Europas im Judentum ist die bleibend mahnende Chiffre für das Wechselspiel von Fremde und Heimat. Das Wort des jüdischen Philosophen Jacques Derrida, dass es der europäischen Kultur eigen ist, nicht mit sich identisch zu sein, behält seine Gültigkeit (vgl. Derrida 1991, 12). Diese Alterität ist sowohl auf die Relation von Glauben und Wissen als auch auf verschiedene Formen des Glaubens und verschiedene Formen des Wissens zu beziehen. Im *dia-lektischen* Gespräch im oben erwähnten Sinn führt die Begegnung mit dem Anderen immer wieder zurück auf das individuelle Selbst des einzelnen Menschen, auf das besondere Selbst Europas und auf das universale Selbst der Weltgemeinschaft.

Literatur

- Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003.
- Beierwaltes, Werner: Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt ²2016.
- Beierwaltes, Werner: Platonismus und Idealismus. Frankfurt am Main ²2004.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main ²1988.
- Boeder, Heribert: Installationen der Submoderne: Zur Tektonik der heutigen Philosophie. Würzburg 2006.
- Boeder, Heribert: Das Vernunftgefüge der Moderne. München, Freiburg 1988.
- Brandom, Robert Boyce: Im Geiste des Vertrauens: Eine Lektüre der »Phänomenologie des Geistes«. Berlin 2021.
- Brandom, Robert Boyce: Wiedererinnerter Idealismus. Frankfurt 2015.
- Della Mirandola, Giovanni Pico: Oratio de hominis dignitate. Hamburg 1990.
- Derrida, Jacques: Glaube und Wissen: Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders., Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt 1996, 9-106.
- Derrida, Jacques: Das andere Kap: Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa. Frankfurt 1991.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen: Verneinungen. Wien 1989.

- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie: Die *différance*, in: Ders. (Hg.): *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, 31-56.
- Derrida, Jacques: *Gewalt und Metaphysik: Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: Ders. (Hg.): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt 1976, 121-236.
- Feuerbach, Ludwig: *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft* Hg. v. G. Schmidt. Frankfurt 1967.
- Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart ²1958.
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie: 2 Bde.* Frankfurt 2019.
- Henrich, Dieter: *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart 1991.
- Hühn, Lore: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus: Konstellationen des Übergangs*. Tübingen 2009.
- Kierkegaard, Sören: *Philosophische Bissen*. Hamburg 1989.
- Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken: Zweiter Teil*. Düsseldorf, Köln 1958.
- Kierkegaard, Sören: *Entweder – Oder: Teil I*. Düsseldorf 1950.
- Knauf, Ernst Axel: [Art.] *jhw*, in: Hans Dieter Betz, Don Spencer Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart: Band 4*. Stuttgart ⁴2001, 504f.
- Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Némo*. Wien 1984.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg 1995.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1983.
- Liotard, Jean- François: *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*. Wien 1994.
- Liotard, Jean-François: *Die Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: Peter Engelmann (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart 1990, 33-49.
- Liotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. Wien ²1989.
- Meister Eckhart: *Die deutschen Werke: Bd. 1*. Stuttgart 1958.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt 1974.
- Metz, Johann Baptist: *Theologie der Welt (Gesammelte Schriften: Bd. 1)*. Freiburg 2015.
- Moltmann, Jürgen: *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*. Gütersloh 1997.
- Nancy, Jean-Luc: *Dekonstruktion des Christentums*. Zürich, Berlin 2008.
- Pannenberg, Wolfhart: *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg 1988.
- Poirié, François : *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?* Lyon 1987.
- Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin 2021.

- Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Frankfurt 2019.
- Reckwitz, Andreas: Gesellschaft der Singularitäten. Frankfurt 2017.
- Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt 1981.
- Rorty, Richard: The linguistic turn: Recent essays in philosophical method. Chicago 1967.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Berlin 2013.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit: Wie Jesus von Nazareth als Grund der Dogmatik gedacht werden kann, in: Gerd Häfner (Hg.): Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese: Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Neutestamentler des deutschen Sprachraums (Quaestiones Disputatae 317). Freiburg 2021, 203-238.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart, in: Ahmed Mirad Karimi (Hg.): Falsafa: Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie. Freiburg 2020, 56-86.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Befreiung des Katholischen: An der Schwelle zu globaler Identität. Freiburg 2019a.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Inspiration – Geist – Vernunft: Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre, in: Ders., Ralf Rothenbusch (Hg.): „Eingegeben von Gott“ (2 Tim 3,16): Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute (Quaestiones Disputatae 296). Freiburg 2019b, 205-230.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Trinität und Identität – nach der Postmoderne, in: Ders. (Hg.): Befreiung des Katholischen: An der Schwelle zu globaler Identität. Freiburg 2019c, 38-109.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Bis hierher und weiter: Zum Verhältnis von Christentum und Kultur, in: Ders. (Hg.): Freiheit – Würde – Glauben: Christliche Religion und westliche Kultur. Paderborn u.a. 2015, 15-30.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken: Systematische Theologie: Bd. 2). Paderborn 2010.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie. Paderborn u.a. 2008.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen: Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Freiburg 2004.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Die Platoniker und Paulus: Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit (Confessiones 7), in: Norbert Fischer, Cornelius Mayer (Hg.): Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 1). Freiburg im Breisgau 1998, 283-341.
- Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit. Stuttgart 2010.
- Uhde, Bernhard: Gegenwart und Einheit: Typoskript. Freiburg 1982.

- Van Kooten, George Henk (Hg.): The revelation of the name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the pagan Graeco-Roman world, and early Christianity. Leiden 2006.
- Vanoni, Gottfried: „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16): Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. Stuttgart 1995.
- Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren Übers. v. Christiane Schultz. Ditzingen 1997.
- Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums: Gibt es eine Welt ohne Gott? München, Zürich 2004.
- Viertbauer, Klaus: Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst. Regensburg 2017.

Christliches Europa?

Eine Kritik an der Europa-Interpretation von Joseph Ratzinger

Klaus Viertbauer

Abstract

The idea of a Christian Europe, as it can still be found today, especially in the work of Joseph Ratzinger, is difficult to reconcile with the paradigm of secularization. Therefore, the paper examines whether the model of civil religion, as developed by Robert N. Bellah, is suitable as an alternative. In doing so, it becomes apparent that Ratzinger's argument is based on culturalistic prejudices which he tries to justify in terms of Christology.

Key-Words

Robert N. Bellah, Europe, Joseph Ratzinger, secularization, Michael Walzer, civil religion

Um es mit John Rawls zu formulieren, ist *das* prägendste Merkmal heutiger Gesellschaften in ihrer Pluralität zu suchen (vgl. Rawls 1987/2020, 592 f.).¹ Personen mit Wurzeln in unterschiedlichen Kulturkreisen sowie mit voneinander abweichenden weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen leben heute in Europa selbstverständlich Tür an Tür. Diese Pluralität verändert das Verhältnis von Religion und Staat. Sobald Religionen im Plural auftreten, muss der Staat Strategien entwickeln, wie er ein friedvolles Zusammenleben von Gläubigen mit Anders- und Ungläubigen sicherstellt. Vor diesem Hintergrund bestreitet mein Beitrag folgenden Argumentationsgang: Zunächst unterscheide ich mit Säkularisierung (1.1) und Zivilreligion (1.2) zwei Modelle in der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion. Sodann wende ich mich der Interpretation Joseph Ratzingers von Europa als einem genuin christlichen Projekt zu und deute sie als einen Versuch, das Christentum als europäische Zivilreligion aufzufassen (2). Schließlich versuche ich zu zeigen, wo die konzeptuellen Grenzen von Ratzingers Begründungsstrategien liegen (3).

1 Entscheidend ist, dass es sich nach Rawls dabei keineswegs um ein Merkmal neben anderen handelt, sondern Pluralität vielmehr *das* wesensprägende Charakteristikum moderner Gesellschaften darstellt, das mit traditionellen Lehren mit Weltbildcharakter (wie etwa beim Christentum oder Marxismus der Fall) unverträglich ist.

1. Zwei Modelle: Säkularisierung und Zivilreligion

Gravierende politische und soziale Umbrüche kennzeichnen die Gesellschaften der Moderne. Das Bürgertum löste seit dem 15. Jahrhundert schrittweise die gesellschaftliche Vormachtstellung des Adels ab. Im Zuge blutiger Konfessionskriege ging die Wahl des religiösen Bekenntnisses kontinuierlich vom Kaiser auf den Landesherren und schließlich auf das Individuum über. Schließlich entstand im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der fortschreitenden Industrialisierung die Lebensform der Großstadt mit ihrer Unterscheidung in Bürger- und Arbeitervierteln. Vor diesem Hintergrund wandelt sich auch das Verhältnis von Religion und Staat. Mit diesen sporadischen Bemerkungen sei an die gesellschaftlichen Transformationen und Umbrüche erinnert, die sich in Form eines Metadiskurses gleichermaßen gemäß den Theorien von Säkularisierung (1.1) wie Zivilreligion (1.2) konzeptualisieren lassen.

1.1 Säkularisierung

In seiner Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) problematisiert Jürgen Habermas die unterschiedliche und teils gegenläufige Verwendung des Begriffs „Säkularisierung“: Beide Seiten, religiöse wie laizistische, verwenden den Begriff nicht *deskriptiv* zur Beschreibung eines gesellschaftlichen Sachverhalts, sondern *normativ* und bringen dabei unterschiedliche Wertungen ins Spiel: Während, so Habermas, die laizistische Lesart unter Säkularisierung das Moment einer „erfolgreiche[n] Zähmung der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt“ versteht, stellt die religiöse Deutung „den Akt der widerrechtlichen Aneignung in den Vordergrund“ (Habermas 2001, 12). Mit dem Laizismus wird jene Spielart der Säkularisierung in den Blick genommen, die auf der *negativen Religionsfreiheit* basiert und es als Aufgabe des Staates sieht, die weltanschauliche Neutralität sicherzustellen und religiös ostentative Symbole in der Öffentlichkeit zu verbieten (vgl. etwa Maclure/Taylor 2011; Benhabib 2016). Um den Begriff semantisch zu präzisieren, soll Säkularisierung als dreifacher Transformationsprozess bestimmt und dabei eine staatsrechtliche, lebensweltliche und epistemische Dimension unterschieden werden (vgl. Frey/Hebekus/Martyn 2020, 16-21). Im Hintergrund steht eine Spielart der Säkularisierung, die an der *positiven Religionsfreiheit* Maß nimmt und es als die Aufgabe des Staates sieht, seinen Bürgerinnen und Bürgern zu ermöglichen, sich im Glauben frei zu bestimmen und diesen auch aktiv auszuüben. Gegenüber Ratzinger, der Säkularisierung als Laizität (d.h. als ein an der *negativen*

Religionsfreiheit orientiertes Modell) wahrnimmt und daher ablehnt, wird an dieser Stelle Säkularisierung als Transformationsprozess eingeführt (vgl. Ratzinger 2005a).

Dazu greife ich auf die obige Unterscheidung einer staatsrechtlichen, lebensweltlichen und epistemischen Dimension zurück: Die *staatsrechtliche* Dimension rekurriert auf die Religionsfreiheit. Indem mit der Religionsfreiheit das Verhältnis von Religion und Staat als Reaktion auf die blutigen Konfessionskriege des 17. Jahrhunderts so geordnet wurde, dass zunächst der Landesherr und dann die Bürgerinnen und Bürger ihr religiöses Bekenntnis selbst bestimmen, bildet die Religionsfreiheit einen Eckpfeiler der Säkularisierung (vgl. Di Fabio 2012). Dies spiegelt sich auch im Grundgesetz wider, wo, mit dem Ziel einen religiösen Kulturalismus abzuwehren, sowohl die Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit als Individualrecht (Art. 4, Abs. 1-2 GG) verankert sind, als auch das Recht auf Religionsunterricht festgeschrieben (Art. 7, Abs. 3 GG) ist. Ein religiöser Kulturalismus liegt etwa dann vor, wenn bspw. ein Politiker mit dem Kreuz auftritt und seinen Anhängern „Abendland in Christenhand“ zuruft oder ein Parteivorsitzender anordnet, demonstrativ in öffentlichen Gebäuden religiöse Symbole an zentraler Stelle anzubringen.² Die *lebensweltliche* Dimension verweist auf einen veränderten Deutungshorizont: Was bislang im Licht der Religion gedeutet wurde, wird fortan – wie etwa Max Weber (1904-5/2020) oder Walter Benjamin (1921/2020) zeigen – durch ökonomische Praktiken übernommen. In der Selbstverständlichkeit, wie sich Personen in der Spätmoderne an ökonomischen Codierungen orientieren, etwa indem sie ungefragt einem Stück Papier als Geldnote einen bestimmten Wert beimessen, spiegelt sich das Erbe einer religiösen Praxis wider. Der Glaube an Gott wird dahingehend durch den Glauben an das Geld beerbt, dass Personen sich nicht länger gemäß religiösen, sondern ökonomischen Bedeutungen in ihrem Alltag lozieren. Schließlich prüft die *epistemische* Dimension, ob und inwiefern religiöse Überzeugungen im Rahmen von öffentlichen Debatten vertreten werden dürfen. Dies wird von Denkern aus der Tradition des Liberalismus (wie etwa John Rawls, Richard Rorty oder Jürgen Habermas) grundsätzlich infrage gestellt, da, so die Befürchtung, dies bei Diskutantinnen und Diskutanten mit unterschiedlicher religiöser Sozialisierung die Debatte blockieren könnte. Am weitreichendsten

2 In meiner Verwendung des Begriffes „Kulturalismus“ folge ich Adorno (1997, 276), gemäß dem „das vornehme Wort *Kultur* [...] anstelle des verpönten Ausdrucks *Rasse*“ tritt und damit „ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch“ legitimiert. Religion wird dabei als Teil der Kultur angesehen.

geht die Forderung von Richard Rorty. Unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas argumentiert Rorty, dass „die liberalen Philosophen von heute [...] der Auffassung [sind], dass wir kein demokratisches Gemeinwesen werden aufrechterhalten können, wenn die Religionsanhänger nicht mehr willens sind, die Privatisierung der Religion hinzunehmen als Preisgabe für garantierte Religionsfreiheit.“ (Rorty 1994/2020, 582) Sobald im öffentlichen Diskurs ein Bürger religiöse Überzeugungen als Geltungsanspruch einbringt, bricht laut Rorty die Konversation ab: In einer öffentlichen Debatte sich auf religiöse Überzeugungen zu beziehen, ist vergleichbar damit, im selben Kontext zu gestehen, dass einer „niemals abtreiben lassen“ würde oder „Pornografie zu lesen [...] das Einzige [ist], was [...] jemandem] im Moment noch Freude bereitet.“ (Rorty 1994/2020, 582) Äußerungen wie diese sind zwar von persönlicher Bedeutung und betreffen das Individuum und sein Leben. Keineswegs handelt es sich aber um eine Angelegenheit von öffentlichem Interesse. Demgegenüber fordert John Rawls als Basis für eine gleichermaßen moderne wie demokratische Gesellschaft eine Gerechtigkeitstheorie. In seiner *Theory of Justice* (1971) legt er dafür den Grundstein. Indem Rawls Gerechtigkeit als Fairness interpretiert, vermag er zwei Gegensätze zu verknüpfen: Einerseits räumt er grundsätzlich allen Bürgerinnen und Bürger dieselben Rechte und Freiheiten ein.³ Andererseits versucht er ökonomische Unterschiede innerhalb einer Gesellschaft als fair zu rechtfertigen.⁴ Eine solche Gerechtigkeitstheorie darf daher weder „als eine allgemeine und umfassende moralische Lehre missverstanden“ werden noch sich aus einer „vorausgehende[n] Festlegung auf irgendeine umfassende Lehre“ (Rawls 1987/2020: 591 f.) herleiten. Deshalb lehnt Rawls einerseits religiöse, sozialistische, aber auch bestimmte liberale Theorien als Kandidaten für eine Gerechtigkeitstheorie ab. Da eine liberale Theorie andererseits vor allem dem Pluralismus der modernen Gesellschaft verpflichtet ist, können Gläubige – solange sie ihre Geltungsansprüche so formulieren, dass jeder diese nachzuvollziehen vermag – aber nicht einfachhin aus den öffentlichen Debatten ausgeschlossen werden. Dies mündet bei Jürgen Habermas schließlich in die These einer Übersetzung von religiösen Überzeugungen in Geltungsansprüche, die in öffentlichen Diskur-

3 „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“ Rawls 1971/2017: 81.

4 „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ Rawls 1971/2017: 81.

sen auf eine kontrafaktische Anerkennung hoffen können. Entsprechend trägt Habermas in seiner bereits erwähnten Friedenspreisrede drei Forderungen an religiöse Bürgerinnen und Bürger heran: Einerseits müssen sich Glaubensgemeinschaften wechselseitig als ebenbürtige Diskurspartner identifizieren können, andererseits gilt es die Autorität der Wissenschaft anzuerkennen und drittens ist die Verfassung nicht mittels einer religiösen, sondern profanen Moral zu begründen (vgl. Habermas 2001: 14).

1.2 Zivreligion

Der Begriff der Zivreligion (*civil religion*) wurde in seiner gegenwärtigen Form von Robert N. Bellah in den 1960er-Jahren geprägt und dabei als Deutungsmodell für die Vereinigten Staaten von Amerika vorgestellt.

„While some have argued that Christianity is the national faith, and others that church and synagogue celebrate only the generalized religion of ‚the American Way of Life‘, few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America.“ (Bellah 1967: 1).

Im Hintergrund steht eine von der Säkularisierung deutlich abweichende Relation von Staat, Kirchen (einschließlich Glaubens- bzw. Religionsgemeinschaften) sowie deren Gottesbezug:



Der gravierendste Unterschied besteht im Gottesbezug: Während der Gottesbezug in der säkularen Gesellschaft ausschließlich von Seiten der Kirchen erfolgt, wird dieser innerhalb der Zivreligion von beiden Seiten herkommend anvisiert. Während bei der Säkularisierung Gott zur Privatsache degradiert zu werden droht, erfolgt der Gottesbezug in der Zivreligion sowohl von Seiten des Staates wie auch von Seiten der Kirchen. Entsprechend irritiert zeigen sich aus den säkularen Gesellschaften Europas stammende Personen gegenüber amerikanischen Politikerinnen und Politikern, die ohne Weiteres Sätze wie „God bless America“ im Mund führen

oder von „God’s own country“ sprechen.⁵ Während der Gottesbezug in säkularen Gesellschaften als Fremdkörper wahrgenommen wird, dessen Bedeutung sich erst im Bereich der Religion erschließt, erfährt das Wort ‚Gott‘ in der Zivilreligion eine politische Neuprägung. Dabei ist die Idee leitend, dass sich besagte Neuprägung des Gottesbezugs keineswegs auf eine bestimmte Religion zurückführen lässt, sondern grundsätzlich von unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften erschlossen wird. Dass sich dabei die Form des Gottesbezugs an jenem des jüdisch-christlichen Bekenntnisses orientiert, lässt sich keineswegs verleugnen. Im Hintergrund steht bei der Zivilreligion die Vorstellung, ein Narrativ zu entwickeln, mit dem Ziel, die Gründung der Vereinigten Staaten und ihre Rolle in der Welt mit jenem des biblischen Volkes Israel zu parallelisieren. Konkret kommt es zu einer Dekontextualisierung biblischer Erzählungen, die zunächst als Paradigma und damit als eine ahistorische Denkform aufgefasst werden, ehe man diese sodann auf Ausschnitte der amerikanischen Geschichte projiziert:

„Behind the civil religion at every point lie biblical archetypes: Exodus, Chosen People, Promised Land, New Jerusalem, and Sacrificial Death and Rebirth. But it is also genuinely American and genuinely new. It has its own prophets and its own martyrs, its own sacred events and sacred places, its own solemn rituals and symbols. It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all nations.“ (Bellah 1967: 21)

Der Gedanke der Gründung der USA lässt sich anhand der biblischen Exoduserzählung erhellen: Wegbereitend für eine derartige sozialphilosophischen Exodusinterpretation ist das Buch *Exodus and Revolution* (1985) von Michael Walzer, der die biblische Erzählung des Exodus als ein Paradigma für soziale Revolutionen auffasst:

„I shall pay attention, and expound the Exodus as a paradigm of revolutionary politics. But the word ‚paradigm‘ is to be taken loosely here: the Exodus isn’t a theory of revolution, and it would make little sense to try to construct a theory out of the biblical story. The Exodus is a story, a big story, one that became part of the cultural consciousness of the West – so that a range of political events have been located and

5 Bellah exerziert dies paradigmatisch am Beispiel der Antrittsrede von John F. Kennedy.

understood within the narrative frame that it provides.“ (Walzer 1985: 7)⁶

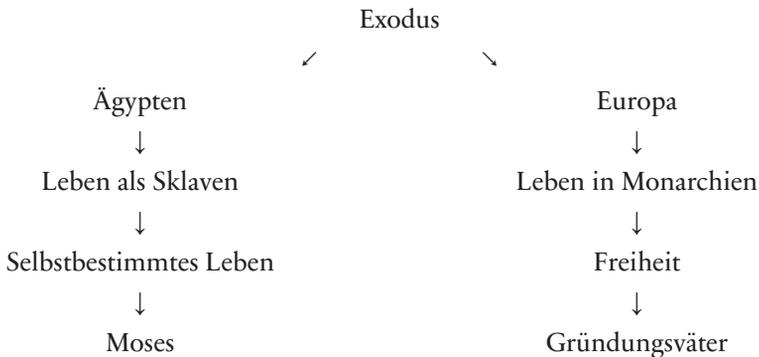
Nach Walzer weist eine Revolution prototypisch drei Momente auf: Während in einer Situation der Unterdrückung es zunächst den konkreten Gewaltmechanismus zu identifizieren gilt, muss, in einem zweiten Schritt, ein Gegenmodell entworfen werden, das sich antithetisch davon absetzt. Schließlich gilt es Maßnahmen zu benennen und gemeinsam einzuleiten, die einerseits aus der Unterdrückung zu befreien vermögen und dabei zugleich zur Errichtung des Gegenmodells beitragen:

„We still believe, or many of us do, what the Exodus first taught, or what it has commonly been taken to teach, about the meaning and possibility of politics and about its proper form:
– first, that where you live, it is probably Egypt;
– second, that there is a better place, a world more attractive, a promised land;
– and third, that the way to the land is through the wilderness. There is no way to get from here to there except by joining together and marching.“ (Walzer 1985: 149)

In der biblischen Erzählung lässt sich der ägyptische Frondienst als Gewaltmechanismus identifizieren. Entscheidend ist, dass es sich bei den Sklaven keineswegs um eine homogene Gruppe handelt, die sich unter einer einheitlichen Wir-Perspektive zu identifizieren vermag. Im Gegenteil bedarf es zunächst eines Interesses, an dessen gemeinsamer Orientierung sich erst so etwas wie eine Gemeinschaft konstituiert. Überträgt man den Gedanken auf die Gründung der Vereinigten Staaten, so lässt sich Europa als Ägypten identifizieren und die gemeinsame Orientierung als Flucht vor religiöser und monarchischer Fremdbestimmung in der Alten Welt rekonstruieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich die starke Betonung der Freiheit in den Vereinigten Staaten als Gegenentwurf zu Europa erhellen. Indem Freiheit die Rolle eines Prinzips zufällt, werden ihr andere demokratische Werte – etwa Gemeinwohl oder Sicherheit – untergeordnet. In diesem Sinn – um nur eines der bekanntesten Beispiele anzusprechen – verbietet der zweite Zusatzartikel der Verfassung, dass eine Regierung ihren Bürgerinnen und Bürgern das Tragen von Waffen untersagt. Damit würde die Regierung unverhältnismäßig in die Freiheit ihrer Bürgerinnen

6 Für eine eingehende Diskussion von Walzers Thesen in der gegenwärtigen deutschsprachigen Debatte vgl. etwa Reder 2013, Kap. 3.3; Kühnlein 2017 oder Mackowitz 2019, Kap. 6.

und Bürger eingreifen. Schließlich lässt sich der Gründungsakt der Vereinigten Staaten mit der Verabschiedung der Unabhängigkeitserklärung als Maßnahme identifizieren. Die Rolle der Gründungsväter lässt sich dabei mit jener von Moses parallelisieren: Ebenso wenig wie in der biblischen Erzählung Mose für Auszug und Landnahme ursächlich ist, sind die Gründungsväter als Ursache für die Gründung der Vereinigten Staaten anzusehen. Beide, Moses wie die Gründungsväter, nehmen demgegenüber die Rolle der Vollstrecker ein.



In beiden Fällen steht im Hintergrund eine Instanz, die sich innerweltlich nicht einholen lässt und einen jenseitigen Fluchtpunkt markiert. Diesen transzendenten Fluchtpunkt versucht Robert N. Bellah mit seinem Modell der Zivilreligion darzustellen. Wenn Politiker und Kleriker von Gott sprechen, verwenden beide zwar denselben Begriff, allerdings in höchst unterschiedlicher Weise. Im Sprachspiel des Politikers wird mit Gott ein Fluchtpunkt markiert, der einerseits seine Person transzendiert und andererseits durch sein Amt repräsentiert wird. Im Sprachspiel von Gläubigen wird mit Gott ein Du angesprochen und rituell sein Beistand erbeten, mit dem Ziel, sich normativer Handlungsvorgaben für existentielle Fragen zu vergewissern. Kurzum: Mit dem Gottesbezug in der Zivilreligion steht vielleicht eine *semantische*, keineswegs aber *pragmatische* Übereinkunft zwischen Politikern und Klerikern im Raum.

Obwohl die These von Robert N. Bellah umstritten ist und die möglichen Bezüge aufgrund ihrer Polyvalenz den Verdacht nahelegen, es handle sich um eine bloße Projektion biblischer Erzählungen ohne explanatorischen Mehrwert, kann man sich ihrer Plausibilität mit Blick auf den Gottesbezug in Reden von Präsidenten oder der umspannenden Verwo-

benheit mit dem Land – sichtbar im Umgang mit Fahne und Hymne – nur schwerlich entziehen (vgl. etwa die Repliken in Bellah 1978).

2. Die Interpretation Europas als Zivilreligion bei Joseph Ratzinger

Im Folgenden vertrete ich die These, dass Joseph Ratzinger versucht, Europa gemäß dem Modell der Zivilreligion zu interpretieren und dabei in mehrfacher Hinsicht scheitert. Dabei ist auffällig, dass sich der Europabezug wie ein roter Faden durch das Werk von Ratzinger verfolgen lässt und schließlich ungebrochen in seine lehramtlichen Äußerungen als Papst Benedikt XVI. eingeht.⁷

Für Ratzinger ist Europa ein genuin christliches Projekt: Ohne Europa kein Christentum, ohne Christentum kein Europa. Besagte Definition markiert die Ränder sowohl in historischer wie geografischer Hinsicht: Historisch richtet sich Ratzinger gegen die Moderne, die er, in seiner Rede vom Cogitor zum Cogito, als Positivismus wahrnimmt. Geografisch richtet Ratzinger sich gegen die Türkei, wobei sich seine Kritik vornehmlich auf den Islam als eine für Europa fremde Religion bezieht. An dieser Stelle werde ich mich auf den zweiten Kritikpunkt und damit dem Verhältnis von Europa und Islam beschränken.⁸

2.1. Das Verhältnis von Glauben und Vernunft im Spiegel der Gewalt

Wie in einem Brennglas lassen sich Ratzingers frühe Überlegungen in seiner als Papst Benedikt XVI. gehaltenen Regensburger Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität“ bündeln. Ausgehend von dieser Rede versuche ich einige Leitgedanken Ratzingers freizulegen. In besagter Rede entwickelt Benedikt seine These auf Grundlage eines aus dem 14. Jahrhundert stammenden Zitats, gemäß dem Kaiser Manuel II. Palaeologos seinen Gesprächspartner auffordert:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“ (Ratzinger/Benedikt XVI, 17).

7 Eine eingehende Analyse bietet Verweyen 2007, 125-135.

8 Für den ersten Kritikpunkt vgl. vom Verf. Viertbauer 2015.

Obwohl Benedikt bereits in der ursprünglichen Fassung die Verwendung dieses Zitats mit den einleitenden Worten, es handle sich um eine „unannehmbar schrof[e] Form“, als für ihn inakzeptable Formulierung zu moderieren versuchte, sah er sich nach massiven politischen Protesten zu weiteren Anmerkungen im Rahmen einer Fußnote genötigt (Ratzinger/Benedikt XVI, 17 Anm. 3). Darin bekundet der Papst, dass dieser Satz keineswegs seine „eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt“, sondern es ihm lediglich „auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft“ ankommt (Ratzinger/Benedikt XVI, 17 Anm. 3). In diesem Punkt stimmt Benedikt Manuel allerdings zu, gleichwohl ohne sich deshalb seine Polemik anzueignen. Abseits der breitgetretenen Frage, ob Papst Benedikt mit dieser unbedachten Äußerung das Sprachspiel des Professors mit jenem des Kirchen- und Staatsoberhauptes verwechselte, soll an dieser Stelle die Intention von Ratzinger aufgenommen und mit Blick auf seine früheren Schriften entfaltet werden.

Den Einsatzpunkt bildet die Unterscheidung von Glaube, Vernunft und Gewalt: Benedikt argumentiert, die Gottesrede im Christentum unterscheide sich von derjenigen im Islam dahingehend, dass sich Gott im Christentum an die Vernunft bindet und damit selbst beschränkt; demgegenüber wird im Islam Gott als absolut ungebunden und transzendent verehrt (Ratzinger/Benedikt XVI, 18). Indem Gott sich im Christentum an die Vernunft bindet, ist jedweder Einsatz von Gewalt obsolet. Damit glaubt Benedikt einen Unterschied zwischen Christentum und Islam anvisiert zu haben, den er im Weiteren systematisch zu entfalten gedenkt. Im Christentum, so Benedikt, verbindet sich biblischer Glaube mit griechischer Vernunft. Diese Verbindung wird als Synthese charakterisiert und eine innere Teleologie postuliert:

„Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächtens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (Apg 16, 6 - 10) - diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.“ (Ratzinger/Benedikt XVI, 19)

In seiner Vorlesung verfolgt Benedikt den Argumentationsstrang auf Seiten des griechischen Denkens bis zu Sokrates und auf jüdischer Seite bis zur Namensoffenbarung zurück. Damit knüpft Ratzinger an ältere Überlegungen an, gemäß denen sich auf beiden Seiten der Schritt vom Mythos zum Logos vollzieht und einen Prozess in Gang setzt, der schließlich in

Jesus Christus als den Fleisch gewordenen Logos mündet (vgl. Ratzinger 1983).

An dieser Stelle bedarf es einer kurzen Zwischenbemerkung: Soweit ich es wahrnehme, bezieht sich Ratzinger an keiner Stelle seines Werks in systematischer Absicht auf Karl Jaspers wegweisende Schrift *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1950). Dies ist bedauerlich, zumal er dort eine Konzeptualisierung vorfinden würde, gemäß der sich gleichermaßen der jüdische Monotheismus wie auch die griechische Philosophie als Weltbilder modellieren lassen. Gleichzeitig könnte sich Ratzinger auf die darauf aufbauenden kultur- und sozialwissenschaftlichen Untersuchungen von Robert N. Bellah, Merlin Donald oder Shmuel Eisenstadt stützen.⁹ Ohne einen solchen Bezug im Hintergrund droht Ratzingers Darstellung als Projektion der eigenen Interessen an Relevanz unnötig einzubüßen.

2.2 Die christologische Zuspitzung von Ratzinger und ihre Folgen

Ohne auf die Weltbildrevolution einzugehen, spitzt Ratzinger seine These christologisch zu: Indem sich Gläubige zu Jesus als Christus bekennen, beziehen sie sich gleichermaßen auf griechische wie jüdische Wurzeln. Vor diesem Hintergrund lässt sich das christliche Bekenntnis vom griechischen Denken und damit – so Ratzingers These – von seinem europäischen Hintergrund nicht trennen. Nochmals: Ohne Europa kein Christentum und ohne Christentum kein Europa. Diese Verwobenheit gilt keineswegs allein für die Genese Europas, sondern lässt sich als normativer Maßstab auf die gegenwärtige Situation anwenden.

Diese lässt sich exemplarisch an der Gründung der Europäischen Union festmachen. Auf die Frage nach der Gesinnung, die Staatsmänner wie Konrad Adenauer, Alcide de Gaspari, Charles de Gaulle oder Robert Schumann dazu veranlasste, in den 1950er-Jahren die Gründung einer gemeinsamen europäischen Union voranzutreiben und in Form eines Wirtschaftsbündnisses dem kriegerischen Treiben am Kontinent einen Riegel vorzusetzen, antwortet Ratzinger ohne zu zögern mit Verweis auf deren christliche Gesinnung: „Die Wiederherstellung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg“, so Ratzinger, „hat das Christentum als seine Wurzel“ und bei den genannten Politikern handelt es sich um Männer „von nüchternem Verstand“, deren Handeln „auf dem festen Boden des christlichen

9 Für eine eingehende Analyse vgl. etwa die Beiträge in Bellah/Joas 2012 sowie Armstrong 2007; Assmann 2018; oder Joas 2019: Kap. 5.

Ethos“ (Ratzinger 2005b, 143-146) fußt. In verdichteter Weise zeigt sich an diesem Vergleich Ratzingers verklärte Sicht auf Europa und die Moderne. Indem Ratzinger im gegenständlichen Zusammenhang einen Bogen von der Gründung der Europäischen Union zum Römischen Reich spannt, blendet er unter historischen Gesichtspunkten einerseits die Moderne aus und rekurriert nicht auf die genuin christlichen Konfessionskriege, die ursächlich für die stets von ihm harsch angeprangerten Transformationsprozesse der Säkularisierung sind (vgl. Ratzinger 2005a und 2005b). Indem Ratzinger andererseits die Verwobenheit des Christentums mit Europa dermaßen stark macht und die Achsenzeit in seine Überlegungen nicht einbezieht, kommt die eigenständige Bedeutung des Judentums unzureichend in den Blick. Dies gilt erst recht für die Tendenzen eines hellenisierten Christentums seine jüdischen Wurzeln zu verdrängen und damit die bleibende Bedeutung des Judentums nicht hinreichend anzuerkennen, was gerade mit Blick auf die drängende Frage nach der theologischen Relevanz der Shoa eingemahnt wurde (vgl. etwa Metz 2006). In Benedikts mutloser Haltung im Streit um die Karfreitagsföribitten wird dies nochmals deutlich greifbar (vgl. etwa Homolka/Zenger 2008).

3. Möglichkeiten und Grenzen der Europa-Interpretation von Ratzingers

Damit komme ich an das Ende meiner Ausführungen. Darin versuchte ich gleichermaßen die Säkularisierung wie die Zivilreligion als europäische bzw. amerikanische Reaktion auf den anwachsenden gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus aufzufassen. Ratzinger deutet den europäischen Weg der Säkularisierung als Laizismus und schließt sich der Alternative der Zivilreligion an.¹⁰ Während der Gottesbezug im Modell der Zivilreligion bei Bellah von Staat und Kirchen *äquivok* erfolgt, geschieht dies bei Ratzinger in *univoker* Form. Damit ist eine wegweisende Unterscheidung zwischen der Zivilreligion im Sinne von Robert Bellah und jener von Joseph Ratzinger in den Blick genommen: Bei Ratzinger ist der Gott der Zivilreligion und der Gott des Christentums ein und derselbe.

10 Gleichwohl Ratzinger 2005a: 80-82 neben dem laizistischen und zivilreligiösen an anderer Stelle zumindest auch ein staatskirchliches Modell kennt, scheint er für weiteres als Paradigma für Europa die größten Sympathien zu hegen. Unbenommen davon wäre nochmals die Frage zu stellen, ob die Beschreibung und Darstellung dieser drei Modelle von Ratzinger in angemessener Weise erfolgt.

- Armstrong, Karin: *The Great Transformation. The Beginning of Our Religious Traditions*, New York 2007.
- Assmann, Jan: *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018.
- Becker, Patrick, Kirschner, Martin: Die Krise Europas als Herausforderung der Theologie. Bericht einer Tagung der deutschen ET-Sektion, in: *ET Studies* 8 (2017), 377-382.
- Bellah, Robert N., Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA 2012.
- Bellah, Robert N.: Religion and Legitimation in the American Republic, in: *Society* 15 (1978), 16-23.
- Bellah, Robert N.: Civil Religion in America, in: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1967), 1-21.
- Benhabib, Seyla: Die Wiederkehr der politischen Theologie. Die Kopftuchaffäre im Spiegel des vergleichenden Konstitutionalismus, in: *Dies.: Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin 2016, 235-265.
- Benjamin, Walter: Kapitalismus als Religion [1921], in: Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: 2020,, 430-433.
- Di Fabio, Udo: *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Freiburg im Breisgau 2012.
- Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty, Einführung, in: dies. (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: 2020, 11-31.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.
- Homolka, Walter, Erich Zenger (Hg.): „... damit sie Jesus Christus erkennen.“ Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg im Breisgau 2008.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2019.
- Kirschner, Martin: Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Einführende Überlegungen zu Europa, in: ders.; Nate, Richard (Hg.): *Europa - Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Interdisziplinäre Annäherungen*, Bielefeld 2019, 9-32.
- Kirschner, Martin: Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus, in: ders.; Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche*, Freiburg im Breisgau 2018, 29–66.
- Kirschner, Martin: Ort und Bedeutung von Kirche in der europäischen Gesellschaft. Ein konzeptioneller Vorschlag, in: *Bulletin ET* 18 (2007), 170-189.
- Kirschner, Martin: Die Zeichen der Zeit: aus europäischer Perspektive, in: Hünermann, Peter (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption*, Freiburg im Breisgau 2006, 226-239.
- Kühnlein, Michael (Hg.): *Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.

- Mackowitz, Laurin: Die Säkularisierung des Exodus. Zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud, Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno, Bielefeld 2019.
- Maclure, Jocelyn, Charles Taylor: Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin 2011.
- Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 2006.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität [2006], in: Christoph Dohmen (Hg.): Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikt XVI. Im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15-26.
- Ratzinger, Joseph: Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau 2005a, 68-88.
- Ratzinger, Joseph: Aus der Kraft der Erinnerung handeln. Gnade der Versöhnung, in: Ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau 2005b, 143-146.
- Ratzinger, Joseph: Europa. Verpflichtendes Erbe für Christen, in: Franz König, Karl Rahner (Hg.): Europa. Horizont der Hoffnung, Graz: Styria 1983, 61-74.
- Rawls, John: Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses [1987], in: Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty (Hg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin 2020, 588-598.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit [1971], Frankfurt am Main: 2017.
- Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, Freiburg im Breisgau 2013.
- Rorty, Richard: Religion als Gesprächshindernis [1994], in: Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty (Hg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin: 2020, 579-587.
- Verweyen, Hansjürgen: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.
- Viertbauer, Klaus: Vom christlichen Europa zu einer postsäkularen Gesellschaft. Zu einer offenen Debatte zwischen Joseph Ratzinger, Johann Baptist Metz und Jürgen Habermas, in: ders./Florian Wegscheider (Hg.): Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, Freiburg i.Br.: 2017, 11-43.
- Viertbauer, Klaus: Schuld als Disposition? Zu, veränderten Charakter des Kirche-Welt-Verhältnisses, in: Julia Enxing (Hg.): Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Ostfildern 2015, 136-147.
- Walzer, Michael: Exodus and Revolution, New York: Basic Books 1985
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1904/5], in: Christiane Frey u.a. (Hg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin: 2020, 423-429.

Liberation Spirituality: A Contribution to the Creation of Common Good in Plural Societies

Ignacio Sepúlveda del Río

Abstract

Throughout most of the 20th century, religion was considered an obstacle to the development of pluralistic and democratic societies. Thus, many scholars, politicians and citizens considered that it should be only lived and practiced in the private sphere of each person. A normal consequence, religion should not be part (or allowed) in the public sphere. This idea was considered a self-evident law in Western society until recent. Lately, religion and spirituality (even if it is difficult to clearly distinguish them) are returning to the public sphere (but to be honest, they have never left it). Authors from different backgrounds like Habermas and Taylor have reflected on the importance of integrating religions and spirituality into the public sphere in pluralistic and democratic societies. In many ways, these authors argue, religion and spirituality could contribute to the political and social community by giving meaning and purpose. Thus, we would like to raise the question of how, and in what way, religion and spirituality can be a contribution to the common good in plural and democratic societies.

Key-Words

religion, spirituality, secularity, common good, liberation spirituality.

1. Introduction

Throughout most of the 20th century, religion was considered an obstacle to the development of pluralistic and democratic societies. Thus, many scientists, politicians, and citizens believed that religion should only be lived and practiced in the private sphere of each person. As a normal consequence, religion should not be part of (or allowed in) the public sphere. This idea was considered a self-evident law in Western society until recently.

Recently, religion and spirituality (even if it is difficult to clearly distinguish them) are returning to the public sphere (but to be honest, they have never left it). Authors from different backgrounds like Habermas and Taylor have reflected on the importance of integrating religions and spirituality into the public sphere in pluralistic and democratic societies. In many ways, these authors argue, religion and spirituality could contribute to the political and social community by giving meaning and purpose.

Following the idea presented above, we would like to raise the question of how and in what way religion/spirituality can contribute to the common good in pluralistic and democratic societies. We believe that a liberation spirituality, which strives for the liberation of human beings from all oppression and places the poor at the center, can be a contribution to this. This proposal for a spirituality of liberation has its roots in the thought of Ignacio Ellacuría. In what follows, we will analyze today's religious phenomenon. After that, we are going to reflect on the difficult concept of common good and the way this idea can be discerned and historized in reality (using Ellacuría's concept). Finally, we are going to try to show the way in which a liberation spirituality can be a contribution to the common good in society.

2. On the Religious phenomenon today

During much of the 20th century, the idea that religions would gradually disappear from the public space and, eventually, from the private space as well, was assumed as an unquestionable *a priori*. In the 21st century, we can indeed say that Western societies are, to a greater or lesser degree, secular. Even more, other societies, in different ways, are also becoming increasingly secular. But has the secularist prophecy been fulfilled? In this regard, Peter Berger states:

My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. With some exceptions to which I will come presently, the world today is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled "secularization theory" is essentially mistaken (Berger 1999: 2).

Does Berger's assertion debunk the entire Secularization Theory? Yes and no. The process of modernity has generated secular effects: there is a separation between the religious and secular spheres, and, on the other hand, religious institutions have lost part of their power and influence in modern societies. Along with the above, one can appreciate the decrease of the faithful in weekly worship or how many religious rites (baptisms, marriages, etc.) are no more than a social ritual with little impact on the inner

religious life. Taking Casanova's triple definition of secularity¹(1994), we can say that in our societies we experience the separation of spheres and the decrease of a certain religious practice. However, the privatization of religious experience is not so clear, since it seems that the religious phenomenon is very present in our societies, especially in two fundamental aspects: the actual experience of faith and what we could call the effects of religion on political-social problems.

For some years now, the German philosopher Jürgen Habermas has been questioning the traditional theory of secularization. We live, according to Habermas, in a time of “post secularism”. The idea of post-secularism is intended to account for the phenomenon that has occurred in modern societies, where three decisive facts have taken place: the first, is the widespread public perception that the religious phenomenon is present as an explanation for major global conflicts. According to Habermas, “This undermines the secularistic belief in the foreseeable disappearance of religion and robs the secular understanding of the world of any triumphal zest” (Habermas: 2008). The second has to do with the presence of religious communities in the public space of deliberation. In some way, churches and religious communities have been assuming the role of “communities of interpretation” in public spaces. And finally, it is worth noting the arrival of immigrants to Europe as guest workers, refugees or simply seeking better life horizons for themselves and their families. This has raised the problem of coexistence in the public space of cultures and religions beyond the mere political plurality that should occur in a pluralistic society. These three situations described above have been generating a new scenario in which the old answers do not provide a solution to the new social and cultural context.

In this scenario, the question of the role of religion in the public sphere gains new force. In *Between Naturalism and Religion* (Habermas: 2008), Habermas devotes a whole section to religion in the public sphere and the cognitive presuppositions of the public use of reason among religious citizens. There, he recalls the liberal premises of the constitutional state and highlights the consequences that would follow from Rawls’ idea of the public use of reason for civic ethics. After that, he points out some criticisms of Rawls’ thought, considering that his position is very restric-

1 According to Casanova, the Theory of Secularization has three separate moments. The first one is the differentiation and emancipation of the secular spheres (State, economy, science); the second one is the decline of religion. The third one, at last, is the privatization of religion.

tive with religion. Habermas thinks that a novel way must be developed, different from the traditionally proposed, in which the secular world and religions can meet in the public space. Habermas raises three important issues in this regard: on the one hand, he maintains the well-known distinction and separation between “Church and State”. Habermas states that this separation should be obligatory, as well as a requirement of neutrality concerning worldviews at the moment of exercising power. But there is a second issue: religious citizens have the right to express their religious convictions in the public space in a secular language that all can understand. If secular “translations” cannot be found for their statements, they could express their convictions in religious language. In all this, there is a fundamental requirement for anyone who wants to enter into dialogue with another: the epistemic capacity to consider one's views and to put them in relation to other conceptions. This requirement is addressed to religious communities as well as to secularist, agnostic or atheist groups.

Welcoming religious thought in the public sphere is not only important for the sake of a democratic exercise. There is something else: not to deprive society of important reserves for the creation of meaning. An example of this is the value of the human person: this idea comes from the Christian perspective. Enlightenment took it and secularized it; so, it became part of the Western tradition. not of religion but Western reason. Another example is solidarity or the preferential option for the poor². Religions can create and provide meaning.

3. Common Good: an open and complex concept

3.1. A difficult concept

Michael Sandel, a few years ago, claimed that “we can know a good in common that we cannot know alone” (Sandel 1982: 183). Sandel suggests that shared social and political life helps us to discover certain goods that, alone, we would not be able to know. Moreover, life in common helps us not only to discover these goods but also to live them.

When we speak of the common good, it is worth noting that it is a concept of long-standing in the history of philosophy and that it has been extensively developed in Christian doctrine, especially in Catholic social

2 This topic has been very important over the centuries in Christian tradition. An example of this can be found in the interesting article of Martin Bernales (2021).

thought. However, it should also be noted that it is a concept that has its difficulties. In this regard, Patrick Riordan (2008) states that two features impose on the treatment of the common good and call attention when reviewing the extensive literature that exists on the subject: the first is that the common good is a concept, used by countless authors, that does not require explanation. That is to say, the common good would be a self-evident concept and would not need to be explained or defined. On the other hand, this is the second characteristic, Riordan regrets that the idea of the common good is used without having a clear definition, which leads to great confusion. The problem with this, according to Riordan, is that in the end, many authors decide to abandon this concept since, as we have pointed out above, it tends to be unclear and confusing. That is why a different approach may be required to understand the concept.

3.2. Common Good and Human Rights

In 1978 Ignacio Ellacuría wrote an article about the historization of the common good and human rights in a divided society³ (Ellacuría 2001: 207-225). This text was written as a paper to be presented at the Latin American Meeting of Social Scientists and Theologians. In this document, Ellacuría understands that the idea of the common good is based on two essential affirmations: the human person needs society and society cannot be what it should be if it does not have sufficient material resources. This approach per se might not seem very original, but Ellacuría relates it closely to the concept of human rights. Thus, Ellacuría understands that human rights must be interpreted as the prolongation and historical actualization of the common good.

Ellacuría points out that the common good, seen from a formal perspective, is fundamentally understood as the set of conditions and structures that are expressed in the justice of society. These conditions, among which justice stands out, must be promoted by society as a whole. It is understood that the ruler must promote the common good, but the promotion of this cannot be limited only to the government. Civil society, in which religions and spiritualities are an important element, must seek to encourage and promote justice that generates the common good.

3 I believe it is important to consider the historical situation Ellacuría had in mind: the situation of injustice in Latin America and, specially, in El Salvador.

Undoubtedly, the most suggestive idea in Ellacuría's approach has to do with this: his understanding that human rights can be considered as the unfolding of the common good of humanity as a whole. This idea is linked to the whole problem of historicization and discernment. In this regard he states:

It is not that the classical approach forgets the good of all mankind and even the good of the whole universe, but, given the historical circumstances, one could hardly speak with the historical truth of single mankind that could be involved in the realization of a single common good. Once the real condition of a single history of all humanity is fulfilled, the worldwide consideration of human rights is now urgent; it cannot be forgotten that the common good gave way to strict justice, before the will of individuals and generating strictly such rights, which must be recognized and promoted by the laws of society (Ellacuría 2001: 211)⁴

In the current historical situation, with a certain international community and with the idea of a common human history, Ellacuría believes that humanity is one humanity and that its common good, manifested in human rights, is obligatory. From this perspective, the challenge of the common good and human rights would be one:

Placing human rights in relation to the common good gives them their foundation and frame of reference while providing the common good with a principle of specificity and obligation. If human rights are derived from the common good, they will be presented as an obligation for all members of humanity, since everyone would have a fundamental right to participate in the common good as they must contribute to its realization (Ellacuría 2001: 212).

Ellacuría recognizes that this approach of linking human rights and the common good together has at least three positive aspects. Firstly, there cannot be a particular good without reference to the common good and, on the other hand, one cannot speak of a particular good without reference to the common good⁵. But Ellacuría goes a step further: in the case of a particular good without reference to the common good, this good would be only a self-interested and unjust advantage. The rupture of a just social order occurs when a few appropriate that which belongs to the communi-

4 All of Ellacuría's texts are personal translations.

5 As Taylor affirms in *Irreducibly Social Goods* (1995), it can not be an "atomism".

ty; the appropriation takes place by preventing others from enjoying the common good. Injustice and misappropriation by a few is not something new; Aristotle, in the *Politics*, already warned about it when he stated that “when the one or the few or the many rule with a view to the common advantage, these regimes are necessarily correct, while those with a view to the private advantage of the one or the few or the multitude are deviations (1279a)”.

The second aspect highlighted by Ellacuría is that the common good is not achieved by the accumulation of individual goods. In other words, the sum of particular goods, and that each one follows his or her particular interest, will not generate a greater common good in society. This idea is central to the thinking of Christian humanism. Finally, and as a third aspect to take into consideration, Ellacuría understands that the common good is “fundamentally a set of structural conditions and it is expressed in the justice of society” (Ellacuría 2001: 213). The conditions and justice that promote the common good must be promoted by society as a whole. The State must generate the conditions of possibility so that the common good can be given and respected, but the common good is not only a task of the State but of society as a whole.⁶

4. Historization of the common good

Keeping in mind the current reality of enormous injustices - poverty, discrimination, ecological crisis, refugees, wars, etc. -, how is it possible that as a society we are not capable of seeking the common good? In Ellacuría’s words, “what is wrong, then, with this whole approach, formally so reasonable and progressive, that it is not really satisfactory even as an approach?” (2001: 214). The difficulty lies in the formal and idealistic character of the common good. That is to say, reality (*la realidad*) is not taken into account. That is why it is necessary to carry out an exercise of historization.

6 David Hollenbach understands, in a similar way to Ellacuría, that the common good must be an issue taken up by society as a whole: “We need to develop a public philosophy in which social connections and the goods that can only be achieved through these connections play more central roles. This will be a public philosophy that combines a commitment to the common good with respect for the equality and freedom of all members of the relevant communities” (Hollenbach 2002: 57).

What does historization mean? In an article written in May 1989 -a few months before his assassination- entitled “Historization of human rights from the oppressed peoples and popular majorities”, Ellacuría points out that historization does not “consist formally in telling the history of the concept of human rights, nor even in telling the real history connoted by the concept and from which it has been emerging, although this is methodologically useful to carry out historization” (Ellacuría 2001: 434). Historization consists of a few fundamental elements: first of all, the verification in the praxis of the true or falseness, justice or injustice, of the right. Also, the confirmation of whether the right helps for the security of a few people or most people; as well as in the examination of the real conditions without which there is no possibility of generating real changes (Ellacuría 2001: 434). It is fundamental to insist that historization implies moving from an abstract idealization to a real concreteness in the life of the community. In other words, historization consists in going from an “ought to be” idea to an actual reality. We will return to this point later.

From a different perspective, although with undeniable similarities to Ellacuría’s approach, Patrick Riordan (2008: 27) affirms that the common good of the polis is heuristic.⁷ Riordan understands, by using this concept, that there is a general idea (a certain insight, using Lonergan’s expression) of what is the common good of the community. Even so, this common good must be discovered and concretized at each step. Riordan insists, following Aristotle -and Ellacuría would surely agree-, that the greater good is the one sought through human cooperation. This cooperation will be given in the form of dialogue in the community. Now, what would be the criteria for discovering this in praxis? At this point, Riordan turns to Aristotle. The first criterion is whether the ruler governs for his own interests or whether he governs for the interests of all. A second criterion that must be present is whether the good to be shared has any deficiencies. That is if the good proposed for the community has some deficiency in its

7 It is interesting to note that Riordan's concept of heuristics comes from Lonergan (who develops it in his work *Insight*). Heuristics is something that is seen or glimpsed but not yet fully grasped. That is, it has to be historized. As it is well known, Lonergan states that the method of any science that tries to know the "world mediated by meaning and motivated by value" follows the rhythm of the four human operations: experience, insight (or understanding), judgment, and decision. They articulate upwardly among themselves because experience asks to be interpreted, conceptual interpretation to be judged in its adequacy or not with reality, and true judgment, which culminates in a right decision in favour of the correct interpretation and its implementation.

capacity to produce human welfare. In that case, it is convenient to reformulate the good, so that it can produce a greater good for the community.

Let us return to the problem of historization of the common good and human rights. Ellacuría affirms that historization consists, fundamentally, in recognizing the mechanisms by which the effective realization of the common good is impeded or favored. From this perspective, it can be recognized that there is no effective realization of the common good and human rights in today's world. The reason is quite simple: the injustice and oppression of the most powerful over the weakest. Those who monopolize the commons, even legally, would be denying the common good. Therefore, Ellacuría understands that a true historization of the common good must imply the real liberation of the oppressed classes. Only through this process, we can speak of the true common good. Thus, human rights must be, first and foremost, the rights of the oppressed:

only by doing justice to the peoples and the oppressed classes will their true common good and truly universal human rights be achieved (...) The common good and human rights must be active, doing right and doing justice, doing oneself right and doing oneself justice (2001: 223).

Ellacuría and Riordan, each one from their own perspective, insist that the common good must be realized and recognized in the social and historical reality. In this process, a certain kind of discernment must take place. It is not difficult to recognize, at this point, the Ignatian spiritual tradition from which they both draw as Jesuits.

5. Spirituality and Liberation

5.1. Spirituality: what are we talking about?

In the introduction, we raised the question of what the contribution of a liberating spirituality could be in the search and development of the common good. However, before answering this question, we need to answer a previous question: what do we understand by spirituality? Are spirituality and religion the same thing? The distinction is complex and, at times, unclear. Moreover, the meanings may depend on who is making the distinction. In general, it seems that when we talk about spirituality we are talking about fewer norms and less institution. That is, spirituality tends to be freer, more personal, more experiential if you will. Religion, on the oth-

er hand, seems to be more related to the institutional and the normative⁸. Now, is it possible to define this phenomenon? Charles Taylor, in different parts of his work, defines religion as “openness to transcendence”⁹. Taylor uses this definition to speak of the religious phenomenon, but it can be applied, because of its generality, to spirituality.

Francesc Torralba understands spirituality to be a broad concept. It is a concept that refers to personal experiences related to the search for meaning. Trying to elaborate a definition of spirituality, Torralba understands it as “the pluriform inquiry of the meaning of life that brings man closer to the ulterior Reality, connecting the human being with everything that surrounds him” (Torralba 2014: 9). Along with this, and as a fundamental aspect, Torralba understands that spirituality is not an accessory or added element of the human being, but something fundamental and part of his/her essence.

Several years before Taylor and Torralba, Gustavo Gutiérrez developed the idea of spirituality of liberation. In *Teología de la Liberación: perspectivas* (1975), Gutiérrez understands spirituality as a concrete, Spirit-driven way of living the gospel of Jesus in reality. For Gutiérrez,

The spirituality of liberation will be centered on a conversion to the neighbor, to the oppressed man, to the plundered social class, to the despised race, to the dominated country. Our conversion to the Lord goes through this movement. Evangelical conversion is, in fact, the touchstone of all spirituality. Conversion means a radical transformation of ourselves, it means to think, feel and live like Christ present in the dispossessed and alienated man. To convert is to commit oneself to the process of liberation of the poor and exploited, to commit oneself lucidly, realistically, and concretely. Not only with generosity but also with an analysis of the situation and with a strategy for action. To convert is to know and experience that, contrary to the laws of the world of physics, we are only standing, according to the gospel, when our axis of gravity passes outside of us (1975: 268).

Spirituality cannot be something distant from the human being or something that leads to alienation from reality. A true spirituality, from this

8 For further references on this topic, please see Sepúlveda del Río (2019).

9 Taylor develops in many of his books and papers the idea of religion as an opening to transcendence. Defining the religious phenomenon in this way helps to have a definition that can include different manifestations of this phenomenon around the world. For a more detailed study of Taylor's proposal, you can consult Sepúlveda del Río (2016).

perspective, opens to the liberation of the oppressed, the plundered, the despised, and the dominated.

5.2. Liberating Spirituality

In the previous pages, when we talked about common good in Ellacuría's thought, we quoted *Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida* (Historization of the common good and human rights in a divided society). This text had a third part that Ellacuría did not write, although we know that he had the intention to do it since it was in the original typed text. This third part sought to reflect, more expressly, on what should be a Christian approach to the common good from the perspective of liberation theology.

Some years later, in a paper written in 1983, Ellacuría takes up the task again and reflects on what is a liberating spirituality¹⁰. Ellacuría understands that the “spiritual” is part of the personal and individual dimension of the human being, but it is also part of the community. Thus, when we speak of spirituality it cannot be understood as a merely subjective and individual phenomenon or, on the other hand, as a merely social and institutional phenomenon. Thus, Ellacuría's starting point is not to place the institutional and the personal in contradiction, but in a dialectical relationship: “A correct pastoral care of spirituality must start from the assumption that ‘the spiritual’ is but a dimension of man individually and socially considered, as well as of the Christian personally and institutionally understood” (Ellacuría 2002: 48).

Ellacuría assumes a spirituality that integrates different aspects that, at first glance, seem to be opposites. Christian spirituality, as Ellacuría understands it, cannot be understood as a set of spiritual practices (prayer, ascetic exercises, etc.), but as “something so new and so unexpected, so vigorous and transforming, that it leads to the affirmation that God is making himself present in a singular way among men” (Ellacuría 2002: 50). There is a profound transformation that is not only personal, individual, but should reach the community, the Church, and even more, the course of history.

10 It is interesting to note that Ellacuría does not cite Gustavo Gutiérrez and his work *Liberation Theology: Perspectives*. Instead, he cites an article by the Chilean theologian Pablo Richard, published in the magazine *Christus* in 1981. In this article, Richard writes of ethics as a liberating spirituality.

What would a spiritual person be like from this perspective? It would not be defined by “spiritual” practices with a certain personalistic and intimate tendency. On the contrary, spirituality should move to create and renew and to overcome human oppression and death. Spirituality, from Ellacuría’s liberating perspective - and, obviously, from liberation theology - must be a liberating praxis of sin and its consequences. In our postmodern societies, the mere idea of sin sounds old-fashioned, inquisitorial, and meaningless. But we must be careful. Sin, from the perspective of liberating spirituality, is the oppression of human beings by human beings. Sin is the rupture of friendship with God and is the ultimate root “of all injustice and oppression” (Gutiérrez 1975: 69). Injustice, oppression, violence against human beings, and against nature, are what is understood by sin. A liberating spirituality must be situated in a perspective of liberation from all the current oppressions that people live.

What should this liberating spirituality be like? In other words, what essential elements should be present in this spirituality for it to be truly a liberating spirituality? The first one must be the idea of mission. The mission is the proclamation and realization of the reign of God in history. This involves a praxis that must be actualized again and again. That is to say, the mission and the proclamation of the kingdom is not something static; it must be historically actualized (heuristically, as Riordan states) in reality. From Ignatian spirituality, Ellacuría understands that this process must be contemplative in action. That is to say, the spiritual cannot be separated from action. The latter, based on contemplation, must be directed towards the kingdom of God, which implies the transformation of situations of injustice and sin. The second characteristic is based on the Sermon on the Mount and the spirit of the Beatitudes. This means that there must be a preferential option for the poor and the struggle for justice, as Medellín and Puebla affirmed at the time.

Finally, Ellacuría understands that all Christian spirituality must be grounded in faith, oriented by hope, and consummated by love. Approached in this way, Christian spirituality exceeds any kind of Pelagianism. Three theological virtues unite dimensions of the human being and the Trinitarian God. These three dimensions of faith, hope, and love open us to a transcendent and fulfilling reality, but without falling into solipsistic spiritualism.

5.3. Discerning reality

There are a couple of characteristics of this liberating spirituality that Ellacuría repeats several times. Although in the text, we have quoted above he does not mention them: historicity and discernment. Liberating spirituality is understood to be presented and lived in history, with real situations, in a conflictive world where it is necessary to choose how to concretize the good that is sought. There is an emphasis on the idea of Ignatian discernment: people have to discern, in a particular society and history, the best way to materialize the common good. There is a heuristic search.

The main problem, when it comes to discernment, is to see what elements can help us to discern better. For Ellacuría the answer is clear: the poor. Ellacuría - and this is not something peculiar to his thinking, but is part of the heritage of liberation theology - understands that poor people are a theological place from which reality must be discerned:

But among the many signs that are always present, some striking and others barely perceptible, there is in every age one that is the principal one, in the light of which all the others must be discerned and interpreted. That sign is always the historically crucified people, which joins to its permanence the always different historical form of its crucifixion. That crucified people are the historical continuation of the servant of Yahweh, whom the sin of the world continues to take away every human figure, whom the powers of this world continue to strip off everything, continue to take away even life, above all life (Ellacuría 2000: 134).

A spirituality distanced from the poor would no longer be spirituality or it would lack something essential. Discernment must be guided by the theological place of the poor - a true sign of God's presence - and to seek their liberation. The mission of spirituality must be to seek the liberation of the oppressed. In short, Ellacuría's spirituality seeks to bring Christian values into the social and public sphere and thus open up a proposal for greater justice and humanization from a perspective of the common good.

6. Conclusions

In the introduction, we raised the question of how, and in what way, religion and spirituality can be a contribution to the common good in plural and democratic societies. The common good, as we have presented

it, is fundamentally understood as the set of conditions and structures that are expressed in the justice of society. Thus, the good of society would not be the sum of particular goods, but the good of the whole society. The originality, from Ellacuría's perspective, is to link the common good with human rights. In this way, they would have a foundation in the common good and would be the prolongation and actualization of it.

The spirituality of liberation -understood as a spirituality not self-centered and open to justice and the liberation of the oppressed- can be a fundamental element in the search for the common good from civil society. This search must be based on historical discernment in concrete realities. One of the key elements of this discernment should be the liberation of the human being from the different oppressions and injustices.

Bibliography

- Aristotle: *Politics*. The University of Chicago Press. Chicago 2013.
- Bernales, Martín: *The Forgotten Spanish Charity: Love, Government, and The Poor*, In: *Foucault Studies*, No. 31 (2021), 119-140.
- Berger, Peter: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Policy Center. Washington DC 1999.
- Ellacuría, Ignacio: *Escritos Filosóficos III*. UCA. San Salvador 2001.
- Ellacuría, Ignacio: *Escritos Teológicos IV*. UCA. San Salvador 2002.
- Ellacuría, Ignacio: *Escritos Teológicos II*. UCA. San Salvador 2000.
- Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la Liberación: perspectivas*. Sígueme. Salamanca 1975.
- Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion*. Polity Press. Cambridge 2008.
- Habermas, Jürgen: *Notes on a post-secular society*, in: *Sign and Sight: let's talk European* (2008) [<http://www.signandsight.com/features/1714.html>] (Last access: 01.11.2021).
- Hollenbach, David: *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge 2002.
- Riordan, Patrick: *A Grammar of the Common Good. Speaking of Globalization*. London Continuum International Publishing Group. London 2008.
- Sandel, Michael: *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press. Cambridge 1982.
- Sepúlveda del Río, Ignacio: *El Fenómeno Religioso Entendido Desde la Apertura a la Trascendencia: ¿Posibilidad o Límite? Una Mirada Crítica desde el Pensamiento de Charles Taylor*, in: *Pensamiento*, nº 271 (2016), 335 – 353.

- Sepúlveda del Río, Ignacio: Religión e integración en la sociedad: posibilidades y límites de la integración del Islam en las sociedades democráticas y pluralistas, in: *Isegoría*, nº 59 (2018), 615 – 635.
- Sepúlveda del Río, Ignacio: *La Vivencia Religiosa en el Mundo Secular. Trascendencia e Individualidad desde la Perspectiva de Charles Taylor*. Biblioteca Teológica Granadina. Granada 2019.
- Taylor, Charles: Irreducibly Social Goods, in: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press. Cambridge 1995.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Belknap Press. Cambridge 2007.
- Torralba, Francesc: *La Espiritualidad*. Milenio. Lleida 2014.

The κρίσις of Liberal-Democratic Europe: The Roots of a Modern Political Project Laid Bare and Reimplanted?

Stephan Tautz

Abstract

This paper questions the deeper causes of the political crisis of liberal democratic states in the EU and examines certain theological models for the performative constitution of community as possible sources of impulses for an alternative democratic imagination of community beyond liberal conceptions. The starting point here is the thesis that the current crisis of liberal democracy is ultimately due to an epistemological paradigm shift. For just as the liberal foundation was formed primarily against the background of modern epistemology and onto-theology, it is necessary to search anew for the sources of democracy against a postmodern background. In doing so, the so-called radical democracy in particular shows that democracy at its very root no longer has a secure guarantee outside its own processes. This unavailability at the center of democratic constitution of power thereby also shows a great closeness to the constitution of the church in the liturgy. Following this trace, some aspects in the liturgical constitution of community, first of all an eschatological understanding of time and the concept of concrete universality, are examined as possible resources for a performative understanding of democratic community.

Key-Words

crisis of EU, liberal democracy, performativity, political imagination, Eucharist, William T. Cavanaugh, Carl. A Raschke, Marcel Gauchet

1. Introduction: Approaching the Phenomena of Crisis

The EU is in a crisis. And this crisis – or rather crises – has been going on for some time. In fact, one could even go so far as to say that crisis no longer depicts a state of exception, but rather a permanent state of affairs. While this crisis has many names – for instance, the financial crisis of 2008, the refugee crisis of 2015, Brexit, or the ongoing constitutional conflicts between the EU-bureaucracy and Hungary and Poland – one could argue that all these different crises depict different symptoms of a more principal causal crisis underlying all these different facets. This causal crisis I describe as a crisis of liberal democracy, or more precisely of the liberal conception of democracy. I want to argue that underlying the crisis of liberal democracy is a crisis of (early) modern metaphysics and epistemology as the philosophical underpinning of classical liberalism. What really is at stake in our current crisis can be described as a crisis of the way

the classical liberal tradition conceptualizes community – union – through its particular concepts of representation and sovereignty. Describing the current crisis as a crisis of liberal representation and sovereignty also means that the crisis of liberal democracy is not necessarily equivalent to a crisis of democracy in general. This important distinction is all too easily overlooked, due to the close historical ties between democracy and liberalism in their respective developments. Nevertheless, to interpret democracy as a tradition of its own right brings with it an enormous advantage for our current situation: if we consider democracy as a tradition, that principally can have multiple philosophical foundations, the crisis of its liberal foundation need not be its end. It only leads to the task of finding a different philosophical understanding and approach. Following this line of thought, I want to argue that in order to address the current crisis of liberal democracy we need to reinterpret democracy in view of contemporary epistemology. This contemporary epistemology I characterize with reference to Ulrich Engel as an epistemology „nach“ postmodernity, „nach“ meaning both „according to“ and „after“ (Engel 2016: 13).

This, however, by no means is an easy task, a simple update, as it were, of democracy with a bit of new philosophy. Establishing a new web of evidence shared by a majority of people in various contexts is hardly an easy thing to do. This political crisis is serious, it is deadly serious when it comes to the established political order. This we have to realize and accept in the first place, in order to even start thinking about a different way of interpreting and establishing democracy. In that regard, Slavoj Žižek challenges us with his call to a *Courage of Hopelessness* to find courage by fully appreciating the depth of the abyss in front of us. He writes, that „[...] the true courage is to admit that the light at the end of the tunnel is probably the headlight of another train approaching us from the opposite direction“ (Žižek 2017: xii).

In what follows, some light will be shed on this train approaching us by interpreting it as a crisis of the liberal foundation of democracy. In a first step, I will „narrate“ the story of this crisis by showing in how far variate facets of it can be read as crises of liberal conceptions of community, representation, and sovereignty, all following what will be characterized as the „logic of the one“. Based on the work of Carl A. Raschke and Marcel Gauchet, the underlying fundamental crisis of modern and liberal metaphysics and epistemology is analyzed in a second step. In a third step, the theopolitical imagination of the Eucharist of the US-American theologian William T. Cavanaugh will be introduced as an alternative to imagine a political community in a more processual and performative way. This, however, by no means indicates, that religion can provide the

solution for a political problem, but rather that religion, by taking the ultimately unavailable and unrepresentable God in its centre, can prove as important dialogue partner for democratic politics, whose goal is not the overcoming of difference, but rather the management of it. Therefore, the article concludes with a set of open questions.

2. Description of the Symptoms: A Widespread and Multifaceted Crisis

The first symptom to be pointed at is the one, one currently simply cannot talk about: the corona crisis. The management of this crisis both globally and in the EU can hardly be described as good teamwork. Pope Francis puts it quite clear in his Encyclical Letter *Fratelli Tutti*:

For all our hyper-connectivity, we witnessed a fragmentation that made it more difficult to resolve problems that affect us all. Anyone who thinks that the only lesson to be learned was the need to improve what we were already doing, or to refine existing systems and regulations, is denying reality (Francis 2020: 7).

In order to tackle this fragmentation, Pope Francis calls for a new conception of community and universal aspiration in the spirit of global fraternity (ibid: 8). This search for a new universalism has to steer between the two extremes of a „false authoritarian and abstract universalism“, as some models of globalization as one-dimensional uniformity suggest (ibid: 100). On the other hand, the pitfall of radical individualism, for „[t]he mere sum of individual interests is not capable of generating a better world for the whole human family“ (ibid: 105). This sense of fraternal unity instead has to balance out the tension between globalization and localization, between the universal and the local (ibid: 142). The most interesting aspect of this „new“ concept of universalism and unity, respectively, is that it slightly deviates from classic Catholic Social teaching, insofar as it diagnoses the need to reestablish such a notion of community. Without offering a close reading or interpretation of Pope Francis *Fratelli Tutti*, particularly two aspects are interesting for our current investigation.

The *first* aspect is Francis' adherence to the concept of the people. He writes:

Any effort to remove this concept from common parlance could lead to the elimination of the very notion of democracy as ‚government by the people‘. If we wish to maintain that society is more than a mere aggregate of individuals, the term ‚people‘ proves necessary (ibid: 157).

On the one hand, Francis thus holds on to the classical view that long-term projects and the orientation on the common good need this concept in order to transcend individual differences as well as to avoid simple collective aspiration. But on the other hand, he is aware of the pitfalls of this concept, most of all the currently globally widespread distortion of this concept as closed group identity. Therefore, Pope Francis argues for people as an „open-ended“ concept (ibid: 160). And to stress this aspect, he comes up with a reinterpretation of the concept that is very close to a constructivist and performative approach: „To be part of a people is to be part of a shared identity arising from social and cultural bonds. And that is not something automatic, but rather a slow, difficult process... of advancing towards a common project“ (ibid: 158)¹. This performative aspect in the formation of a political project or identity will be key in the further course of this investigation, as well as the question of which role religion can play therein.

The way Pope Francis carefully indicates the part of religion in this performative understanding of politics is the *second* aspect I want to point to here. He declares that „without an openness to the Father of all, there will be no solid and stable reasons for an appeal to fraternity“ (ibid: 272). Here again, we can see the tension between the adherence to a solid and stable ground on the one hand and a call to openness towards the unavailable – here in the figure of the Father – on the other hand. The same tension can be detached from Pope Francis’ reference to the transcendent foundation of human dignity and truth. The effect of this transcendent foundation is that it „helps us recognize one another as travelling companions, truly brothers and sisters“ (ibid: 274) instead of owners of the binding force, which paradoxically guarantees our community. In sum, Pope Francis’ recognition of the deep crisis of our conventional concepts of community and his plea for a new, more flexible, movable concept of global fraternity can be read as one of the global symptoms of a deep *κρίσις* – understood as both decline and turning point – of established liberal politics.

To illustrate this crisis a little more, one can turn to another of its symptoms, the so-called refugee crisis as it appeared in the EU. Apart from the undignified haggling over the number of people one might grant refuge to between the different member states – even though this in itself indicates the disastrous condition of a community whose cornerstone on its own account is human dignity – it is worthwhile to take a closer look at the effect

1 Francis i.a. refers to his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (24th November 2013), 220-221.

the refugee influx had on the perception of national sovereignty. In the month and years following the dramatic events of the summer of 2015, in basically all European countries a drastic increase of ultra-conservative, national to outright xenophobic political movements could be seen. Especially in the context of the new right movement all over Europe, this sentiment found its extreme expression in the crude theory of the „great replacement“ which postulates the existence of a secret plan to exchange white majority populations for Muslim or non-white immigrants. Although this conspiracy theory belongs into the realm of fiction, there is one aspect of it that deserves more attention than it generally has received in the fight against xenophobia. Because, indeed, the so-called refugee crisis hints at the question of national sovereignty, which in the classical liberal conception is in the hand of „the“ people. In most European contexts, the constitution of the „one“ people as the sovereign functioned through a homogenizing process – one people, one state, and Europe as a confederacy of different people with different states. This picture, though, is indeed confused when the composition of a specific people is changing quite rapidly, and with it the concept of sovereignty and its „logic of the one“. The real problem with the new right movement etc. thus is not their realization that political power is changing, but their respective solution to it, i.e. some kind of 19th century strategy to re-construct the „one-ness“ of the people, most notably through nationalism in all its biologicistic and cultural-chauvinistic versions. Thus, in order to tackle these movements more effectively, we need to rethink sovereignty beyond the logic of *the one* without, as Pope Francis put it, having it „sullied by ideological or self-serving aims“ (ibid: Nr. 273) and pitfalls of former conceptions. To do so, we first need a thorough analysis of the problem, based on a clear understanding of the established political system and how the poles of representation and sovereignty are balanced out within it.

3. Analysis of the (possible) Cause Behind the Symptoms: A Paradigm Shift in Modern Political Epistemology

As already indicated above, the current crisis of liberal democracy can be read as a crisis of the liberal conceptions of both representation and sovereignty, as they were forged in the late 18th century. This is at least what the US philosopher and theologian Carl Raschke puts forth in his book *Force of God*. In it, he traces the current crisis of political liberalism back to a deeper crisis of modern metaphysics and epistemology, on which liberalism is ultimately based. And, according to Raschke, the

crisis of modern epistemology has been unfolding for quite some time. Referring to Nietzsche, Raschke states: „The death of God and the crisis of liberal democracy, in fact, consist in different facets of the same epochal, event‘ delineating the late modern period“ (Raschke 2015: xiv). This epistemic crisis, delineating the transition from an early-modern to a modern and a postmodern paradigm, for Raschke results in a crisis of representation, which in the context of representative democracy is intertwined with a crisis of the theory of sovereignty (see *ibid*: 3-9)². For Raschke, this epistemic crisis has always been at the core of liberal democracy, ever since the epistemic shift of modernity out of which it grew in the first place. To outline this point, let me turn to the French philosopher and historian of modern democracy Marcel Gauchet.

Looking at democracy arising from the French Revolution, Gauchet characterizes it as „eternally unfinished“ (Gauchet 1991: 39)³. This unfinished character he deduces from the principle problem to represent a collective sovereign, once the body of the king as representative of the unity of the people has been beheaded. Gauchet:

The monarchy bequeathed to the Revolution a figuratively unimaginable collective sovereign which it could not master at its core, but from which it drew much of its original ‚abstractions‘, whether it was the form of government, the idea of law, or the administrative means of ‚indivisible unity‘ (*ibid*: 56).

The challenge of conceptualizing and politically actualizing this unimaginable collective sovereign never has left democracy. In that regard, the actual crisis can also be read as a path leading us back to the principle of modern democracy – understood as *principium*, i.e. both its historic and systematic starting point. The current crisis thus is a mere symptom of an „eternally finished“ constitutional aspect, which currently finds expression in the crisis of the liberal conception of mediating between the formal freedom of the individual and a collectivist dictatorship. In classic liberalism public power is formed through the bond between individuals

2 Regarding the topic of the „crisis of representation“ also see Deibl, Jakob/Achataler, Lisa: Issue „Crisis of Representation“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2/2 (2018). For a closer analysis of the paradigm shifts from Early Modernity to Modernity and Postmodernity see the contribution of Karlheinz Ruhstorfer in this volume.

3 The quotes are taken from the German translation of the French original (*La Révolution des droits de l‘homme*. Paris 1992.) and translated into English by the author.

and thus becomes sovereignty. This sovereignty is formed through the representation of the social totality, which is itself more than the sum of its parts. At this point, where sovereignty is established through representation, Gauchet speaks of the „accession of the nation to power“ as the „cornerstone of representation“ (see *ibid*: 50-51). But it is precisely this form of representation that is in crisis. What is German, what is French, what is European? The intrinsically emancipatory and expansive striving for freedom and equality of the individual/particular seems to have lost its deeper connection and embedding in the universal/absolute. The individual and the universal must be linked anew in the face of a transnational and globalized world.⁴ And it seems that the identity marker of the cosmopolitan or the Habermasian liberal counter-design of constitutional patriotism are not sufficient.⁵

Apart from that, the question of (national) sovereignty is posed in a radically new way in a world without borders. Here, for example, the Islamic scholar Rüdiger Lohlker notes with regard to the liberal concept of representation in dealing with non-Western societies that they are not as universal as they claim to be. It is a European universality, bound to experiences of European history (see Lohlker 2018: 121).

But where does this analysis of the „principle challenge“ of democracy to constantly re-imagine and re-narrate its concept of community leave us in the current situation? In this search for an alternative concept of community some aspects in the establishment of religious communities might be informative. The point here is that both religion and democratic politics suffer from the same „principle challenge“: the difficulty to represent the respective centre around which the community gathers. In the political field, this points to the so called radical democratic theory, most notably to Claude Lefort, who conceives of democratic power through the symbol of an empty place of power, which – in juxtaposition to liberalism’s logic of the one and conformity – *no-one* can occupy without degenerating

4 For a closer analysis of the paradigm shift underlying the need for an alternative relation between the individual and the universal see again the contribution of Karlheinz Ruhstorfer in this volume.

5 See i.a. Sternberger, Dolf: *Verfassungspatriotismus*. Frankfurt am Main 1990; Habermas, Jürgen: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in: Ders. (Hg): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main 1992, 632-660. One might add that in Habermas in particular, one can find elements from his pragmatic approach for relating the individual and the universal, which can be interpreted in the direction of the performative perspective proposed in this article.

democracy into totalitarianism (see Lefort 2007)⁶. Through the lens of a radical democrat, the root (Lat. *radix*) of democracy lies precisely in the rejection of a unifying political force, of a „com-unity“, i.e. a community established through the logic of the one. Instead, the focus lies more on the management of pluralism. But to avoid complete social fragmentation, some aspect of the logic of the one needs to be kept. Lefort, who is aware of this dangerous tendency, therefore introduces his symbol of the empty place not only as an anti-ideological tool but also as a precarious point of reference around which the pluriverse multitude nevertheless has to gather. While this symbol of an empty place of power is in itself worthy of a thorough analysis, not least from a theological perspective, the further investigation here wants to focus on yet another central aspect in this radical reading of democracy, namely the resulting dynamization of the political process.⁷ Because once the rather static logic of the one delineating from an onto-theological epistemology is opened up into a postmodern floating, the procedural or performative aspect of the establishment of the political becomes central. And it is this performative – or liturgical – aspect of the political, which also reconnects our discussion to the theological field. As already indicated when referring to Pope Francis’ vision of global fraternity, the performative aspect in imagining and constructing community is of particular interest when looking at the religious field. In order to demonstrate that, let me turn to what the US-American political theologian William T. Cavanaugh calls the theopolitical imagination of the Eucharist.

4. *A Eucharistic Political Performance: The Reconfiguration of Space and Time*

„Political power“, notes Cavanaugh, „is largely about configuring bodies in space to tell stories with them, creating a larger, body politic‘ out of individual bodies [...]“ (Cavanaugh 2014: 385).⁸ Cavanaugh hereby illustrates an understanding of politics that is very similar to that of the radical democratic founding figure Cornelius Castoriadis. The latter, like his radical democratic companion Lefort and the theologian Cavanaugh,

6 See also Lefort, Claude: *Permanence du théologico-politique?*, in: *Les temps de la réflexion* 2. Paris 1981, 13-60.

7 On a theological discernment of Lefort’s symbol of the empty place of power see i.e. Tautz, Stephan: *Symbol or Sacrament? A Theological Discernment of Radical Democracy’s ‚Empty Place of Power‘*, in: *Louvain Studies* 44/1 (2021), 25-39.

8 See also *ibid.*, 401: „politics‘ is defined not as the achievement of state power but more broadly as the ordering of bodies in space and time.“

emphasizes the central role of the imaginary in the constitution of social reality (see Castoriadis 1987). The social reality of the church – as the body of Christ –, is liturgically enacted – performed – in the celebration of the sacrament of the Host. For Cavanaugh, the Eucharist represents the point in time and space where the eschatological future of the Kingdom of God is already present. It reconfigures space and time: „The eschatological imagination of the Eucharist will be key to reconfiguring the temporal not as a space but as a time, namely, the time connecting Christ’s first coming with His second“ (Cavanaugh 1998: 207). What becomes apparent here is an eschatological or messianic understanding of time, which stands in contrast to a secular, linear conception. In the Eucharist, we see a simultaneity of past and future in the present. For the identity of the thus enacted community, it is crucial, that this dynamic tension is kept, for the body of Christ thus is both „realization“ and „self-differentiation“ of God’s Kingdom, as Felix Körner puts it (see Körner 2020: 212-214).⁹ Cavanaugh’s conclusion for the political identity of this political body is very close to what Pope Francis said regarding our global siblings as travel companions: „the members of the Eucharistic community live as aliens in any earthly country“ (Cavanaugh 1998: 228).

This brings us to the special reconfiguration of space in the Eucharist, which likewise lives from a dynamic tension. Cavanaugh defines Eucharistic space by juxtaposing two different concepts of universality: catholicity and globalization:

Catholic space, therefore, is not a simple, universal space uniting individuals directly to a whole; the Eucharist refracts space in such a way that one becomes more united to the whole the more tied one becomes to the local (Cavanaugh 1999: 190).

This refraction of space also results in a reconceptualization of community, also with a dynamic tension between the universal and the particular/individual. Universality and particularity are not two poles, but true universality *actualizes* itself in particularity or concreteness. Cavanaugh also brings this together in the keyword of „concrete universality“ (see Cavanaugh 2001: 338). The Eucharist is thus both: on the one hand a bond with the concreteness of the present assembly in a particular place at a particular time, and on the other hand, a deep connection with God’s pilgrim people throughout all times and places. The Eucharist is the centre, but a „decentered centre“. Again Cavanaugh: „Consumption of the Eucharist consumes

9 The German original reads „Vergegenwärtigung“ and „Selbstunterscheidung“.

one into the narrative of the pilgrim City of God, whose reach extends beyond the global to embrace all times and places“ (Cavanaugh 1999: 182). And it is not we, the people, who form this centre, but Christ, the head, who invites us to participate in his body. This participatory aspect in that liturgically enacted social body yet again brings to the fore the performative character of the political performance which is the Eucharist. And to point to yet one more aspect here, one needs to keep in mind that the Body of Christ, which is enacted in the Eucharist, is not a static community, but a community that is constantly liturgically actualized in each celebration. Therefore, the form of community and universality thus liturgically performed can rather be described with a concept the German sociologist Andreas Reckwitz has called „doing universality“ (Reckwitz 2017: 441) which also stands in quite a strong contrast to liberal’s „e pluribus unum“.

Although this short survey over a (liturgically) performed conception of community does not allow for a thorough analysis here, already four aspects can be pointed out, which can help us to reconfigure democratic politics beyond a liberal conception. The first is the eschatological or unfinished character of a community. Any conception or political imagination of a political body needs to conceive of the constitution of a community more as an ongoing process rather than a static status. The second aspect, and directly derived from it, is the performative character of any political body. A body politic is enacted or continuously actualized, which also means it has to be continuously re-imagined and re-narrated. The third aspect is the concept of concrete universality and its alternative mode to reinterpret the connection between the universal and the individual in a dynamic and not static, juxtaposed way. It might turn out vital for future political projects, particularly also for democratic ones, to think of new, albeit precarious ways, to conceptualize universality or common denominators for a community under an epistemological paradigm following the one of postmodernity.¹⁰ And the fourth aspect, which could not be addressed here in depth, is the question of which role the unavailable, the decentred centre – God in theopolitical imagination of the sacrament – plays. Although possibly the most difficult to accept, it might be the case that the more one becomes open to an empty place in the centre – the unavailable at the constitutional process – the better a political body is safeguarded against both the tendencies of self-enclosure and dissolution.

10 Again, see the contribution of Karlheinz Ruhstorfer in this volume.

With these four aspects in mind, let us once again return to the crisis of the EU.

5. Instead of a Conclusion: Fundamental Insecurity and an Ongoing Political Task Ahead

Regarding the crisis of liberal democratic Europe, we are in the middle of a process and so far it is difficult to predict which story of it will prevail. Therefore, it seems, we cannot (anymore) hold on to a conclusion, no solution once and for all. We are, indeed, left in a critical situation, and to refer once more to Žižek, it is vital to fully appreciate the seriousness of this situation in order not to mistake an easy solution with an even greater catastrophe. But as indicated in this article, this does not leave us without hope or initiative. For as the works of Raschke, Gauchet, and Lefort indicate, this basic crisis can be read as the original principle of democratic social imaginary, as „groundless fundament“, or in Gauchet’s words the eternally unfinished character of democracy. The real danger with regard to our current political crisis in Europe then does not lie in the appreciation of the „fundamental insecurity“ and „groundless fundament“ of social processes, but in the illusory assumption of an enclosed and timeless concept of „com-unity“ – a community established through the logic of the one. And as the example of Cavanaugh’s Eucharistic reconfiguration of time and space demonstrates, the acceptance of a fundamental insecurity, an unavailable or decentered centre, can be key for reimagining and reconfiguring a democratic community. In this regard, the concept of performativity can prove central, both in a deconstructive and reconstructive direction.

But right here, we need to pause and ask critically: in how far can performativity likewise be safeguarded against the intrinsic danger of becoming a grounding concept? Could transcendence be an important theoretical guarantor against ideological and totalizing aspirations here? This leads to the question, how exactly performativity can be read and conceptualized as the new paradigm of a situation „nach“ postmodernity, a paradigm carefully pointing beyond the deconstruction of postmodernity. And in accepting this paradigm-shift to performativity, how would that affect our understanding and the intertwining of other central political concepts such as statehood, nationality, and sovereignty? There is a lot to think about.

Bibliography

- Castoriadis, Cornelius: *The Imaginary Institution of Society* Transl. b. Kathleen Blamey. Cambridge, Mass. 1987.
- Cavanaugh, William T.: Balthasar, Globalization, and the Problem of the One and the Many, in: *Communio* 28/2 (2001), 324-347.
- Cavanaugh, William T.: *The Church in the Streets: Eucharist and Politics*, in: *Modern Theology* 30/2 (2014), 384-402.
- Cavanaugh, William T.: *The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization*, in: *Modern Theology* 15/2 (1999), 182-196.
- Cavanaugh, William T.: *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford 1998.
- Deibl, Jakob/Achataler, Lisa: Issue „Crisis of Representation“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2/2 (2018).
- Engel, Ulrich: *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne: Geistergespräche mit Derrida & Co*. Ostfildern 2016.
- Gauchet, Marcel: *Die Erklärung der Menschenrechte: Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1798* Übers. v. Wolfgang Kaiser. Hamburg 1991.
- Habermas, Jürgen: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in: Ders. (Hg): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main 1992, 632-660.
- Körner, Felix: *Politische Religion: Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*. Freiburg 2020.
- Lefort, Claude: *Démocratie et avènement d'un ‚lieu vide‘*, in: *Le temps present: Écrits 1945-2005*. Paris 2007, 461-469.
- Lefort, Claude: *Permanence du théologico-politique?*, in: *Les temps de la réflexion* 2. Paris 1981, 13-60.
- Lohlker, Rüdiger: *Representation with/out Representation: Saudia Arabia as a Hidden Face of Globalization*, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2/2 (2018), 110-123.
- Raschke, Carl: *Force of God: Political Theology and the Crisis of Liberal Democracy*. New York 2015.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017.
- Sternberger, Dolf: *Verfassungspatriotismus*. Frankfurt am Main 1990.
- Tautz, Stephan: *Symbol or Sacrament? A Theological Discernment of Radical Democracy's ‚Empty Place of Power‘*, in: *Louvain Studies* 44/1 (2021), 25-39.
- Žižek, Slavoj: *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*. London 2017.

Online Sources

Pope Francis: Encyclical Letter Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship (3rd October 2020) [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html] (Letzter Zugriff: 16.07.21).

In Varietate Concordia: Europe's Catholic Non-Identity

Stephan van Erp

Abstract

Is theology's contribution to the debate on Europe necessarily particular and therefore an expression of Europe's diversity rather than of its unity? This paper proposes that the theological concept of catholicity could contribute to the conversation about Europe's unity in diversity. This theological view does not necessarily lead to the exclusivist language in the way that the discourse on the Christian identity of Europe usually does. Rather, 'catholicity' offers a theological model for Europe that could be understood as being both dynamically universal and invitingly inclusive, and therefore in line with the idea and ideal of Europe, especially in this time and age of secularism and religious pluralism. First, the concept of catholicity and its potential as a principle of performing dynamic and Eucharistic relationships is explored. Then, a sketch follows of what a performative political theology for Europe might look like by means of a catholic view of synodality. After that, it is shown how this could contribute theologically, rather than procedurally to the debate on the idea of Europe and its current crisis. A catholic view of Europe's identity, this paper claims, will entail that Europe has to let go of its identity, in order to become fully catholic.

Key-Words

Catholicity, Synodality, Europe, Christian identity, Performativity, Political theology

1. Introduction

The current political crisis in Europe is caused by a complex of factors – social, cultural, religious, economic, and ecological. The failure to politically respond to these factors could be viewed as the defeat of the European vision of in varietate concordia, unity in diversity (Zaborowski 2019). This vision did not result in a convincing consensus, or even a precarious balance supporting a functioning European political system. Rather, it became a weakening construction, constantly threatening to collapse, in need of support and shoring up, which seems to have become its main performance. One of the results has been a binary, and often conflicted understanding of the dynamics of unity and diversity, a zero-sum balance determined by degree, in which one aspect is inversely proportional to the other. That balance is now a constant battle, subject to procedure rather than principle, and a matter of strategy rather than structure. Unity in diversity has become the rare and temporary result of laborious negotiations instead of being the starting point for reflections on a common ground or

a shared trust. In order to counter its defeat, a new understanding of unity in diversity is needed, if it were to avoid ending up as a narrative tool for window dressing a pragmatist dealing with plurality and division.

How could theologians contribute to the conversation on the European idea of unity in diversity? There are political leaders, like the Hungarian prime minister Victor Orbán, or church leaders, like the Archbishop of Budapest, Péter Erdő, who argue for a strong Christian or Catholic identity of Europe. This rhetoric, however, adds to the failure of Europe's ideal, because it tends to be divisive and exclusive, and in their case it certainly is. Does this mean that all religious views of unity are inherently exclusive? Is theology's contribution to the debate on Europe, with its secular culture that increasingly becomes dominant in several countries, necessarily particular and therefore an expression of Europe's diversity rather than of its unity? In this paper, I would like to propose that the theological concept of catholicity could contribute to the conversation about Europe's unity in diversity. I will argue that this concept does not lead to the exclusivist language in the way that the discourse on the Christian identity of Europe usually does. Rather, 'catholicity' offers a theological model for Europe that could be understood as being both dynamically universal and invitingly inclusive, and therefore in line with the idea and ideal of Europe, especially in this time and age of secularism and religious pluralism.

In what follows, I will define the concept of catholicity and explore its potential as a principle of performing dynamic and Eucharistic relationships. Then, I will sketch what a performative political theology for Europe might look like by means of a catholic view of synodality. After that, I will show how this could contribute theologically, rather than procedurally to the debate on the idea of Europe and its current crisis. A catholic view of Europe's identity, I will argue, will entail that Europe has to let go of its identity, in order to become fully catholic.

2. *Catholicity: Plurality, Eucharist, Solidarity*

Like the idea of Europe, the catholicity of the Church has often been described as *unitas in diversitate*. During the last few decades, reflections on the theology of catholicity have shown that the catholic concept of unity is not one of sheer universality, nor of uniformity (Dulles 1985). Instead, it implies a relationship among things that are diverse, a dynamic that, according to Avery Dulles, "designates a fullness of reality and life, especially divine life, actively communicating itself" (Dulles 1985: 167-168). The catholicity of the Church is therefore regarded by him as shaped by a diver-

sity of participations in the divine catholicity. So, this theological view of catholicity seems to be a combination of divine self-communication on the one hand and the various participations in that divine communication on the other. In both instances, catholicity is a performance: of God, in and through particular moments in the history of salvation, and of the Church in its variety of forms and engagements.

2.1. Catholicity: Defining a Dynamic Unity

The term 'catholic' comes from the Greek roots *kata* and *holos*, together forming *kath'holou*, which means according to, concerning, or through the whole. Ancient Greek writers used the adjective *katholikos*, and the noun *katholikon*, to talk about what is universal or most general. So, there are treatises on the universals, *ta katholikè*, which may be instantiated by particular realities in various ways, depending on one's philosophy. In his recent work on revelation, Balázs Mezei points at the pre-position *kata*, which as a conjunction can have several meanings and denote something rather more dynamic: with a genitive noun, as in *kath'holou* the main sense is downward motion, down in the whole, or immersed in the whole; it can also mean along, or following, so along or following the whole, and it can also mean towards or even against – as in Irenaeus' *Adversus Haereses: kata haireseon* – (Mezei 2019: 299-304).¹ It will prove to be difficult to include all these senses in a particular use of the concept, but at least it makes clear that the meaning of catholicity is a dynamic combination characterized by relation and movement rather than that it signifies a static or complete idea. It seems to be a quality on the move, a questing, dynamic, active quality which should engage all aspects of life.²

Employing the term 'catholicity' in a European context could easily lead to misunderstandings motivated by matters of identity, and especially by the concern of exclusivism. Such misunderstandings are usually caused by confusing the quantitative and qualitative understandings of the term.³

1 Cf. David C. Schindler, *The Catholicity of Reason* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), 9.

2 For an introduction into the concept of catholicity, see Philip McCosker, "Catholicity: Its Varieties and Futures," Lecture for the Von Hügel Institute for Critical Inquiry, 1 March 2019, <<https://www.youtube.com/watch?v=pf7iDedGWho>>, [Last accessed 5 March 2021].

3 The distinction between quantitative and qualitative understandings of catholicity has been clearly explained by Hans Urs von Balthasar, "The Claim to Catholicity,"

The quantitative understanding emphasises the geographical, temporal and numerical extension of institutional Catholicism. The qualitative understanding focuses on ideas of fullness or holism, whether they be doctrinal, sacramental or eschatological. Understanding the term ‘catholicity’ in the ultimately quantitative sense of universal, which is quite a frequent temptation, can lead to a static, totalizing, and exclusive sense of the term. Not for nothing has Vincent of Lérins’ apologetic understanding of catholic truth – as that which is held everywhere, always and by everyone – been contested.

It is interesting, as the Jesuit Walter Ong has noted, that the Western church did not – despite having the perfectly good Latin adjective *universalis* in its lexicon – by and large use the Latinate term in its early documents, preferring instead to transliterate the more unusual Greek term, *katholikos*, into Roman script. As Ong points out, the etymology of *universalis* is also clear, coming from the Latin roots *unum*, or one, and *vertere*, to turn, so to turn into one (Ong 1990: 347). There is therefore a clear undercurrent in that term tending towards uniformity. However, it is incontrovertible that if that were the sense of catholic, then the Roman Catholic Church, let alone any other ecclesial body, is not and has never been catholic. Consequently, it seems that the qualitative path is more promising to explore, with special attention paid to the sense of dynamism in the act of ‘turning’, which could be seen as a performative and transformative quality of an event or act.

2.2. *Unity as Communion: Plurality and Equality within the Church*

The performative dimension of catholicity is perhaps best expressed as ‘unity as communion’, which is central to it, and could prove to be helpful for envisioning a dynamic model for thinking Europe’s unity. So what does the catholic idea of ‘unity as communion’ signify, and how could it enrich a model of performative politics in Europe?

Wolfgang Beinert affirmed that communion is a model of social life that manifests the idea of catholicity. The catholic way of perceiving unity, he argues, does not favour a vertical unity in which “unity is valued above all”, but rather “a multiple figure of unity”, whereby “each organ is called to fulfil its irreducible and original function within the whole.”

in Hans Urs von Balthasar, *Spirit and Institution: Explorations in Theology IV* (San Francisco: Ignatius, 1995), 65-121.

(Beinert 1992: 470-471) Beinert seems to suggest that a catholic model of unity manifests itself when the diversity of the constitutive elements is recognized and accommodated, and when their distinctiveness is faithfully preserved. In this catholic model of unity, he argues, “the plurality of organs maintained intact in the harmony of the organism.” (Beinert 1992: 471)

In the literature on the concept of catholicity, a stress on diversity and plurality is often accompanied with a trinitarian foundation. Richard Gaillardetz, for example, regards ‘unity as communion’ as an implication of the trinitarian root of the catholicity of the Church: “An ecclesiology attuned to ancient trinitarian convictions had to affirm that church unity, if grounded in the triune life of God, could not be based in a stifling uniformity but should rather affirm unity as communion.” (Gaillardetz 2008: 88) This affirmation informs the model of catholicity as performance. It not only demands a passive confirmation of the distinct persons in the Trinity, but also of the active performance of their interrelatedness. Beinert claims that in the mystery of the Trinity, distinction and mutual relationship are well maintained. According to him, the immanent Trinity is perfect communion (*communio*) in perfect communication (*communicatio*) (Beinert 1992: 467).⁴ Avery Dulles also writes that the doctrine of the Trinity could clarify that God’s unity is not static and monotonous, but consists in a dynamic interaction, and that the practice of catholicity is analogous to this dynamic of a differentiated trinitarian unity (Dulles 1985: 31).⁵ Analogously, a communion model of unity should therefore not be uniform but demands performance, for it depends on the complex interactions of its diverse constitutive elements.

2.2.1. Eucharistic Performance: Universal Solidarity beyond the Church

This catholic performance has the Eucharist at its heart, a sacrament of unity with God but also with one another (Rush 2017: 319). Political theologian William Cavanaugh writes that

4 For Beinert, the fundamental attribute of God as love (1 John 4:8) is of great importance. “Love is the desire for unity of those who are distinct,” writes Beinert, “and the realization of communion in a perfect exchange while at the same time maintaining the identity of those who love.”

5 Another term that Dulles uses is ‘diversified unity’, Dulles, *The Catholicity of the Church*, 42; Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church*, 35, 88.

The Eucharist aims at the building of the Body of Christ which is not simply centripetal; we are united not just to God as to the centre but to one another. This is no liberal body, in which the centre seeks to maintain the independence of individuals from each other, nor a fascist body, which seeks to bind individuals to each other through a centre. Christ is indeed the Head of the Body, but the members do not relate to one another through the Head alone, for Christ Himself is found not only in the centre but at the margins of the Body, radically identified with the 'least of my brothers and sisters' (Matt. 25. 31-46), with whom all the members suffer and rejoice together (1 Cor. 12.26) (Cavanaugh 2002: 49).

The unity of all humanity enacted by the Eucharist, merits further consideration. It should be noted that such a unity is inclusive for it is not confined to the unity among fellow participants of the Eucharist alone, but rather embraces all humanity. In the words of Cavanaugh, "the Church in the Eucharistic gathering is the sacrament of the gathering of all humanity, but that gathering is not limited to the institutional Church itself" (Cavanaugh 2014: 397).

The document *Synodality in the Life and Mission of the Church* echoes the same spirit of inclusion, albeit with a somewhat different emphasis, as it denotes the universal unity of human beings as the fruit of the Eucharistic communion. The spirituality of communion, the document insists, contains "the awareness of being members of each other as the Body of Christ and of being sent to our brothers and sisters, first and foremost to the poorest and the most excluded." (International Theological Commission: 108). In short, those who are united as a Body in Christ in turn are sent to build up unity with all humanity, in which care for the lowest in society is of primary concern.

This line of thought indicates that solidarity is one of the constitutive elements of the Eucharistic communion. The unity of all human beings is celebrated sacramentally in the Eucharist, a sign and instrument of universal solidarity. In order to manifest this universality, the Eucharist demands a certain type of performance in order to enact its diversity and inclusivity. Because, although it gathers everyone within the boundary of the Eucharist, by virtue of that boundary it could also lead to the exclusion of whoever falls outside the universality of the communion it constitutes. The aim of the eucharistic performance therefore needs to be understood in a catholic way, because the catholic quality of 'throughout-the-whole' carries no notion of boundary that demarcate those who are 'in' and those who are 'out' (Horan 2012).

3. *Polycentrism and Dispute as Catholic Performances*

How could this dynamic concept of catholicity inform a model of governance? It is clear that a collaborative process is central to the concept of synodality, which encourages unity while recognizing and building on contextual differences. This model of unity does not lead to uniformity and centralization, but rather promotes pluriformity and decentralization, and in this way it could challenge an all too uniform model of Europe.

3.1. *Decentralization: Polycentrism and the Polyhedron*

Bradford Hinze connects the ecclesial idea of synodality with the concept of polycentrism, to which decentralization is a key concept. This, of course, challenges the idea of catholicity as having one centre that warrant the uniformity of governance and doctrine. Hinze conceives Pope Francis's synodal Church as "the primary vehicle for his program of promoting a 'healthy decentralization' in the Church and a polycentric approach to the Church's universality – polyhedron in his own idiom" (Hinze 2020: 217).⁶ The vision of a healthy decentralization and polycentric approach suggests that the decision-making takes place at the local level as much as possible,⁷ hence the decision on a matter can vary from one context to the other. Nevertheless, this is not to say that a synodal way is just another form of relativism. Ormond Rush offers a strong argument on this matter and argued that [it] is not to be cheaply dismissed as some 'situation ethics' or just one more example of the 'dictatorship of relativism' but rather a deep theological affirmation, grounded in the New Testament and the tradition

6 Cf. Faggioli, "From Collegiality to Synodality," 2; Cf. Rush, "Inverting the Pyramid," 324. According to Pope Francis, the polyhedron model, which he considers most fitting for pastoral and political activities, "reflects the convergence of all its parts, each of which preserves its distinctiveness." The polyhedron model, therefore, is opposed to the sphere model, in which "every point is equidistant from the center, and there are no differences between them." Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, 236.

7 This is a revival of an ecclesial custom in the early Church. In his elucidation of the relationship of the local Churches and universal Church in the early Christianity, Gaillardetz states: "The default assumption of early Christianity was that most church issues were to be dealt with at the local level, and only when issues clearly had consequences for the broader community [...] were decisions to be made by representative gatherings of religions churches (synods)." Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church* (New York: Orbis Books, 2008), 86.

of the church concerning the activity of the Holy Spirit whose enlightenment brings about understanding, interpretation, and application of the Christian Gospel in the realities of life in sinful, yet grace-filled and often selflessly loving, human lives – down in the valley, in their particular situation. (Rush 2017: 170)

Furthermore, a polycentric approach allows the Church to reach those with specific needs, namely those who have been often marginalized. According to Bradford Hinze, it is also an expression of synodal spirit that encourages Pope Francis to reach the people who are marginalized in the Church (Hinze 2020: 217). Massimo Faggioli likewise notes that “synodality is the foundation to Francis’s vision of the Church for the poor” (Faggioli 2020: 353). In other words, by virtue of its polycentric approach, a synodal church is able to address the specific needs of those whose interests have been often overlooked and in need for recognition and empowerment. In this way, synodality is not only the way of expressing solidarity, but also a means for realizing the Church’s contribution in search of a more just society as an integral part of its catholic performance.

3.2. Dispute as Political Performance: Criticising Unity

This catholic performance, despite its admirable values of solidarity and openness, might however be subject to the same critique as the dominant liberal paradigms such as those developed by John Rawls and Jürgen Habermas. These have been critically questioned by the influential political theories of the French philosopher Jacques Rancière and the Belgian philosopher Chantal Mouffe (Rancière 1995). A consensual democracy for example, as observed by Rancière, is bound to exclude true otherness, diversity and dissent, and is therefore blind to the realities of political struggle and conflict. Rancière believes that the present plea for democracy is not open to a diversity of opinions, and it finds expression in abstract ideals, such as altruism. It offers no room, he argues, for those who are unable to participate in the dominant discourse (Hetzl 2004: 322-326).

Rancière mentions two crucial social developments that have led to this ‘end of the political’, and he claims that both have to do with a lack of difference between the visible and the invisible: both in the total rule of the opinion polls and in the total rule of the law, every possibility of dissent, and hence of political dispute, disappears. In opinion polls, there is no possibility of disagreement, which makes the demos appear as a unity that is completely transparent and present in itself (Wittmann 2013: 35). According to Rancière, this rule of opinion is linked to the logic of

modern science, for “opinion research is the science that immediately becomes an opinion”, and any opinion that defies that unity is immediately identified as populist (Rancière 2005). A similar “transparency” and also an expression of the abolition of the difference between the visible and the invisible, can be seen in the gradually growing dominance of law over politics. The law itself becomes the instrument of power, governing society with an ever-increasing optimism, thus excluding any political argument or dissent. Again, according to Rancière, the absence of alternatives is the highest commandment given with the need for consensus. In his book *La méésentente*, the clear and permanent visibility and rule of law infiltrates politics and even replaces it (Rancière 1995: 58ff).

Mouffe also sees the central principle of modern liberal democracy in the pursuit of consensus and criticizes it for being an element that undermines real political democracy. Inspired by Carl Schmitt, Mouffe distances herself from a Habermasian political model, which determines the rational conditions of social communication. Precisely because conflict is excluded, this model enables the emergence of different forms of populism. Populism, according to Mouffe, is essentially nothing more than opposition to the communicative moral consensus and is produced by liberal democracy itself (Mouffe 2005: 50).

At first glance these critiques of liberal democracy seem to be equally valid for the concept of catholicity. Nevertheless, there is also an important similarity between this critique and the catholic idea of unity, because in both positions it is clear that unity cannot be performed in its fullness. Rancière and Mouffe clearly indicate that a political unity is beyond the domain of political philosophy and theory. I however would like to propose how that catholicity presents us with a performative idea of unity, informing a Catholic political theology.

3.3. Catholicity as Coincidentia Oppositorum

Catholicity as political performance is an ambition that may be difficult to achieve, and it might fall in the same trap of universalism that it tries to avoid. At the same time it offers a view of a reality that is everywhere and nowhere and cannot be attached to a particular narrative or set of values shared by all, or a performance that is settled once and for all. It is a reality within the political performances and narratives that are shaped by it, and that can and should be regarded as worthwhile if one is willing to think about the conditions of political performances. Thus, it becomes clear that the criticism of catholicity as a dangerous and therefore failing

unifying principle, and the description of catholicity as an elusive but real and necessary experience, show two different points of view – the difference between a political-theoretical or a procedural point of view, and a theological point of view that perceives any political relationship as a potential locus theologicus.

A catholic performance expresses an elusive dynamic that precedes the opposition between the world and the actors in it, and in this respect also overcomes the dualism that underlies the dilemmas with which every theology that wishes to move in the world is confronted. In the network of political relations, catholicity is concerned with a multifarious faith, which becomes manifest in the interplay between the political actors and their performances. In this respect, a catholic political theology seems to escape the dilemma of having to ground political theology either fully in a political diversity, or fully in a theological unity.

Perhaps a good illustration of the Catholic political theology I am proposing, can already be found in Nicholas of Cusa's *De Concordantia Catholica*. In Cusa's day, the concept of catholicity served as a defence of the pragmatic realism of conciliarism. But it could equally serve as a model to tackle the crises in the contemporary European political situation. It would offer much more than the pragmatism of procedural solutions. Its contribution would be the analysis of trust as the foundation of all good governance, a metaphysics that needs to be performed in order to be experienced as already present, or even better, a metaphysics that emerges in political performances, through and in which they form the catholic integration of the political and the theological. It would be inherently political as it proposes to find, in Cusa's terms, a *coincidentia oppositorum*, without putting into perspective whether this can be achieved, without subscribing to a fixed set of procedures of dialogue or principles of a common rationality, and without claiming that catholicity can only be achieved by acknowledging that opposite views will always remain opposites. It would be theological, as it presents a polyhedron space in which the presence and the will of the unknown God can become manifest, without denying the radical apophatic nature of understanding the infinite and without projecting or forcing a divine or any other kind of centralized law onto an unreconciled situation. Only a catholic Europe in this sense can warrant these withouts, only the performance of these withouts will manifest the catholicity of Europe.

4. *Europe's Catholic Non-Identity*

How could the concept of catholicity form a lens for understanding Europe's unity in diversity? Before I return to the concept of catholicity, I will first describe my own view of Christian living, in order to show how it accommodates a catholicity that challenges it as a form of identity. In other words, the concept of catholicity will help us to understand that the Christian faith is not a form of identity, and that it therefore cannot be used as a foundation for Europe's identity either. Catholicity, however, could be used as a contribution to the idea of Europe, but only when it is viewed as a non-identity. Paradoxically, only particular forms of life, such as the Christian in my case but not exclusively so, can manifest this catholicity. Therefore, I will now describe the political consequences of Christian living, in order to show that it is catholic at its core, which defies it becoming a political identity next to others.

A sociologist most probably would answer questions about identity rather differently, but as a theologian, I would argue that what could be described as 'Christian identity' can be found not so much in what they do or what group they belong to, but in the source people are hoping for, for which they believe they exist, and which will bring justice to them and to the world. This does not entail that Christian believers in Europe are on their own to discover and formulate what this source is that constitutes their life. Together with others they find themselves hearing a call to respond to the present situation. That response should be an expression of the desire to participate in the common good, which for Christians is the promised future that is hoped for. Not by ignoring, denying or escaping the present situation, but by contributing to it through the embodiment of the promised good without any reserve. This way, Christians respond with others to a catholic reality that motivates the political performances and narratives that they believe are shaped by it. This is what some Christian theologians call 'ongoing incarnation', a word of faith, which is shaped and represented by following Christ, an embodied performance of trust and risk.

This ongoing incarnation is at the heart of what the apostle Paul writes to the Colossians, when he writes that he rejoices 'in what I am suffering for you, and I fill up in my flesh what is still lacking in regard to Christ's afflictions, for the sake of his body, which is the church' (Colossians 1,24). By this, he does not mean that the prosecution, the imprisonment, and the torture he endured were a good thing, like according to a specific type of theology Christ's suffering is to be understood as the satisfaction for human sin. His own life of effort and pain does however manifest the

plausibility to have faith in the Christian message, that in the brokenness of people's lives and in the attempts to atone and heal them, God's glory becomes present, and that it is worthwhile to engage with this hidden presence, even if this entails that the pain and effort will not go away, or even increase. This is according to Saint Paul the mystery that was revealed in the resurrection from the dead of the tortured Jesus, which demands an ongoing response from Christian believers: 'the mystery that has been kept hidden for ages and generations, but is now disclosed to the Lord's people. To them God has chosen to make known among the Gentiles the glorious riches of this mystery, which is Christ in you, the hope of glory' (Colossians 1,26-27). According to Saint Paul, people are each other's hope, each other's proclaimers of hope, each other's source and home, in which God's work becomes manifest, in the brokenness of our dependency.

This dependency manifests the catholicity as I have described it in this paper, hidden at the heart of how Christians define their so-called 'Christian identity'. It is a universal view, that seeks to include all people of good will, who suffer and struggle, who fail and fall, who conquer and succeed when they strive for the common good. As members of a Body, the community that is the Church, they need each other, and as members of society, they need others. People are each other's hand and foot, eye and ear, heart and head, writes Paul (1 Cor 12,14-26), so that God's glory will reveal itself in all the effort and suffering people experience on the way they walk together, with each other's help and thanks to each other's engagement. Europe's ideal of unity in diversity could be viewed as the response to a universal dependency, rather than as the act of respecting otherness, that it has turned into. European identity is constituted by what it is received from others, rather than by a set of ethical values that we identify for example as 'Christian' or 'Western'. Therefore, I propose it is a non-identity rather than an identity, and the dynamics of catholicity helps us to understand why this is the case.

The concept of a 'Christian identity', therefore, is deeply problematic, because it allows for programmatic uses in which it is rather exclusively defined over against other so-called 'identities', even when their representatives utter particularities of openness towards the other. Instead of living with one particular identity between others, Christians live a life incomplete, which they universally share with others, and as such their identity is governed by a lack and by that which it is not, rather than by a set of recognizable characteristics, however much in flux and free we may want it to be. Instead of reformulating Europe's Christian identity into a particular one besides others, or into a culture of openness and hospitality,

I propose to reconfirm the universal aspects of a catholic non-identity, that enables us to let go of our so-called identities.

5. Conclusion

The American Trappist monk Thomas Merton spoke about the Christian community as a body of broken bones. To him, this particular body is Christ's body, the body that resurrects in us, and as such, it is this hidden presence of the resurrecting Christ that shapes catholic non-identity. Thomas Merton describes this presence as follows: "Christ is massacred in His members, torn limb from limb; God is murdered in men." (Merton 1949: 71). But precisely here does God's solidarity with humanity become manifest. When Jesus utters the words: 'My God, why hast Thou forsaken me' at the end of the gospels of Mark (Mk 15,34) and Matthew (Mt 27,46), it is a manifestation of ultimate despair and protest, but also of the ultimate witness that God has become present among the brokenness, and as such is the life source of faith that gives the power against cynicism, lethargy and resignation. A catholic reality dwells in a body of broken bones that does not cease to resurrect against suffering and injustice. This way, it is a model for Europe, or better an inspiration of its political performance. It seeks to heal, not by being an identifiable unity but instead by a call to respond, by its awareness of mutual dependency, its laments and prayers, and its acts of mercy.

Bibliography

- Beinert, Wolfgang: "Catholicity as a Property of the Church", in: *The Jurist* 52 (1992), 470-471.
- Cavanaugh, William T.: "The Church in the Streets: Eucharist and Politics", in: *Modern Theology* 30 (2014), 384-402.
- Cavanaugh, William T.: *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London/New York 2002.
- Dulles SJ, Avery: *The Catholicity of the Church*. Oxford 1985.
- Faggioli, Massimo: "From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis's 'Listening Primacy'", in: *Irish Theological Quarterly* Volume 85 (11/2020), 352-369.
- Gaillardetz, Richard R.: *Ecclesiology for a Global Church: A People Called and Sent*. New York 2008.

- Hetzel, Andreas: „Der Anteil der Anteilslosen. Jacques Rancières Versuch einer Neubestimmung der politischen Philosophie“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (2004), 322-326.
- Hinze, Bradford: “Can We Find A Way Together? The Challenge of Synodality in a Wounded and Wounding Church”, in: Irish Theological Quarterly, Volume 85 (08/2020), 215-229.
- Horan, Daniel: Catholic Doesn’t Mean What You Think It Does, in: Huffpost, 2012. [https://www.huffpost.com/entry/catholic-doesnt-mean-what-you-think-it-means_b_1978768].
- International Theological Commission: Synodality in the Life and Mission of the Church, (2018) [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html].
- Merton, Thomas: New Seeds of Contemplation, New York 1949.
- Mezei, Balász M.: Radical Revelation. London/New York 2019, 299-304.
- Mouffe, Chantal: On the Political. Abingdon/New York 2005, 11-14.
- Ong, Walter: “Yeast”, in: America Magazine, 04/07/1990, 347-363.
- Rancière, Jacques: La haine de la démocratie. Paris 2005.
- Rancière, Jacques: La mésentente. Politique et philosophie. Paris 1995.
- Rush, Ormond: “Inverting the Pyramid: The Sensus Fidelium in a Synodal Church”, in Theological Studies 78 (06/2017), 299-325.
- Schindler, David C.: The Catholicity of Reason. Grand Rapids, MI 2013.
- Wittmann, Simone: Die Entzauberung der Demokratie. Eine Analyse der politiktheoretischen Ansätze von Colin Crouch und Jacques Rancière im Spiegel der Postdemokratie-Debatte. Regensburg (Diss.) 2013.
- Zaborowski, Holger: „Heimat Europa – Hoffnung Europa“, in: Martin W. Ramb, Holger Zaborowski (Eds.): Heimat Europa?, Göttingen 2019, 83-97.

Europa als Avantgarde der Kontraktion?

Moritz Rudolph

Abstract

Europe is often described as the liberal vanguard of globalization. However, it could just as easily become the site of an illiberal project that disrupts globalization. Three logics support this suspicion: the logic of globalization, which oscillates between expansion and contraction, producing growing political units. The logic of the political right, which has discovered Europe as a field of political action in recent years. And the logic of Europe, which is increasingly becoming a geopolitical *Großraum* and thus provides the form model for a post-national *Großraum* order that contradicts liberal universalism. The aim of the paper is to cast doubt on linear and positive-dialectical theories of history. Progress towards the unification of Europe or the world has a price of domination and destruction that negative-dialectical historical thinking is not willing to pay. With Theodor W. Adorno, it looks for ways to escape the logic of history in favor of smaller political units that disperse the forces of destruction.

Key-Words

Globalization, European Integration, Right-wing Politics, Dialectical Theory of History, Geopolitics, Critical Theory, Theodor W. Adorno.

1. Einleitung

Ein mit Handlungsmacht ausgestattetes Gesamteuropa genießt unter Liberalen und Linken einen hervorragenden Ruf – als Avantgarde eines kommenden kosmopolitischen Zustands, das der Welt postnationale Politik beibringt, als erinnerungspolitisches Laboratorium, in dem ein vernünftiger Umgang mit den Verheerungen der Vergangenheit erprobt wird, oder als Verteidiger von Demokratie und Menschenrechten (vgl. Habermas 2011; Beck/Grande 2007; Steinmeier 2016; Guérot 2017). Diese Gleichsetzung von Europa und Liberalismus oder Emanzipation ist erstaunlich, denn es ist genauso denkbar, dass Europa zum Schauplatz eines rechten Projekts wird. Ich möchte zeigen, dass es sogar wahrscheinlich ist, dass Europa seinen Liberalismus eines Tages abstreift und zum Kontrakteur der Weltordnung wird oder zumindest das Formmodell dafür liefert. Drei Logiken sprechen dafür: die Logik der Geschichte, die Logik der Rechten und die Logik Europas. Mein Ziel ist es, die Erzählung über Europa als transnationale Öffnungsgemeinschaft anzuzweifeln und zu zeigen, dass Öffnung und Schließung gleichermaßen möglich sind – allerdings zu verschiedenen Zeiten, und dass nun die Phase der Kontraktion angebrochen

sein könnte. Ich werfe dafür einen geschichtsphilosophischen Blick auf die Entstehung der Welteinheit und die sie tragenden Subjekte. Diese Geschichtsphilosophie orientiert sich an der älteren Kritische Theorie und zerfällt in zwei Teile: eine Geschichtstheorie der bisherigen Geschichtsfigur, die als „Herrschaftsmaschinerie“ mit dem „Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts“ belegt ist, der in die „unaufhaltsame Regression“ führt und mit der „totalen Erfassung der Menschen“ (Horkheimer/Adorno 2001: 42) endet. In ihr herrschen subjektiv-objektive Gesetze, die zwar von Menschen geschaffen sind, sich aber der Verfügbarkeit entziehen. Daneben gibt es den Außenraum der Geschichte, in den noch niemand vorgestoßen ist und in den man durch bloßen Fortschritt auch nicht gelangt. Um die Herrschaftsmaschinerie zu zerbrechen, müsste man den Bereich der bisherigen Logik verlassen und ins Illogische vorstoßen – illogisch, nicht unlogisch, weil Teile der technischen und organisatorischen Logik erhalten bleiben und mit einer anderen Bedeutung versehen werden. Im Schlussteil gebe ich mit Adorno einen solchen illogischen Ausblick auf das, was nach Europa kommen könnte.

2. Logik der Geschichte: Globalisierung zwischen Expansion und Kontraktion

Zur Begründung seines postnationalen EU-Projekts zieht Habermas den nationalstaatlichen Souveränitätsverlust auf „unumkehrbar globalisierten Märkten“ (Habermas 2013: 143) heran. Die Globalisierungsgeschichte zeigt jedoch, dass sich die Entwicklung der Menschheit zur global geeinten Gattung in Schüben und Rückschlägen vollzieht, also umkehrbar ist, und dass diese Umkehrbarkeit ebenso umkehrbar ist. Um ihr gerecht zu werden, werde ich eine dialektische Geschichte der Herrschaftsausdehnung im Innen- und Außenraum der Staaten entwerfen, die von Expansion, Kontraktion und Entwicklung handelt, sodass sich die Linie des Fortschritts mit dem Zyklus der Wiederherstellung verbindet und „die Kreisähnlichkeit der Geschichte in ihrem Fortschritt [...] miterklärt“ (Horkheimer/Adorno 2001: 42). Ausgehend von diesem geschichtsphilosophischen Verdacht, den die ältere Kritische Theorie gegen den Fortschritt hatte, werde ich eine Alternativerzählung skizzieren, die nicht Liberalität, Handlungsfreiheit und den Rückgang der Gewalt ins Zentrum rückt, sondern Heteronomie, Zwangsläufigkeit und Gewaltausbrüche, die nicht verschwinden, solange die Bahnen der Zivilisationsgeschichte nicht verlassen werden.

Phase 1: Das eurasische Weltsystem im 13. und 14. Jahrhundert (Städte)

Janet Abu-Lughod (1991) lässt die Globalisierung im 13. Jahrhundert beginnen, als die Pax Mongolica die Verbindung des ostasiatischen, arabischen und europäischen Handelskreises ermöglichte. Als Kollektivsubjekte dieser Zeit traten, abgesehen von den größeren arabischen und chinesischen Handelspartnern, die oberitalienischen Stadtstaaten Venedig und Genua in Erscheinung, in denen ein Kaufmannsgeist zur Teilherrschaft gelangte und eine Außenorientierung erzwang. Ihr expansiver Charakter begünstigte Mitte des 14. Jahrhunderts jedoch zugleich die Kontraktion: Die Pest verbreitete sich auf denselben Handelsrouten, die zuvor die Zirkulation von Waren, Gütern, Menschen und Informationen ermöglicht hatten, und unterbrach die Verbindungen. Das Bakterium ging zuerst im genuesischen Caffa an Land, erfasste ganz Europa, die Urbanisierungsrate sank, der Händlergeist verschwand, man misstraute Schiffen und Fremden, das Weltsystem zerfiel in regionale Teilsysteme; die Globalisierung wurde revidiert.

Doch die Kontraktion trug bereits den Keim der kommenden Expansion in sich (vgl. Herlihy 2000). Der Bevölkerungsrückgang löste eine europäische Agrarkrise aus, welche Adel und Kirche (deren Autorität nach dem Massensterben in Zweifel gezogen wurde) schwächte und zwei Seiten stärkte: Könige und Arbeitskräfte, deren Verknappung den Preis steigen ließ, was die Suche nach mechanischem Ersatz befeuerte und technische Innovationen zur Folge hatte – zum Beispiel den Buchdruck. Europa wurde innovativ und zentralisiert, denn das Pestchaos stärkte die Könige gegenüber den Adligen (deren Leibeigene starben oder, aufgrund größerer Verhandlungsmacht, frei wurden oder in die Städte gingen). Dass die Könige zusätzlich als Ordnungsmacht auftraten, indem sie gegen Plünderer und Raubritter vorgingen, steigerte ihre Legitimität gegenüber Kirche und Adel und verschaffte ihnen die Unterstützung der unteren Schichten, die sich als Söldner auf die Seite des Königs schlugen (vgl. Overbeek 2008: 37ff.). Die starken Könige wiederum sollten die kommenden Expansionszyklen Europas bestimmen – später, intensiver und mit anderen politischen Raumakteuren, die sich auf der iberischen Halbinsel befanden.

Phase 2: Die europäische Welteroberung (Königreiche)

Angetrieben von genuesischem Kapital und Personal drängten sich Spanien und Portugal mit Waffengewalt und schnellen Schiffen ins eurasische Teilsystem und fügten ihm Amerika hinzu. Das Weltsystem wuchs, die Subjekte wuchsen – es waren nun Königreiche – und durchdrangen den Raum intensiver: Wo früher die Händler feine Verbindungsfäden in Eura-

sien spannen, kamen nun amerikanische Abschöpfungskolonien hinzu, die Venedig zuvor bereits auf Zypern erprobt hatte. Auch hier hat es also eine Übertragung, Vergrößerung und Intensivierung gegeben. Doch das Wachstum trug einen Kontraktionskern in sich. Der Erfolg in Amerika nährte einen habsburgischen Weltherrschaftsanspruch, der sich bald auf Europa erstrecken sollte. Die Niederlande, Frankreich und England rebellierten dagegen und entwickelten einen eigenen Drang nach Amerika, Asien und Afrika, sodass die Kontraktion im Dreißigjährigen Krieg unvermeidbar war (vgl. Hazony 2020: 189). Es gibt noch einen weiteren Expansionswinkel, in dem sich die Kontraktion versteckte: Die spanischen Eroberer schleppten Krankheiten nach Amerika ein, denen die Indigenen nicht gewachsen waren, und töteten etwa 90 Prozent von ihnen. Daraufhin brach die Landwirtschaft zusammen, die Wälder eroberten sich die ungenutzten Flächen zurück. Die Pflanzen nahmen Kohlendioxid auf, die Konzentration der Treibhausgase in der Atmosphäre ging zurück und die Temperaturen sanken (vgl. Koch et al. 2019). Die „kleine Eiszeit“ in Europa zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert führt etwa Philipp Blom (2017) auf diese Klimaveränderung zurück. Im dicht bevölkerten Europa führte die Abkühlung zu Missernten und Hungersnöten, die wiederum wirtschaftshemmend und konfliktverschärfend wirkten und den Dreißigjährigen Krieg befeuerten. Abermals wurden die Handelsverbindungen unterbrochen, der Austausch ging zurück, das Weltsystem, das zuvor so rasant expandierte, stagnierte.

Phase 3: Absolutismus und Siedlerkolonie (absolutistische Bürokratien)

Doch erneut entstanden die Expansionsgestalten der nächsten Phase schon im kontraktiven Abschwung. Mitten im Krieg erfand der Kardinal Richelieu die absolutistische Monarchie, die Produktions-, Kriegs- und Herrschaftsmittel auf nie dagewesene Weise bündeln konnte. In den wichtigen Schlachten – etwa bei Nördlingen – verschaffte dies den französischen Truppen einen entscheidenden Vorteil, weil nicht Landsknechte und Nahkampf, sondern Feuerwaffen, schweres Kriegsgerät und disziplinierte Truppen über den Sieg entschieden. Deren Bereitstellung verlangte eine Bündelung der finanziellen, technischen und strategischen Mittel. Die Truppen wurden kaserniert und der Krone unterstellt; die Größe der Armeen vervielfachte sich, die Organisation des Krieges wurde zum Vorbild für industrielle Prozesse (vgl. Blom 2017). Unterstützt wurde die Bündelung der Macht im absolutistischen Staat durch eine politökonomische Großtendenz des 17. Jahrhunderts: Der Zufluss des amerikanischen Silbers stärkte in ganz Europa die zentrale Staatsgewalt gegenüber dem Adel, der

im Mittelalter die Souveränität des Königs noch verhindern konnte (vgl. Wallerstein 1998: 27ff.).

Herrschaft wurde damit nach innen wie außen intensiviert, sodass Ludwig XIV. zwar verkünden konnte, er sei der Staat, doch nicht weil er den Staat zum Königtum hin auflöste, sondern das Königtum zum Staat; der König war nur noch ein Symbol seiner Herrschaftsmaschinerie geworden, sein Abtritt eine Frage der Zeit. Damit war zwar keine neue Größenordnung des Herrschaftsraums erreicht, wohl aber eine neue Intensität, eine neue Qualität der Durchdringung, Erfassung und Nutzbarmachung der Körper und Psychen. Das galt auch für das Weltsystem, dessen Ausbreitung im 17. und frühen 18. Jahrhundert stagnierte, aber einen Intensitätsschub erhielt: Einmal durch die frühkapitalistische Durchdringung des indisch-pazifischen Raumes durch die Niederlande. Zum anderen durch den neuen Typus der englischen Siedlerkolonie, die die iberische Abschöpfungskolonie in ihrer Raumdurchdringung übertraf. Die Menschen verschmolzen in gleicher Weise mit ihrem politischen Raum wie im Mutterland, wurden allerdings noch in kolonialer Abhängigkeit gehalten. Die kolonialen Objekte bildeten eigene Herrschaftsstützen und Kraftzentren heraus, eigene politisch aufgeladene Räume, also Subjektivitäten. Der Intensitätsschub durch Absolutismus und Siedlerkolonie entlud sich in zwei Revolutionen, die nach Beseelung eines bislang bloß verbrauchten Materials verlangten: der Siedler und des Dritten Standes, der inneren und der äußeren Ein-Ausgeschlossenen, also des Volkes. In Europa produzierte die spätabsolutistische Intensivierung der Herrschaft, die die Welt auf eine rationale Grundlage stellte, eine vordemokratische Subjektivität, die sich in der Revolution von 1789 äußerte. Der erzeugte Funke hatte eine Weltmission, führte aber zunächst zum Gegenteil, zur dritten Kontraktion des Weltsystems. Napoleons Krieg, in expansiver Absicht entfesselt, brachte die Austauschbeziehungen zum Erliegen.

Phase 4: Globalisierung I (imperialistische Nationalstaaten)

Doch in der napoleonischen Kontraktion entstand bereits der Agent der kommenden Expansion: der imperialistische Nationalstaat, der eine erneute Herrschaftsintensivierung bedeutete, weil er die Legitimität auf Massengrundlage stellte – angereichert vom *Code Civile*, dem Regelwerk der bürgerlichen Globalgesellschaft, das Napoleons Kriege exportiert hatten. Selbst in Deutschland, dem ersten Opfer und Gegner Napoleons, konnte dessen Wirkung nicht mehr rückgängig gemacht werden. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde es zum größten Industrieland, zur wichtigsten Kontinentalmacht, und beteiligte sich – zusammen mit den neu hinzugetretenen

Flügelmächten USA, Russland und – als erstem nichteuropäischen Land – Japan an der europäischen Welteroberung. Diese verschärfte ihren Takt. Es wurde nun beinahe jeder Winkel der Erde vom Weltsystem erfasst, auch Asien und Afrika, und von einem Zirkulationsteppich von nie dagewesener Dichte überzogen. Imperialismus, Industrialismus, beschleunigte Kapitalakkumulation, telegrafische Fernkommunikation, Gütertransport und Fernreisen mit der Eisenbahn sowie eine globale Arbeitsteilung sorgten für die erste moderne Globalisierung (vgl. Osterhammel/Petersson 2003: 63-70), die irreversibel schien, weil sie bis ins Innerste der nationalstaatlichen Machtzentren hineinreichte.

Phase 5: Globalisierung II (Großräume)

Doch nur wenig später wurden die Expansionsagenten zu Kontrakteuren des Zweiten Dreißigjährigen Krieges von 1914 bis 1945. Abermals brach der Welthandel ein, Grenzen wurden hochgezogen, und die Welteinheit, die zuvor zum Greifen nahe schien, rückte in weite Ferne. In diese Distanz schlich sich wiederum eine eigentümliche Nähe ein. Ausgerechnet die Kontrakteure bastelten im Hintergrund an der kommenden Expansion. Sie schufen überstaatliche Bündnisse, Blöcke (Entente Cordiale und Mittelmächte), die auch einen Konflikt darum führten, wer die Welteinheit anleiten sollte – die Westmächte oder Deutschland, die atlantischen Seemächte oder das Kontinentalreich. Die Entente setzte sich durch und nutzte ihre überstaatlichen Strukturen zur Schaffung eines Regelnetzes, das auch die besiegten Staaten umfasste. Es kam zur Bildung eines Völkerbundes, der nach einer erneuten Unterbrechung im Zweiten Weltkrieg zu den Vereinten Nationen ausgebaut wurde – mit höherer Regeldichte und größerer Herrschaftsintensität, weil nun nicht mehr nur die abstrakte Existenz und Aufgabenerfüllung der Staaten betroffen war, sondern deren konkreter Inhalt, der liberal sein musste (vgl. Habermas 2004: 152ff.). So entstand der Nukleus einer globalpolitischen Struktur. Flankiert wurde er von den NATO- und Bretton-Woods-Institutionen, während die andere Hälfte der Welt vom Warschauer Pakt zusammengehalten wurde. Auf diese Weise wurde die Globalisierung langsam wiederhergestellt, blieb aber noch gehemmt, vor allem in ihrer kapitalzirkulierenden Funktion. Subjekte waren die Großräume, die im Krieg entstanden waren und sich nun in zwei Laboratorien verwandelt hatten, in denen mit zwei Modellen für die Welteinheit experimentiert wurde: einem liberalen, kapitalistischen, repräsentativdemokratischen Öffnungssystem und einem planwirtschaftlich-expertokratischen Kontrollsystem zur Verlangsamung des Marktgeschehens. In beiden Sphären hatte der innere und äußere vierte Stand – das Proleta-

riat und die Kolonien – die Bühne betreten und einen weiteren Intensivierungsschub der Herrschaft bewirkt. Die Dekolonisierung der 1940er–60er Jahre, die Öffnung Chinas seit den späten 1970ern und der Zusammenbruch der Sowjetunion in den späten 1980ern hatten dem wieder expandierenden Weltsystem frisches Material zugeführt und die Globalisierung angeheizt (vgl. Osterhammel/Petersson 2003: 105-108) – unterstützt von einer neoliberalen Herrschaftsverschiebung, die seit den frühen 1980er Jahren jeden in den Zustand eines Weltgestalters versetzte. Was früher der behäbige Staat übernahm, sollte nun der trainierte Einzelne leisten – weltweit Märkte erobern (vgl. Bröckling 2007). Inzwischen neigt sich diese Phase wohl ihrem Ende entgegen. Das Wachstum der Weltwirtschaft hatte sich nach der Finanzkrise 2008 verlangsamt. Und neben die alten Gegner der Welteinheit (Putin, Erdogan, China), die ihren Kurs verschärften, trat eine rechtspopulistische Avantgarde des Westens, die schon bald ihren Nationalismus abstreifen und Europa für sich entdecken könnte.

3. Vier Beobachtungen

Aus diesem historischen Streifzug ergibt sich eine dreifache Wachstumsgeschichte: *Erstens* umfasst die Globalisierung einen immer größeren, immer intensiver genutzten Aktionsraum. Auf die losen eurasischen Handelsverbindungen im Spätmittelalter mit genuesischen Stützpunkten und kleineren venezianischen Plantagen im Mittelmeer folgten iberische Abschöpfungskolonien im großen Stil, die bis nach Amerika reichten. Später kamen englische Siedlerkolonien hinzu, die neue Subjekte internationaler Politik schufen; Afrika und Asien wurden in die globalen Wertabschöpfungsketten eingebunden und intensiver durchdrungen als im iberischen Zeitalter – es zirkulierten nicht nur Luxuswaren und Händler, sondern auch Rohstoffe und Arbeitskräfte. Anschließend bildeten sich geschlossene Wirtschaftskreisläufe in den Kolonialreichen heraus, eine interimperiale Arbeitsteilung im Industriezeitalter, die von der Zirkulation auf die Produktion übersprang, und schließlich, ab Ende des 19. Jahrhunderts, eine Welt, die durch Technologie (Telegraf, Telefon, Fernsehen, Internet) und zunehmende Kommodifizierung aller Lebensbereiche immer weiter zusammenrückte, sodass Informationen, Kapital und Menschen immer schneller zirkulieren konnten.

Zweitens wurde dieses Weltsystem von immer größeren Einheiten getragen: Die Entwicklung verlief vom Stadtstaat über das territoriale und absolutistische Königreich zum imperialistischen Nationalstaat zum Großraum. Das Wachstum dieser Einheiten zeigt sich an den Bevölkerungszah-

len: Venedig hatte im 13. Jahrhundert weniger als 200.000 Einwohner, Portugal im 15. Jahrhundert eine Million, Spanien 1600 etwa 8 Millionen, Frankreich 1800 knapp 30 Millionen und Deutschland 1913 etwa 65 Millionen, die USA 1945 knapp 140 Millionen und heute 330 Millionen Einwohner. Und es stehen schon größere Subjekte bereit: Die EU mit 450 Millionen, Indien und China mit jeweils knapp 1,4 Milliarden Einwohnern. Natürlich gab es zu jeder Zeit auch Einheiten von anderem Umfang. Nicht die gesamte spätmittelalterliche Welt war in Städten organisiert, und es gab schon im 15. Jahrhundert größere Königreiche als Portugal. Umgekehrt gibt es auch heute kleine Staaten, die erfolgreich am Globalisierungsgeschehen teilnehmen. Aber sie sind nicht die Frontsubjekte der Globalisierung; die Raumaufschließer und Schöpfer neuer Welten gehorchen dem Gesetz des allmählichen Wachstums der Einheiten, das irgendwann die gesamte Welt zu einem politischen Verband zusammenfassen könnte.

Dieses Wachstum ist nicht nur auf die Quantität, den Umfang des Herrschaftsgebietes oder die Bevölkerungszahl, beschränkt. Es betrifft auch die Qualität, denn *drittens* zehrt das Weltsystem von herrschaftsintensiven Einheiten, die immer mehr Menschen immer dauerhafter und umfassender (körperlich, psychisch, affektiv) für einen politischen Zweck einspannen konnten. Durch Konsens- und Zwangsmaßnahmen produzierten die politischen Einheiten immer höhere Energien, von denen sie selbst und das Weltsystem lebten. Hier verläuft die Linie von lose organisierten Händlerstädten (i) über zentralisierte Königreiche (ii), absolutistische Bürokratien (iii), frühliberal-nationalistische Bürokratien (iv) zum rundum verwalteten Interventionsstaat des Industriezeitalters (v), der ergänzt wurde durch neoliberale Marktschaffungsprogramme (vi), die auf die Mobilisierung der Affekte zielten (Selbstverwirklichung der unternehmerischen Monaden). Nun könnte man eine Vermutung anstellen, worin die nächste Stufe besteht: Vielleicht geht es bald nicht mehr allein um die Ausbeutung der Arbeitsaffekte zur Kommodifizierung der Lebenswelt, sondern auch um Erhaltung der Lebenswelt durch Kontrolle der externen Effekte von Arbeit und Alltag (vii). Vielleicht werden die kommenden Subjektivitäten von einem Appell ans ökologisch-pandemische Gewissen getragen, das den Ausstoß von Schadstoffen und Keimen unterbindet (vgl. Bühler 2018) und eine neue Intensitätsschwelle der Herrschaft überschreitet. Denn es ginge nicht mehr allein um Produktion, sondern auch um Verhinderung der Destruktion, also Transzendentalproduktion.

An diese drei Wachstumsgeschichten können wir eine *vierte* Beobachtung anschließen: Was heute als Subjekt zur Öffnung beiträgt, nimmt morgen die Schließung vor. So könnte Europa, das lange als Avantgarde

der Expansion auftrat, irgendwann gezwungen sein, sich der Verlaufslogik zu beugen und zur kommenden Kontraktion beizutragen, die von Großräumen ausgehen dürfte – zumindest wenn wir der Annahme wachsender politischer Einheiten folgen, die in der älteren Kritischen Theorie auftaucht. Unklar ist, wann die Kontraktion kommt. Die Nachkriegsglobalisierung expandiert seit 75 Jahren, beschleunigt seit 30 Jahren. Das ist, verglichen mit anderen Expansionsphasen, noch nicht sehr lang. Die Geschichte zeigt jedoch, dass die Abstände zwischen den Kontraktionserignissen schrumpfen – lagen zwischen Pest und Dreißigjährigem Krieg noch beinahe 300 Jahre, kam die napoleonische Kontraktion lediglich 150 Jahre und der Erste Weltkrieg nur noch 100 Jahre später. Die Brüche erfolgen also nicht nur mit größerem Material- und Menscheneinsatz. Die Beschleunigung der Austauschbeziehungen scheint auch die Nichtaustauschbeziehungen zu erfassen, sodass Unterbrechungen früher auftreten und neben dem Raum auch die Zeit zusammenschrumpft.

Nach diesem Durchgang durch die Globalisierungsgeschichte können wir dreierlei erwarten: ein neues Großsubjekt, eine neue Phase der Herrschaft und eine neue Kontraktion.

4. Logik der Rechten: Europa als Großraum

Die Kontrakteure, die Europas Charakter umformen könnten, befinden sich mehrheitlich auf der Seite der politischen Rechten, wollen Grenzen schließen, die Globalisierung – vor allem der Bevölkerungsströme – eindämmen und Souveränität wiederherstellen, um dem abstrakten System in die konkreten Speichen zu greifen. Diese Rechte wird oft für antieuropäisch gehalten: auf den Nationalstaat fixiert, ewiggestrig und fortschrittsfeindlich. Aber das könnte ein Fehler sein. In ihrer radikalen Version war sie schon immer fortschrittsgläubig und wollte mit Julius Evola den Zyklus vollenden (vgl. Evola 2019; Terracciano 2008), um wieder beim Urtümlichen herauszukommen – bei einer Hierarchie-, Opfer- und Kampfgemeinschaft zur Auflösung der Individualität. Der faschistische Technikgedanke von Marinetti über Jünger bis zu den Nationalsozialisten entspricht dieser dialektischen Regression. Die Affinität zum Neuen gilt nicht nur für den rechten Umgang mit der Technik, sondern auch mit der politischen Organisationsweise. Auch hier ist sie offen für den Gebrauch von Herrschaftsinnovationen zur Durchdringung neuer Räume. Wir sollten uns also nicht wundern, wenn die Rechte eines Tages Europa für sich entdeckt. Sie mag vor einigen Jahrzehnten gegen das postnationale Maastricht-Europa entstanden sein, ahnt aber längst, dass sie dort an einen

Hebel zum Angriff auf die bürgerliche Gesellschaft gelangen kann, den es im Nationalstaat nicht mehr gibt. So können wir seit einigen Jahren eine Verschiebung auf der Ebene der Parteien beobachten: In Italien, Schweden und Frankreich unterstützen rechte bis rechtsradikale Parteien inzwischen das europäische Einigungsprojekt. Und vor der Europawahl 2019 haben Le Pen, Salvini, Strache, Wilders und Meuthen eine Erklärung unterzeichnet, dass sie nicht mehr aus der EU austreten, sondern sie radikal verändern wollen. Es ist möglich, dass ihre Stunde schlägt, sobald die Pandemie und der Krieg in Osteuropa, die als Krisen kurzfristig die Regierung stärken, vorüber sind und es darum geht, wer die Kosten bezahlt. Eine politische Linke, die in der Lage wäre, den Unmut einzusammeln und daraus ein schlagkräftiges revolutionäres Ganzes zu formen, ist nicht in Sicht. Die Rechte und ihre Revolte gegen die Ordnung im Namen der Ordnung – zur Abwehr von Migrantinnen und zur Eingliederung der Individuen in eine Hierarchie- und Opfergemeinschaft unter Beibehaltung des kapitalistischen Hauptproblems – hat das Momentum auf ihrer Seite; vielleicht auch deshalb, weil ihr Scheitern länger zurückliegt, während die Erinnerungen an den letzten linken Fehlschlag noch frisch sind.

Der rechte Europagedanke reift inzwischen auch in der Strategiefabrik von Schnellroda. Dort hat Till-Lucas Wessels (2019) sein Buch „europaradikal“ veröffentlicht. Wessels bezeichnet den „klassische[n] bürgerliche[n] Nationalstaat, der als selbständige Handlungsinstanz überall auf dem Rückzug ist“, als den großen „Verlierer“ der Globalisierung. Wessels will von diesem Zombie auch nichts mehr retten, sondern, ähnlich wie Habermas, den Sprung nach oben wagen und ein neues Europa schaffen. Dass Habermas kein faschistisches Europa will, stört dabei nicht, vorbereiten könnte er es trotzdem. Denn seine Flucht vor dem Nationalstaat führt ihn zu einem neuen, viel größeren Gebilde, dessen Politmöglichkeiten ganz nach neuem Geschmack sind: „Auf dem Parkett der Weltpolitik dauerhaft wirkfähig kann nur eine institutionalisierte Gemeinschaft der europäischen Völker sein, die sich, von einer positiven Vision getragen, den Hegemonialansprüchen aus Ost und West entgegenstellt“, meint Wessels. „Konkret bedeutet das eine europäische Handelszone mit einer gemeinsamen wirtschaftlichen Außenpolitik, in der außereuropäische Mächte (egal ob staatlich, parastaatlich oder privat) möglichst wenig Investitions- und Interventionsmöglichkeiten haben“. An Macrons „Supranationalismus“ schätzt Wessels, dass er „nationalstaatliche Verkrustungen einreißt“ und damit „Breschen“ schlägt, „in die wir einfließen können“ (Wessel 2019: 33).

Eine solche Hoffnung ist nicht unbegründet. Europa ist nicht festgelegt auf jenes postnationale Einigungsprojekt, als das Habermas es entworfen

hat. Es besitzt auch eine rechte Wurzel, die weit in die Integrationsgeschichte zurückreicht: Von Richard Coudenhove-Kalergis protofaschistischem Engagement für Paneuropa (vgl. Thöndl 2018) über Pierre Drieu la Rochelles Idee eines „Eurofaschismus“ (vgl. Kaiser 2011) führt die Spur bis zu den ersten Richtern am Europäischen Gerichtshof, von denen erstaunlich viele eine faschistische Vergangenheit hatten (vgl. Fritz 2018). Erst später wurde die europäische Idee von Liberalen und Linken okkupiert, die Europa als Öffnungsprojekt zur Vorbereitung der Welteinheit konzipierten. Nehmen wir jedoch die rechte Europaidee ernst, dann bedeutet diese für das Weltsystem einen kontraktiven Gehalt, der von Linken und Liberalen verdrängt wurde. Das konnten sie lange Zeit tun, weil die Vordenker einer faschistischen Einigung Europas historisch zu früh kamen. Sie befanden sich am Übergang vom imperialistischen Nationalstaat zum Großraum. Erst jetzt ist die Großraumphase angebrochen. Erst jetzt öffnet sich die Geschichte für die Formierung Europas zum Großreich mit Abschlussabsicht.

5. Europas verdrängtes kontraktives Erbe

5.1 Versammlung der gescheiterten Hegemonen

Die neuzeitliche Geschichte Europas ist eine der kämpfenden Zentren, die nach der Weltmacht griffen. Karl V., Philipp II., Ludwig XIV., Napoleon, Wilhelm II., Hitler und Stalin versuchten sich – freilich unter verschiedenen Vorzeichen – an der Einigung des Kontinents. Immer wurde der Griff unterbunden, in der Regel, so Ludwig Dehio (1948), von England, dem Agenten des Gleichgewichts, der stets eine Allianz gegen die stärkste Kontinentalmacht schmieden konnte. Doch hinter der klugen Verhinderungspolitik eines Landes wirkte ein zivilisationsgeschichtlicher Druck. Das Weltsystem braucht die politische Zerklüftung (vgl. Wallerstein 2004: 36). Sie entspricht der Konkurrenzsituation des Kapitalismus (vgl. Weber 1976: 815). Das Weltsystem hält sich von sich selbst getrennt, bis das Zeitalter des Weltreichs gekommen ist, weil das Wachstum der Einheiten auf dieser Ebene angelangt ist. Solange Europa die Welt beherrschte, konnte es kein geeintes Europa geben. Denn das hätte die Einheit der Welt bedeutet, für die es noch zu früh war. Die Technik war noch nicht so weit. Also musste der Hegemonialaspirant gebremst werden. Heute sind noch immer nicht alle Möglichkeiten der Partikularsteuerung ausgeschöpft, das Zeitalter der Großräume steht noch aus. Es wurde vorbereitet, als die weltsystemischen Kräfte aus Europa abflossen. Erst seitdem Europa nicht mehr die Welt

beherrscht, also seit 1945, kann es sich zusammenschließen, ohne dass die Welt ihm folgen muss.

Doch lange Zeit hat Europa ein Hindernis mitgeschleppt: Großbritannien, der eifrigste Opponent einer imperialen und Organisator einer ökonomischen Einheit der Welt, war ebenfalls Mitglied der Europäischen Gemeinschaft und hat sich dem Einheitsdenken widersetzt. Nun, da es ausgeschieden ist, ist der Weg frei für die Vereinigten Staaten von Europa. Europa ist die Versammlung der gescheiterten Hegemonen: Die Landmächte Spanien, Österreich, Frankreich, Deutschland, aber auch die kleinen Netzwerkmächte (Ober-)Italien, Portugal und die Niederlande hatten ihre hegemoniale Phase. Sie alle finden sich in Europa zusammen und können nun endlich nachholen, was Karl der Große ihnen versprochen hatte: Kontinentaleuropa zusammenzuführen und es zu einem Zentrum der Macht auszubauen.

Geopolitisch könnte das auch notwendig werden. Denn neben der inneren Bereitschaft zur Kräftebündelung steigt der äußere Druck durch die beginnende Großmacht Konkurrenz zwischen den USA, China und Russland bei gleichzeitiger Unsicherheit der US-Bündnistreue. Die Trump-Präsidentschaft hat daran wohl für immer Zweifel gesät, sodass in Europa langsam ein Bewusstsein geopolitischer Selbstverantwortung reift. Luuk van Middelaar (2021) hält die europäischen Einigungsaussichten daher für besser denn je: Die Pandemie habe eine europäische Öffentlichkeit entstehen lassen, ein gemeinsames Budget geschaffen und damit den Kern der Souveränität, die unter Weltsystembedingungen von der Fähigkeit zu finanzieller Ressourcenmobilisierung abhängt.

5.2 Wechsel im Integrationsmodus

Doch was wird das für eine Einigung sein? Vermutlich keine deliberations- und globalisierungsavantgardistische, also liberale, wie sie von Habermas entworfen wurde. Van Midellaar schreibt, dass sich Europa zunehmend als „Schicksalsgemeinschaft“ begreife, vom „Dogma der Offenheit“ und der Regelpolitik verabschiede und stattdessen zur „Ereignispolitik“ übergehe. Der Integrationsmodus ist nicht mehr vorsichtig bürokratisch, sondern hegemonial, nach dem Willen Deutschlands (vgl. Beck 2012), das Europa unter Hochdruck formt. Auch die vielgerühmte Öffentlichkeit entstand nur deshalb, weil im vergangenen Jahrzehnt der Druck wuchs – etwa auf Griechenland oder Italien, die ihre Staatsfinanzen nach deutschem Modell ordnen sollten.

Auch nach außen werden die Zügel gestrafft. Kommissionspräsidentin Ursula von der Leyen versprach in ihrer Antrittsrede, der EU mithilfe der ersten „truly geopolitical commission“ eine „Sprache der Macht“ (Müller-Hennig 2019) beizubringen. Was damals noch vielen zu martialisch klang, scheint durch den Ukrainekrieg mit einem Schlag mehrheitsfähig geworden zu sein. Heute spricht halb Europa vom drohenden Krieg, auf den man sich vorbereiten müsse. Der rhetorische Schwenk von der kosmopolitischen Öffnung zur souveränistischen Selbstbehauptung bereitet künftigen Abschottungs- und Machtprojekten den Boden, sodass vom Habermasianismus vielleicht bald nur noch die europäische Form, nicht mehr der gleichfreiheitliche Inhalt übrigbleibt. Das gesamte Projekt der europäischen Einigung könnte eine neue Richtung bekommen. Schon heute beobachtet der Politikwissenschaftler Frank Schimmelfennig (2019: 248) „eine partielle Abkehr“ vom „liberalen Integrationsparadigma – nicht nur seitens der populistischen EU-Skeptiker, sondern auch im EU-freundlichen Mainstream – und eine zunehmende Schließung der äußeren Grenzen der EU [...]. Es wäre jedoch verkürzt, diese Entwicklung als Anzeichen einer europäischen Desintegration zu werten. Vielmehr handelt es sich um eine Abkehr von einem Integrationstyp, der auf die Kombination von externer und interner Entgrenzung setzt“. Nicht nur die politische Rechte wird also europäischer; auch das liberale Europa wird machtfixierter, kontraktiver, rechter. Beide Linien berühren sich an einem Punkt, der noch in der Zukunft liegen mag, aber näher rückt. Vielleicht stehen wir am Anfang einer neuen Union, die sich zur Schicksals- und Abschottungsgemeinschaft entwickelt und mit ihren 450 Millionen Einwohnern über erheblich größere Ressourcen verfügt als der kümmerlich-kleine Nationalstaat. Über Ressourcen, die nicht nur zur Schicksalskontrolle und Produktion verwendet werden können, sondern auch zur Herrschaftsintensivierung nach innen und außen. Der europäische Geist dürfte darunter leiden. Was Nietzsche an der letzten geschichtlichen Schwelle vom Klein- zum Nationalstaat beobachtet hatte, die „Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches“ (Nietzsche 2012: 159f.) gilt nun vielleicht für Europa: Dass es seine Kräfte an die große Politik vergeudet und in dem Moment untergeht, da es sich als Einheit begreift.

5.3 Avantgarde der Abschottung

Nun könnte dies zwar den Charakter Europas umgestalten, von der links-liberalen Öffnungs- zur rechten Abschottungsgemeinschaft, aber für die Umgestaltung der Welt, den Einspruch gegen die Globalisierung, reicht

das nicht. Zum Kontrahieren ist inzwischen selbst Europa zu schwach. Es könnte aber das Vorbild liefern für eine regionale Zusammenschweißung der Politik, die die heraufziehende Welteinheit in konkurrierende Blöcke zerfallen lässt. Die Regionalisierung des Außenhandels, die in der Pandemie forciert wurde, liefert das politökonomische Fundament (vgl. Khanna 2020). Es zeichnet sich eine Welt der Großräume ab – auch weil die Macht der USA, des Organisators des nun zu Ende gehenden Expansionszyklus, schwindet. Dies entspräche Carl Schmitts (vgl. Schmitt 1995: 301) Großraumidee mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte; und manches davon klingt bei Zhao Tingyang (2020) an, der eine neue Weltordnung auf der Grundlage von Koexistenz in Harmonie fordert, also den westlichen Globalisierungsuniversalismus zurückdrängen will, um ihn durch ein Tianxia-System lose miteinander verbundener Räume zu ersetzen. Auch Putins Russland ist von der Idee eines eurasischen Großraums getrieben, den es durch Einverleibung der Ukraine und anderer ehemaliger Satrapien herzustellen versucht (vgl. Eltchaninoff 2016).

Kontraktionisten reden zwar von Partikularität, von der Zurückdrängung der westlichen Globalisierung, müssen aber nach der Weltmacht greifen, um ihren Anspruch auf Eigenheit durchzusetzen. So verwickeln sie sich notwendig in Widersprüche. Dieses Problem hatten schon die kontraktionswilligen Deutschen, die sich 1914 der Globalisierung entgegenwarfen (vgl. Dehio 1955). Russland und China heben es heute auch, sodass die Kontraktionsabsicht bereits den Kern der künftigen Expansion in sich trägt. Die Verlaufslogik des geschichtsphilosophischen Modells gerät also nicht ins Stocken. Die kommende Kontraktion wäre nur das Durchgangsstadium zu einer höheren Einheit, sodass sich der kosmopolitische Wunsch doch noch erfüllen könnte, allerdings nicht linear-bruchlos, sondern erst nach dem Zerfall, den Putins Truppen gerade eingeleitet haben. Außerdem sollten wir uns die Welteinigung nicht als Einkehr ins Paradies vorstellen, sondern als Endstufe der rundum „verwaltete[n] Welt“ (Horkheimer 1985: 353). Europa, das die „Herrschaftsmaschinerie“ (Horkheimer / Adorno 2001: 42) der Moderne in Gang gesetzt hat, könnte seinen letzten Beitrag leisten, indem es als Formmodell und Zuarbeiter auftritt – nicht als Avantgarde der globalen Deliberationsgemeinschaft, sondern als Entwickler des postnationalen Großraums, der die Welt zuerst zerfallen lässt, um sie anschließend enger denn je zusammenzuschweißen. Zwar beobachten wir seit einigen Jahren das Gegenteil: Der Nationalstaat wird nicht nur nach oben aufgelöst, sondern auch nach unten. Kleine, hochmobile Einheiten – Warlords, Gotteskrieger, Kartelle und Oligarchen – untergraben die Souveränität peripherer Staaten (vgl. Masala 2016: 100-110). Doch was wie bloßer Zerfall aussieht, bereitet die nächste Bün-

delung vor, weil die Kontraktion der Globalisierung von gigantischen Einheiten ausgeht, von Großräumen, die aus Zerfallseinheiten hervorgehen (wie es im Islamischen Staat als Möglichkeit kurz aufblitzte und wie Putins Russland es zu beabsichtigen scheint) oder gegen diese entstehen – so wie das europäische Grenzregime in Reaktion auf den Zerfall der arabischen Staatenwelt gebildet wurde und eine europäische Armee als Antwort auf das postsowjetischen Chaos entstehen könnte.

In meinem Beitrag habe ich drei Logiken miteinander kommunizieren lassen: Die Logik der Geschichte, die Logik der Rechten und die Logik Europas. Im Grunde sind sie sich einig. Alle drei laufen auf eine europäische Abschottungsgemeinschaft hinaus, die anderen Großräumen das postnationale Vorbild liefert. Doch vielleicht gibt es noch die Möglichkeit, aus der Logik auszuscheren, nicht indem man die Logik ausradiert, sondern indem man an einen ihrer Zweige erinnert, der früher einmal gepflegt und dann vergessen wurde.

6. Adorno und das Illogische

Mitte der 1960er Jahre gab sich Theodor W. Adorno als früher Zeuge und Kritiker des europäischen Einigungsprojekts zu erkennen: Er beobachtet die Entstehung von „Riesenblöcke[n], die ja heute wesentlich durch gemeinsame Valuten, durch gemeinsame Binnenwährungen, könnte man fast sagen, gekennzeichnet werden.“ Sie „sind die letzte Entfaltung dieses [nationalen] Prinzips“ (Adorno 2006: 154). Weiter heißt es: „Es käme also heute nicht mehr darauf an, die Konkretion der menschlichen Beziehungen in der vergänglichen und selbst längst trügerischen Gestalt der Nationen zu konservieren, sondern diese Konkretion des menschlichen Miteinanderlebens auf einer höheren Stufe neu zu gewinnen. Und mit dieser höheren Stufe meine ich nun nicht etwa eine mechanische Zusammenfassung der Riesenationen in noch riesigere Blöcke, die eher das Unheil zu verstärken scheint, sondern, gerade im Gegenteil, die Veränderung der gesellschaftlichen Organisationsform selber, die jene abstrakte und gegen ihre Mitglieder allemal repressive Form der Organisation ablösen würde“ (Adorno 2006: 162). Doch das „Gesamtsubjekt der Menschheit“, auf das er hofft, ist „nicht einfach eine allumspannende terrestrische Organisation“ (Adorno 2006: 202f.), die bloß die Aufgaben des alten Nationalstaats übernimmt. Im Gegenteil: „[D]ie Organisationswut eines gewissermaßen vermehrten Völkerbundes oder einer Gesamtorganisation aller Menschen könnte durchaus in die Gestalt eben dessen fallen, was das, was die Menschheit eigentlich sich ersehnt, verhindert und es nicht befördert.“

Stattdessen müsste sich ein „reales, nicht bloß formales gesellschaftliches Gesamtsubjekt“ bilden. Adorno will also weder Europa noch den Weltstaat. Ihm scheint vielmehr ein globaler Städtebund vorzuschweben, wenn er von der Möglichkeit spricht, „die Gesellschaft so zu organisieren, daß sie in einer völlig rationalen Weise aus vielen kleineren und friedlich miteinander existierenden Einheiten sich zusammensetzte, aus denen eben diese aggressiven Tendenzen ganz verschwunden wären“ (Adorno 2006: 162). Diese „Möglichkeit der Dezentralisierung“ würde den Nationalstaat nicht nach oben zum Kontinental- oder Weltstaat aufheben, sondern nach unten. Ein aus kleinen Einheiten dezentral zusammengesetztes „Gesamtsubjekt der Menschheit“, verbunden durch die feinen Linien der „Technik“, bräche mit den „hierarchischen riesigen Einheiten“. Sie bräche auch mit der bis heute geltende[n] Form der geschichtlich fortschreitenden Rationalisierung“, die „gar nicht mehr die rationalste“ ist, weil die Logik der Herrschaftssteigerung durch Technisierung den Zweck ihrer Einsetzung – die Produktion eines guten Lebens – vergessen hat. Ein solcher Bund zapft dieselbe Quelle an wie die Idee des Weltreichs, verschiebt aber den Akzent und ändert damit alles. Adornos Bund wiederholt das Heilige Römische Reich – aber nicht in der Phase seiner Weltgeltung unter Karl V., sondern seiner kleinstaatlichen Zerklüftung am Ende. Damit löst die Kritische Theorie das marxische Versprechen ein, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen: Hegel (2004) fand das späte Reich ein unerträglich zersplittertes Gebilde, kaum noch einen Staat. Gerade das aber wollte Adorno. Nicht aus kulturellen, sondern aus Gründen der Machteindämmung – nicht für die Produktion eines philosophischen Überschusses, sondern zur Verhinderung des Schlimmsten. Verhinderung, weil die Zersplitterung des Raumes, das Gewirr der Kompetenzen, die Zähigkeit der Entscheidungsfindung nichts Großes vermag und damit der Politik die große Idee raubt.

Der wahren Einheit ginge also der Zerfall der Welt voraus. Nicht in Großstaaten intensivster Feindschaft, sondern in kleine Freundschaftsbünde. Damit stünde am Ende des modernen Weltsystems sein Ausgangsort – die (oberitalienische) Stadt auf höherer Stufe.

Die Zeit vor der europäischen Weltexpansion scheint auch Horkheimers Politikideal gewesen zu sein: „Politik [...], deren Wiederentdeckung in der Renaissance ein theoretischer Fortschritt war, ist im Denken unterm Monopol, mehr noch als die Gesetze des Marktes unterm Liberalismus, eine ideologische Kategorie: mit ihrer Hilfe wird die Oberfläche hypostasiert“ (Horkheimer 1985: 317). Im Kleinstaat, so Horkheimer, kannte man den Herrscher oder war es selbst. Man behielt den Überblick und damit jene Minimalsouveränität, zu deren Wiedergewinnung EU-Befürworterinnen, Linke wie Liberale und Rechte, nach Europa ausziehen oder

sich an den Nationalstaat klammern. Zwischen den gefährlichen Klippen Europa, National- oder Weltstaat schiffte die ältere Kritische Theorie nicht hindurch. Sie tauchte ab und suchte ihr Glück unter Wasser, auf dem Meeresgrund, wo sie versunkene Städte vermutete, die durch neue Technik wiederbesiedelt werden könnten. Derridas „andere[s] Kap (1992)“ wäre also vielleicht nicht horizontal, sondern vertikal zu suchen. Dort betritt man ein anderes Reich, in dem andere politische Maßstäbe gelten und in dem die Logik der Geschichte herausgefordert wird. Es wäre noch immer Europa, aber es wäre auch nicht Europa, weil es darauf verzichtet, mit sich selbst identisch zu werden.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964/65]. Frankfurt am Main 2006.
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar: Das kosmopolitische Europa: Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne. Frankfurt am Main 2007.
- Beck, Ulrich: Das deutsche Europa: Neue Machtlandschaften im Zeichen der Krise. Berlin 2012.
- Blom, Philipp: Die Welt aus den Angeln: Eine Geschichte der kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart. München 2017.
- Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main 2007.
- Bühler, Benjamin: Ökologische Gouvernamentalität: Zur Geschichte einer Regierungsform. Bielefeld 2018.
- Dehio, Ludwig: Gleichgewicht oder Hegemonie: Betrachtungen über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte. Krefeld 1948.
- Dehio, Ludwig: Gedanken über die deutsche Sendung 1900-1918, in: Ders. (Hg.): Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert. München 1955, 63–96.
- Derrida, Jacques: Das andere Kap: Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa. Frankfurt am Main 1992.
- Eltchaninoff, Michel: In Putins Kopf: Die Philosophie eines lupenreinen Demokraten. Stuttgart 2016.
- Evola, Julius: Revolte gegen die moderne Welt [1934]. Leisnig 2019.
- Fritz, Vera: Juges et avocats généraux de la Cour de Justice de l'Union européenne (1952–1972): Une approche biographique de l'histoire d'une révolution juridique. Frankfurt am Main 2018.
- Guérot, Ulrike: Warum Europa eine Republik werden muss: Eine politische Utopie. Bonn 2017.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Über die Reichsverfassung [1801] Hg. v. Hans Maier. Hamburg 2004.
- Herlihy, David: Der Schwarze Tod und die Verwandlung Europas. München 2000.
- Habermas, Jürgen: Zur Verfassung Europas: Ein Essay. Berlin 2011.
- Habermas, Jürgen: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: Ders. (Hg.): Der gespaltene Westen: Kleine politische Schriften X. Frankfurt am Main 2004, S. 113–193.
- Habermas, Jürgen: Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend nationalstaatlicher Fragmentierung in einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft, in: Ders. (Hg.): Im Sog der Technokratie: Kleine politische Schriften XII. Frankfurt am Main 2013, 138–157.
- Hazon, Yoram: Nationalismus als Tugend. Graz 2020.
- Horkheimer, Max: Kritische Theorie gestern und heute [1969/1972], in: Ders. (Hg.): Gesammelte Schriften: Bd. 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main 1985, 336–353.
- Horkheimer, Max: Zur Ideologie der Politik heute (Fragment) [1940-1949], in: Ders. (Hg.): Gesammelte Schriften: Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main 1985, 316–317.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente [1944/1947]. Frankfurt am Main 1988.
- Kaiser, Benedikt: Eurofaschismus und bürgerliche Dekadenz: Europakonzeption und Gesellschaftskritik bei Pierre Drieu la Rochelle. Kiel 2011.
- Khanna, Parag: Bitte nicht streicheln, in: Die Zeit vom 4.06.2020.
- Koch, Alexander/Brierley, Chris/Maslin, Mark M./Lewis, Simon L.: Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492, in: Quaternary Science Reviews 207 (2019), 13–36.
- Masala, Carlo: Weltunordnung: Die globalen Krisen und das Versagen des Westens. München 2016.
- Müller-Hennig, Marius: Brüsseler Großmachtphantasien, in: Internationale Politik und Gesellschaft (22. November 2019) [<https://www.ipg-journal.de/rubriken/ausen-und-sicherheitspolitik/artikel/bruesseler-grossmachtphantasien-3891/>] (Letzter Zugriff: 07.01.2022).
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen: Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller, in: Ders. (Hg.): Kritische Studienausgabe: Bd. 1. München 2012.
- Osterhammel, Jürgen/Peterson, Niels: Geschichte der Globalisierung: Dimensionen, Prozesse, Epochen. München 2003.
- Overbeek, Henk: Rivalität und ungleiche Entwicklung: Einführung in die internationale Politik aus der Sicht der Internationalen Politischen Ökonomie. Wiesbaden 2008.

- Schmitt, Carl: Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte [1939]: Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht, in: Ders. (Hg.): Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969 Hg. v. Günther Maschke. Berlin 1995, 269–371, 301.
- Schimmelfennig, Frank: Von der Entgrenzung zur Eingrenzung: Krise und Wandel der europäischen Integration, in: *Integration* 42/4 (2019), 247–261.
- Steinmeier, Frank-Walter: *Europa ist die Lösung: Churchills Vermächtnis*. Salzburg 2016.
- Terracciano, Carlos: *Revolte gegen die moderne Weltordnung: Die revolutionäre Aktualität des Werkes von Julius Evola im Zeitalter der Globalisierung*. Kiel 2008.
- Tingyang, Zhao: *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Frankfurt am Main 2020.
- Thöndl, Michael: Richard Nikolaus Graf Coudenhove-Kalergi: die „Paneuropa-Union“ und der Faschismus 1923–1938, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* Hg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom 98 (2018), 326–369.
- Van Middelaar, Luuk: *Das europäische Pandämonium: Was die Pandemie über den Zustand der EU enthüllt*. Berlin 2021.
- Wallerstein, Immanuel: *Das moderne Weltsystem: Bd. 2.: Der Merkantilismus: Europa zwischen 1600 und 1750*. Wien 1998.
- Wallerstein, Immanuel: *Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht*. Hamburg 2004.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie [1922]*. Tübingen 1976
- Wessels, Till-Lucas: *europaradikal. Konzepte einer europäischen Zukunft*. Schnellroda 2019.

Narrating the Uncanny: Inconvenient Encounters with “Strangers Within” during the European “Refugee Crisis”

Edda Mack and Joost van Loon

Abstract

From “Welcome Culture” in 2015 to AnKER Centres since 2018. The open borders of Europe, where refugees were welcomed with open arms, seem like a brief interruption of the narrative of the “Fortress Europe” whose identity is by no means only negotiated at its geographical borders. Through a case study of Bavarian AnKER Centres, we follow shifts in the narration of “Europe”. Following Bruno Latour’s outline of an actor-network-theory inspired theoretical analysis, we connect our analysis to theoretical figures of neighbouring disciplines, like Sigmund Freud’s “uncanny”, Julia Kristeva’s “strangers to ourselves” and Emmanuel Lévinas’ “Other”. From that theoretical standpoint on, our analysis reveals the figure of the refugee not only as manifestation of Homo Sacer but also as a “place of negotiation”, through which and in confrontation with Europe’s identity is constantly re-negotiated, shifted and changed.

Key-Words

AnKER Centres, Uncanny, Asylum, Stranger, Refugee Crisis

1. Introduction

The performativity of narrating the “Refugee Crisis” in Europe not only involves the invocation of an identitarian political moment of Occidentalism, as for example embodied by right-wing populist movements, it also released the spectre of the uncanny: a ghostly image, a misrecognition, a moment of alienation, that to this day haunts the self-valorising assertion of European civilization and disables its self-referential, necropolitical closure. Guilt, shame, unease, anxiety and fear accompany the confrontations with the spectre of the uncanny and are very difficult to erase, even by the most radical of assertions of the sovereignty of the European legacy.

When Europe constitutes itself as a sovereign *Fortress*, what is it that it aims to defend? When identitarian movements legitimate their communal exclusivity in the name of a defence of “our” civilization, what do they claim to value exactly? If the bottom-line of this legitimation is a Nomos of the Earth (Schmitt 1974) that is not any different from any barbarian one, why is it at all required? These pertinent questions point toward a lack, in the Lacanian sense, through which the pathology of (modern) subjectivity

as at once a sovereign individual and an effect of disciplinary power, has been enabled (Foucault 1977). The pathology is exposed when European civilization is represented as at once superior and at risk; it bounces back as the fear of the stranger and thus as an abject sense of broken selfhood (Kristeva 1994) that can only be reclaimed by necropolitical violence (Mbembe 2019).

Beyond right-wing populism, it manifests itself in milder versions of guilt and unease that co-constitute acts of compassion and sympathy. These are no less pathological, as they too invoke the abject of the stranger within, but they are different in the sense of enabling a *destitutive power* (Agamben 2015), through which the pathology might be encountered within a modality of “weak thought” (Vattimo 1988), that works as an inhibitor of necropolitics and opens up possibilities for more charitable life forms.

2. *Aim and Outline*

By showing select examples – in this case, the Bavarian AnKER Centres¹, that were installed during the summer of 2019 – we aim to sociologically explore practices of compassion not as a normative, idealist project, but as a particular “mode of existence” - Durkheim (1984) called it “solidarity” - that may be more resilient to the incumbent collapse of neoliberal capitalism than the currently more prominent modes of identity politics. We will use our example of the AnKER Centres to highlight the sociological relevance of the “Strangeness Within” as a mode of resistance against the increasingly necropolitical tendencies of the governmentality of immigra-

1 AnKER Centres can be sociologically analysed as manifestations of Agamben’s (2002) notion of camps. Even if Agamben’s conception of the state of exception was based on the extreme example of concentration camps, which may seem very exaggerated when applied to the Bavarian AnKER-Centres, this mode of thought provides a useful starting point for our sociological theorizing, as it allows for the invocation of exceptionality as a variable rather than an absolute (e.g. Mack/van Loon 2020). Agamben (2002) conceives the “camp” as the *place* where the (political) state of exception manifests itself in physical space, therefore becomes tangible and visible. Not only is the camp a place where something happens, it is also a space that is already part of the happening and cannot be excluded or exchanged, because one needs to take into account not only what happens, who acts and who experiences, but also the material conditions of taking place, including those architecture, structure, security etc. – anything that might make a difference that *matters* (Latour 1987, 2005).

tion, which threaten to render meaningless the very core of what they proclaim to defend.

First, we introduce our case study. From there we take a broader perspective on the “limits of civilization” in terms of Europe’s understanding of “itself”. After that, we focus on the mechanisms of the sell-out of the ideals (From Strangers to Parasites: The Desiring Machines of European Identity Politics) and introduce the Freudian “uncanny” as a specific addition to our perspective, which will, in consequence, inform our conclusion for the theoretical analysis of the case study.

3. Case Study: From “Welcome” to “Repatriation”: The Deployment of AnkER Centres to Manage the Refugee Crisis in Germany

During the summer of 2019, the German government passed an “Orderly Return Law” (*Geordnete-Rückkehr-Gesetz*) to create “incentives” (by cutting social benefits) for refugees to leave Germany and return to their countries of origin. Although this law was not passed without opposition – for example, refugee helpers had taken a clear position against what they dubbed a “get lost law” (*Hau Ab!-Gesetz*)² and stressed that it contravened not just the Geneva Convention Relating to the State of Refugees (originally signed in 1951) but also violates the German Constitution itself. The political climate in Germany has already significantly shifted in the direction of greater hostility towards refugees since the inception of the so-called “refugee crisis” (which in Germany had reached its pinnacle in 2015).

AnkER Centres were to play a key role in the turn towards creating the opposite of a “welcome culture” (which was associated with Germany’s initial response to the “crisis” (Mack and Van Loon 2020). AnkER Centres first were established in 2018 and were part of Germany’s “Masterplan for Migration”. AnkER (which also means anchor in German) does not stand for “safe haven”, but is an acronym for arrival, communal distribution, decision-making and repatriation (*An(kunft)*, *k(ommunale Verteilung)*, *E(ntscheidungsfindung)* und *R(ückführung)*). The official purpose of the AnkER Centres is to bring together all important decision-makers and representatives of the relevant authorities in one place to speed up asylum processes and reach decisions more expediently. The rhetoric of “bringing together” key actors resonates with the pseudo-academic conception of “governance” as it combines notions of “participation” and “inclusion” in decision-mak-

2 e.g. <https://archiv.fluechtlingsrat-bayern.de/are-ingolstadt.html>

ing processes with the sub politics of extra-political scientific and legal expertise in a drive for consensus and efficiency (rather than procedural transparency or democratic accountability).³ It is clear, that there is only one purpose of those centres: to deport; every aspect of the process of their deployment is aligned to this purpose.

Asylum-seeking refugees are transferred to those centres if they originate from so-called “safe countries” (*sichere Herkunftsländer*) when they only had less than a 50% chance of obtaining actual refugee status in Germany. Hence, when refugees arrive in Germany, the main concern of the authorities is to ascertain their country of origin. If this country is considered a “safe country” the refugee would immediately be transferred to one of the AnKER Centres. A “trend-setting” and already limiting decision that is based on the sole information regarding the place of origin, without considering other factors. If the purpose of these centres is to gather a large number of people who have already been labelled “hopeless cases”, they effectively function as part of a strategy of deterrence (*Abschreckungskampagne*). Moreover, if the living conditions at these centres are deliberately kept at substandard levels, it would further increase the deterring effect.

While the Bavarian government strongly emphasizes the increased efficiency and speed of processing asylum applications during various evaluations of the policy in the years following their deployment, the AnKER Centres themselves have repeatedly been criticised by activists, not least by *Medicine sans Frontières*, who withdrew from the AnKER Centre Manching/Ingolstadt in autumn 2019 due to the intolerable conditions there (e.g. *Ärzteblatt* 2019). As the access to those centres for volunteers or social workers is very difficult, information is scarce. The Munich and Bavarian Refugee Council subsequently established an online Blog “Anker Watch”⁴, where accounts and information about the situation inside those centres are being collected and archived.

3 There is also a language shift from the centres, initially called “Reception Centres” (*Erstaufnahmeeinrichtung*) to “Return Centres” (*Rückführungseinrichtung*). In “Reception Centres”, refugees would be registered and waited for further processing of their cases; initially with the promise that perhaps they could stay in Germany. This promise does not ring true for the “Return Centres”, where the primary agenda is deportation. In a way, those “Return Centres” or AnKER Centres are anchors: they hinder any movement, until the decision makers (executives of the sovereign power) allow movement. There is but one direction this now allowed movement can take place: leaving Germany and returning to the country of origin.

4 e.g. <https://www.anker-watch.de/watch-liste>

The key problem is obvious: Since the argument is that the Centres are mainly for those whose chances of obtaining asylum are very low, there is no real need to support any efforts to integrate those refugees into German society, and therefore there is no need to involve volunteers in the acquisition and development of language skills, socio-cultural orientation or even legal and administrative guidance through the myriad of bureaucratic procedures that constitute the asylum-application process. The fact that activists and volunteers are not welcome in those centres proves that those aspects that were celebrated as core components of Germany's acclaimed "Welcome Culture" in 2015 are now vilified as unwanted interference. Advocating human rights and their necessary anchoring in procedural justice are being deliberately excluded from processing asylum applications. Human rights and procedural justice have become a nuisance. The admission to these AnkER Centres becomes a self-fulfilling prophecy: those who are allocated to an AnkER Centre are doomed for deportation. This in itself violates the legal principle of due process, which is constitutionally anchored in German law and supposedly reflects core values of fairness and justice which are supposedly at the heart of European civilization.

The politics behind it are clear: in order to secure re-election, Germany's ruling political parties no longer wished to grant asylum to refugees, barring a few token cases. It is for that reason that application processes have increased in complexity and have become difficult to navigate, even for those with some legal expertise. Moreover, the legal expertise required to ensure one's rights are being protected is often too expensive for those who have already sacrificed most of what they had to be able to come to Europe.

The deterrence thus not only targets refugees but also the involvement of volunteers who engaged themselves as helpers, which resonated quite well with the ethos of the first Reception Centres but not with that of the AnkER Centres. The side effect of the intensity of involvement of volunteers during the earlier stages of the "Refugee Crisis" has been that the bureaucratic myriad surrounding asylum law has forced many to professionalize and accumulate a large amount of expertise to help refugees overcome the obstacles that have been put in place during previous years. Being fully aware that the risk of error is extremely high; since, after all, they mostly were self-thought, many replied more often than not that "lives were at stake" in response to the question "why bother?" (Mack and Van Loon 2020). Topics volunteers and activist would concentrate their documentation on were: counselling, education, social participation, health, children's rights, freedom of expression, protection against discrimination, self-determination, and security. All of those can also be found

in the declaration of basic human rights which in Germany are explicitly anchored in the constitution. In this respect, the volunteers were merely fulfilling their duty as “patriotic citizens” who insist on articulating the German Constitution to a broad conception of universal human rights.

Regardless of the legal/political cognitive dissonance, the obstacles created to reduce the number of successful applications may have had the reverse effect: Making visible that the appeals to “European Civilization” (e.g. the advocacy of universal human rights) were mostly a thin veneer to cover an underlying notion of community as a particular exclusive identification of entitlement (the privileges of national citizenship). That the latter seems to contradict the former is of course no recent discovery, but nonetheless a painful reminder that the Holocaust is not a mere temporal interruption in the unfolding of the Enlightenment Project (Bauman 1989).

One of the consistent themes that come up again and again is, that after their immediate arrival, refugees are severely limited in their social and geographic mobility. Whereas the phenomenon of flight is associated with the human right to seek protection from harm, their actual sanctuary is based on practices of incrimination and incarceration. By rendering refugees immobile in exchange for a (slim) chance of obtaining asylum, all agency is taken from them. During the first Franconian Asylum Summit in Nuremberg at the beginning of 2019, three refugees reported on how tiring and depressing everyday life behind the walls of the AnkER Centres is, and how it had become more and more meaningless over time. For example: when things break down in the shelters, they are rarely getting fixed. Although some of the residents have the skills to fix broken things themselves, they are not provided with the required tools from the authorities to do so. They are reduced to bare life.

In the Anker-Centres, refugees are not allowed to cook for themselves. They do not have the facilities to prepare their own food, or have refrigerators in their own “home”. They are fed through a kitchen and the menu schedule is repeated monthly. They only get a special diet if a doctor confirms their need for it. Vegetarian or vegan meals are mostly not available. The dietary monotony causes especially children to refuse to eat anything, which often leads to deficiencies and health problems. Bare life does not include good health.

The Bavarian Refugee Council states, that even those ordinary tasks, like preparing a meal, would probably help with a structured daily routine,

but again: this seems to be deemed an unnecessary luxury.⁵ Refugees also report the passivity of those working there and those in charge of the centres. In case of complaints about vermin in the food, an illness that needed medical attention, or even in the case of assaults by security personnel, which were in some cases documented on film - the ones responsible refused to respond adequately, even when certain incidents had been reported to the police. Chances were that those reporting the assaults would be punished instead. Bare life does not include protection from harm.

The people here are frustrated, they get sick. When they came to Germany, people were healthy, but after having to live in this camp for years and months, most of them have mental problems. It's very bad to come to another country, to live there for a year and nine months in a terrible situation, to have nothing to do, not to work, not to have the right to go to another city [...] When we came here, we hoped that we could learn something, work and develop, but what we get here is different. We don't learn anything, we don't work, we just sit around, eat and sleep. We are young and educated, we can do more for this country than just sitting around. We could be strength for this country because we have the potential to work. I know many people who don't want to sit around, not just the well-educated. Even less educated people have work experience, so they can do a job after all, because they have the potential. (Bavarian Refugee Council, translated by authors)

A witness cited by the Bavarian Refugee Council Most testifies that most deportations take place at night when the police come armed and with guard dogs and frighten the children and force people out of their beds. There were and still are suicide attempts because of this. People would rather jump out of windows, than face deportation. Bare life still includes living in fear and anxiety.

From the documentation of the Bavarian Refugee Council, the AnKER Watch Blog and the reports heard during the Asylum Summits in Nuremberg 2019, it has become clear that the situation regarding asylum practices in Bavaria has radically changed compared to 2015. Without the help of thousands of volunteers, the relatively successful management of the "Refugee Crisis" of 2015 could not have been possible. On the other hand, it is through the establishment of the AnKER Centres in 2019 that work

5 e.g. <https://archiv.fluechtlingsrat-bayern.de/anker-verpfelegung.html>

for the volunteers became difficult or even impossible. On the one hand, the help during 2015 was praised and thanked, but now, only a few years later, volunteers supporting refugees are deemed an unwelcome nuisance and are being systematically prevented. The testimonies are not to be treated as exceptions. They express very clearly what AnKER Centres were designed to accomplish: making people feel so miserable about being in Germany, that their resistance can be broken, and they no longer object to deportation. Such a goal can only be achieved “legally” in a state of exception, a situation in which human rights are de facto disabled and disconnected from legal-administrative processes. Yet – at the same time – a residual force amongst refugees and those who have aligned themselves with their plight immunizes them against the deterrence and inspires them to carry on despite everything. This *immunitas* is according to Roberto Esposito the necessary boundary of *communitas* (Langford 2015) and a reminder of the risk of particularism haunting the “unpolitical”.

4. *The Limits of Civilization*

The litmus test for “European civilization” has always been performed at its boundaries (*immunitas*) and if there is one constant element in most narrations of Europe, it has been the failure to acknowledge all human beings as human beings. There have always been boundaries that enable decision-makers to differentiate between those for whom human rights seem to apply unconditionally and those whose human rights are at least de facto conditional. On that count, the idea that European Civilization is real as such – that is, that its practice corresponds to its idealism - can be dismissed as a fairy tale. The aspirations of universalism that have enabled the narration of European Civilization as benevolent, have always been limited by the particularism of its applications.

Borders are important as they enable the formation of domains – territories – that enable “sovereignty”. Border crossings are therefore problematic as a question emerges which dominions are to be taken into account. The late-modern sociologist Zygmunt Bauman (1995) emphasized this point when referring to the problem of conceptions of nations as sovereign states: with every imposition of a boundary, there will always remain a residual element that does not belong on either side. Following Simmel (1992 [1908]), he called this “the Stranger”. As the category that defies the otherwise exclusive opposition between friend and fiend, which – at least according to Schmitt (1974) - constitutes the foundation of the political, the stranger haunts the symmetrical aesthetics of sovereignty.

For Bauman, the tragedy of modernity (which we take here as a particular narrative of European Civilization) has been the attempt to eradicate the ambivalence of the stranger, by forcing those that do not belong into a straitjacket of friend versus fiend; that is, by subduing them to one dominion. This desire – of allocating each community to its own distinctive sovereign territory - is still at work in for example the political imaginations associated with the so-called Identitarian Movement.

Boundaries are inevitably connected to community formations, as the “munis” of community is always finite. Following the Austrian proto-sociologist von Ratzenhofen, Albion Woodbury Small (1905) developed his own general theory of sociology on the “historical fact” of scarcity. That is, communities are finite because some resources will always be limited. Competing claims over scarce resources are – sociologically rather than ontologically speaking – the reason why boundaries are always associated with “the real possibility of violence”.

It is thus perhaps not surprising that the narrative of European Civilization as expressing the universalist aspirations of enlightenment unfolded in tandem with European colonial rule (Mbembe 2019). Only after the issues of scarce resources (for example over cotton or labour force) had been settled in favour of the leading European nations, and only after those leading European nations settled their internal conflicts regarding their claims over scarce resources by political means rather than warfare (but it is clear that – reversing Clausewitz’ famous aphorism - here too, politics is simply war by other means, e.g. Virilio 1993) – was it possible to relabel “Europe” as a global civilizing force.

It may be a tragic consequence of negative dialectics that the current geopolitical global order resembles very little of what European Civilization had promised the rest of the world. For example, attempts to uphold constitutional and representative democracies around the world (the flagship of narratives of European civilization) are almost without exception compromised by other interests, usually related to access to scarce resources, but sometimes also – quite simplistically – to personal interests and whimsical desires of a very small number of powerful individuals. However, it should be clear that the universalist aspirations of European Civilization were from the outset compromised by very particular interests.

5. From Strangers to Parasites: The Desiring Machines of European Identity Politics

The so-called Refugee Crisis is but one example of the “fundamental hypocrisy” of European Civilization. Refugees are treated as “people without history”, a loose gathering of individuals who – at some point in time - managed to cross the boundary separating “Europe” from the rest of the world and thereby (as if by magic) imposing themselves within our domains as a specific legal “problem” that also challenges and thereby exposes the limits of civilization.

Because they are mostly people without a collective history, but instead a loose gathering of (opportunistic?) individuals acting on their own interests, there is no real need to frame the Refugee Crisis as part of the negative dialectic of “European Civilization”. That is: there is surprisingly little political discourse connecting the export of arms, political corruption, socio-economic austerity, or ecological catastrophes with the import of refugees. As a result of this, it is relatively easy for the official representatives of “European Civilization” to frame the refugee crisis as a humanitarian crisis: a crisis without direct human causality. It merely happens that refugees are making their way towards Europe. In terms of responding to a humanitarian crisis, European Civilization is once again able to claim to be primarily motivated by benevolence.

Benevolence however is not completely inconsequential. For one, it disables a blind invocation of the arbitrary violence of the political: Refugees are neither *prima facie* friends nor *prima facie* enemies. Their status is still undetermined: they are strangers. Once within the dominion of European sovereignty, the imposition of the categorical distinction friend versus fiend has to follow procedures: they are bound to laws that still bear the traces of the universalistic aspirations of European Civilization: Unconditional Universal Human Rights. The history of political decisions regarding the treatment of refugees of course not only reveals that human rights are neither unconditional nor universal, but also that the restrictions on the possibility for unconditional, universal human rights have been increased over time. The bottom line of justifications for these restrictions is again firmly rooted in scarcity: Europe cannot afford open borders. The political negotiations within the EU about the distribution of asylum seekers and refugees are almost exclusively framed in a discourse about doing justice to member states in relation to their limited resources, rather than in relation to the human rights of refugees.

It is within this framing of community as having an exclusive claim on scarce resources bound by a territorialized domain, that we should un-

derstand the fundamental challenge of refugees to practices of “narrating Europe”. The refugee becomes what Freud (1970) once called “*das Unheimliche*” - the uncanny. For Freud, the uncanny was a ghost-like reflection of the self, a misrecognition of the self, which – unlike Narcissus whose misrecognition was cursed by the gods and therefore more radical as he mistook his own reflection for a complete stranger - causing a shock. The uncanny invokes “the strangeness within”.

Narcissism could be seen as the successful displacement of the strangeness-within. By turning all others into strangers, the narcissist feeds off the emotional turmoil he himself has caused by refusing to recognize others as others but treating them as extensions of himself and thus as means to satisfy his own needs. The uncanny is rather different: the combined shock and its resulting doubt about the “unity of the self” invoke an emotion that narcissist is no longer able to experience: guilt.

The uncanny binds “us” to strangers and functions as a reminder of “our” guilt. Like a scar, it is a performative trauma, an unsettling of sovereign individuality: we are divided, broken, and thus vulnerable. Perhaps it is time to step out of the psychoanalytic framing, however, to understand that the vulnerability that constitutes a collective as “first-person-plural” may not be the exclusive domain of Oedipal desire (Deleuze and Guattari 1977). Instead, we may want to take up the challenge from schizoanalysis (ibid) and resist any form of reducing the desire to overarching meta-narratives.

For example, the desiring machines of nationalism seem to feed on idealizations of European Civilization, but in a parasitical fashion. Nationalist desires want to parade a sense of superiority, derived from a fantastical superego called Europe, but refuse to pay the price in return. The political will to extend a notion of activating human rights not only beyond but also within the borders of Europe has become very low and as we have seen with the AnKER centres in Bavaria, even a European nation which paraded its “Welcome Culture” as a beacon of humanitarian European civilization has now embraced a much more cynical mode of governance aiming to bypass due process in order to placate anti-refugee (and often xenophobic) sentiments. When those advocating human rights and procedural justice are vilified as a kind of “enemy within” and deliberately excluded from participating in integration processes, questions regarding the sustainability of European civilization as an enlightenment process are more than justified.

Indeed, the figure of the refugee as a stranger is being replaced with another figure: the parasite. The parasite is the one who benefits from a relationship with a host, whereas the host is the one who benefits less, if

at all. This, however, is merely the particular mode of subjection associated with nationalism. In reality, parasitism is not so one-sided. In fact, one could argue that the way in which (e.g. German) nationalism deploys the barbaric practice of the arbitrary separation of friend and foe *whilst* invoking the (allegedly) universal appeal to human rights, for which it needs to welcome the stranger, is merely another version of the parasitism it seeks to condemn. Bare life also has repercussions for sovereign law.

6. *The Uncanny*

Nationalism may be conceived as a fantastical superstructure of oedipal desire. A desire for a reunification of territory and identity, as for example expressed by the Identitarian Movement (Zuquete 2018) can be easily translated into a narrative in which the (prodigal) son returns to the mother despite the repressive efforts by the authoritarian father (e.g. the state as embodied by “corrupt politicians”, “perverted judges” and the “lying media”). Of course, this desire for the reunification of *Blut-und-Boden* requires a radical mythologization of history and indeed a very uneasy relationship with past events, such as the Third Reich. However, this is exactly, where the psychoanalytical framing falls short. It fails to account for a multiplicity of desires that cannot be easily subsumed under the heading of the Oedipus Complex without exercising highly radical forms of hermeneutic reductionism. Instead, the transformation of the figure of the stranger as the uncanny, *das Unheimliche*, into the figure of the parasite as the guest who arrives but never leaves, who eats your food and sleeps with your partner, a figure of deception and corruption, becomes the return of the repressed (Serres 2007): you yourself have become the enemy within.

Identity politics, however, consists of a multiplicity of desiring machines, and not all of them are necessarily sexually coded. The very fact that it may be said that some people’s “thirst for justice” does not in itself allow us to distinguish between those who advocate and those who oppose universal rights. It does not justify the deployment of the Oedipal fantasy structure as the master narrative as it would accommodate completely oppositional readings and thus explain very little. Those who are being criminalized and interned in AnKER Centres and thereby bear witness to another yet mode barbarity performed in the name of European Civilization can hardly be framed as objects of oedipal desire. Not all those that demand due process are seeking a return to some mythical original unity (romanticizing the refugee), but merely a deferral of judgement, and in

that time of non-decision, strangers should be allowed to remain strangers but still be recognized and acknowledged as full human beings.

Identity Politics struggle with the temporality of deferral: the time of indecision or non-sovereign time. This is the time of both the parasite and of the stranger. It is also the time of immunity, i.e. of an “exclusionary inclusion” (Esposito quoted in Langford 2015, 5). However, the model of governance that informs the AnkER Centres also deploys the time of immunity, as it is primarily framed at the edges of the legal-political practices of accountability. These Centres become spaces of exception and their legal framing has been de facto immunized against legal challenges. The desiring machines of the identity politics that justify this immunization are geared towards pseudo-judicial radical action and some of these may indeed be affectively modulated by fear, resentment, and hatred, but that does not make them all subservient to the Oedipal fantasy structure.

The exclusionary inclusion of *immunitas* is therefore also met with resilience as a reminder of the parasitical relationship between the Enlightenment Project and Nationalism that cuts across the phantasy structure of European Civilization and breaks it up. Alliances between advocates of human rights and those bearing witness to the inherent barbarism of asylum-deterrence cannot be silenced by the expansion of self-valorizing identity politics. The uncanny is not a mere epiphenomenon of oedipal desire, but a mode of doubling that can be deployed to map the desiring machines constituting “Europeanicity”.

7. *Asylum*

In modern law, there is no right to asylum. There is just the possibility to *grant* asylum. Thus, individuals cannot claim the right to asylum. However, some Nation-States can and give themselves the possibility (structured, managed, regulated through law and regulations) to grant asylum. Ergo, within these systems, individuals can apply for asylum (e.g. Zeillinger 2016: 2). However, the phenomenon of “asylum” itself has been around longer than modern jurisprudence. Didier Fassin (2013) traces the *practice of asylum* back to antiquity. For example, Greek priests developed asylum to create places where they would be protected from warriors and invaders. The asylum would be declared as a “sacred” place where worldly forces would not apply, or laws, etc. would no longer have any power or could not be enforced as they would be outside of these sacred places. Hence, the sanctuary became a place outside of the secular jurisdiction of sovereign law but still granted immunity by the same sovereign law.

Outside of the territoriality of sovereign law, the sanctuary is thus a space of exception (ibid: 42f). Sanctuaries were *protected* places and at the same time *protective* places. Later, these sacred places shifted from the religious (sacred) to the social/political (profane). Fassin (ibid: 42) points out that asylum as a phenomenon and practice (rather than as a legal construction) was “conceived as a social and spatial exception – a spatial protection infringing the normal function of human relations and a hospitality obligation”. The increase of refugees during the World Wars and again with the (civil) wars in the Middle East and ongoing socio-economical struggles, environmental catastrophes, etc. consequently led to a shift. The practice of asylum could no longer be considered an exception but has been transformed into a legal and political issue.

Didier Fassin (2013) also shows that beyond this literal archaeology of the asylum, “asylum” can be re-contextualized with the idea of “hospitality”. This notion of hospitality places the asylum from a place outside the cities into their centre. The hearth in the centre of the house signals the safe place where the guest can be sure of the protection of the host (e.g. Zeillinger 2016: 6). Also, an etymological derivation clarifies this “protecting” notion of “asylum”: While “syl” means as much as “to snatch away by force” or “to take away”, the preceding “a-” turns the meaning into the opposite: means as much as “not to be affected by the act of violence”, to remain “unearthly” and “unharmed” (ibid: 6).

To ensure that the asylum would fulfil its function, those sacred places of asylum would be built as easily accessible places. In the context of “church asylum,” for example, stones were erected at property lines, in order to signal the crossing: beyond this stone, there is a sacred place of asylum. Bells, that had to be rung to ask for asylum would be installed, or special seats in churches were declared as such, where asylum seekers were to sit to make their request known. By performing the act of “asking” (not necessary by talking, but performative acts, like crossing, ringing, sitting in a special place...) those seeking asylum would make their request known – on the one hand to those granting them asylum, e.g. the host of the house or the sacred place under the protection of a “higher power” (e.g. as in religious asylum) and on the other hand: to the forces from which those seeking asylum were fleeing, signalling that they have sought protection from their persecution. Peter Zeillinger also points out, that this act is not an act of evading legal consequences or hiding (like exile) – but rather in a positive connotation, it is an act of “reaching (safety)” or “asking-for-something (protection)” (ibid: 6).

One can hardly deny, that the phenomenon of “asylum” today is a political issue, a “matter of concern” in fact, outlined and accompanied,

amplified by media (dramatics) and right-wing populism, etc. – on the one hand: asylum-supporters that would claim that there is in fact a right to asylum and that this is an inalienable human right that defines the core value of European civilization – on the other hand, the phenomenon as framed by asylum-critics with notions of “scarce resources”, “security risks” or “identity risks” to the “host society” thereby mobilizing the figure of the “parasite”. However, the confrontation between these two positions exposes the uncanny, *das Unheimliche*. The transformation of European Civilization is itself a parasitical movement: In preventing the due process of asylum, it has defiled the sanctity of the sanctuary.

One crucial point in asylum processes today seems to be the question of credibility. The asylum process is designed in such a way that in the slightest occurrence of a discrepancy, the credibility of the asylum seeker is called into question. Even if it is, for example, inconsistencies in tax information or, more often than that, if the reports about what happened to them before and during the flight are not completely complete and free of contradictions.⁶ Small discrepancies can be grounds for rejection. Behind this is the conviction that protection is only granted to those who have earned it, who are innocent, truthful, sincere, honest. They do not have to show that there is a reason why they had to flee, that they fear for their lives because, for example, they are threatened with persecution in their home country because of their religious beliefs or sexual orientation - they have to show that they are sincere people.

In her study Fritsche (2016) cites one particular interesting interview section, where the person claims “I Am Asylum”:

For example, Andrej uses the phrase ‘I am asylum’ in the interview. A gap-oriented interpretation corrects ‘asylum’ to ‘asylum seeker’ and understands the expression as a self-positioning. However, if the linguistically concise passage makes one wonder and - with recourse to other passages in the transcript - is subjected to a more detailed analysis, a reading opens up that emphasizes the identitarian nature of being an asylum seeker, shows how necessary it is to ‘be asylum’ completely until the conclusion of the procedure; i.e., to adopt all the characteristics associated with the institution of asylum in one's own identity and outwardly directed self-representation. (Fritsche 2016: 185)

6 It should be noted that these are often severely traumatized people who are sent to proceedings, interviews and interrogations without psychotherapeutic support and language barriers are also a known issue through those preceding (e.g. Fritsche 2016: 168, Scherschel 2015: 131).

If one resists the attempt to reflexively correct the wording and leaves it as it is, a trenchant use of the subject matter becomes apparent. We see a moment of tension between arrival, deportation, invocation (Levinas 2017), protection, and asylum, the “uncanny” (Freud 1970) reveals itself. In between the original notion of asylum, its actual realisation today, and the institution and the experienced situation in the AnKER Centres, a contradictory eeriness emerges, which does not connect to something entirely foreign - the absolute other (Levinas 2017) - but furthermore in a sense – not representing, but presenting a strange form of the self, the – our – very own (Kristeva 1994).

The refugee becomes not only the place of negotiation of ideas and reality, of ideal and realization/possibility, shows not only the borders: territorial borders, which are thought sovereign, but can easily be overcome; but also borders of one's own hospitality, one's own ideals, values, of which Europe is so “proud” - Europe as a union of values (Yes, which values?).

The refugee, however, is, strictly speaking, the performative personification of one's own being: of what Europe is and constitutes. S/he appeals to something pinpoints at the idea of an “us” a “community”: not only of Europe but of human life: an appeal to survival. With Levinas (2011), the encounter with Death, the confrontation with the absolute stranger, is what brings to light (in other words: a moment of truth): when what is one's own comes to the fore and is absolute in the first place. Only through the certainty of Death – something that will happen to everyone, with no escape, sometime, anytime, it is inevitable: only then, that what remains becomes relevant, becomes meaningful. The scarcity of time (left) makes it valuable. The fact that life ends makes it valuable, and the fact that protection is requested signals trust and complete surrender to the possibility of death – what therefore imposes responsibility. The rejection, in turn, brings the hollowness (weakness) to light. A gap emerges, between what is imagined and what's realised. And therefore, another state of exception emerges.

The Figure of the Refugee is situated in between colliding interests, imbalances, a product of global disparities. As someone, who was thought to be somewhere, elsewhere, until the so called “refugee crisis”, the Refugee was merely an abstract concept for European Citizens; something that existed, somewhere, not *here*. The arrival of thousands of refugees with the trains in September of 2015 in Munich Central Station, at the latest, changed that perspective (for Bavarians) completely. The somewhere elsewhere became *here*. The Refugee, therefore, is one of the more prominent

realisations of what Latour (2005) calls the “glocal”. And despite creeping up unnoticed, the Refugee commands attention.

Similar to Simmel’s figure of the Stranger (1992 [1908]), the Refugee, not a theoretical figure, but an empirical product, emerges in between the tension of colliding, often ambivalent and fickle interests and motivations. While Simmel’s Stranger binds the contradicting notions of proximity and distance, we also find the Refugee in a similar state of differing tensions. While the Stranger shows the possibility and simultaneity of proximity and distance, combined in “one” place (person), the Refugee on the other hand becomes a place of negotiations between the ideal, the values (of the “us”), and to what end “we” are willing to really live by them – and on the other side, to which extremes we are willing to go when haunted by the desire to become “whole”. How much of our ideals are we willing to betray? What means are we willing to deploy? At which point becomes the sell-out unbearable? And then again: What if the point never comes – it turns out, if given the circumstances, the ideals, and values on which we built our European identity – the whole building collapses and turns out to be a complete hypocrisy? This is at stake in the collapse of the protection granted by our “citizenship”, as Europeans.

Whatever happens to refugees, can happen to everyone everywhere. It’s not a question of “if” but of possibilities ~ who is more or less at risk. One might find comfort in knowing, one’s citizenship would protect against such things, one being a human being, therefore having basic human rights, the fact, that one *is* human, should, would, must be enough. But then again: citizenship is granted by existing nation-states. If the nation-state collapses, only basic human rights remain. And the case of the refugee shows how “being a human being” isn’t quite enough.

Speaking with Levinas (2011): The Refugee emerges as the Other and by asking the question “who are you?”, one brings forth the notion of an “own”, that is, the question of how one would construct one’s identity. (When existing ideas of nationality, territoriality, belonging to one state, coming from somewhere, sharing history with others, who are more/less similar, etc. – present an “easy” answer, something, a collection of ideas and value systems, already negotiated, accepted, agreed upon, etc. – a seemingly easy solution). With Kristeva (1970), we can look upon the Refugee and furthermore on *how* we meet the Refugee? With the chances of showing the more hidden side of this thought “identity”, the “uncanny” of the very own, that which is/was rejected and re-emerges in and with the figure of the other, the stranger, the refugee – that, what is hidden behind walls, the fact, that the ideal of basic human rights, which was thought to be unconditional, is in fact, very conditional and not granted to everyone.

8. Conclusion

Parasite, stranger, and uncanny are figures haunting the current narratives of European civilization. A sociological analysis of asylum procedures of the AnkER Centres in Bavaria reveals that they are indeed spaces of exception, constituting forms of bare life that no longer recognize the Homo Sacer as a universal condition. This analysis, however, becomes more convincing when it integrates approaches and theoretical figures from neighbouring disciplines, such as psychoanalysis, with the Freudian “uncanny” or philosophy like Kristeva’s (1994) “strangers to ourselves” and Levinas’ (2011) notion of the “Other”. It is not enough to point out that asylum seekers are mistreated, that due process is being circumvented, that politics betray the very foundations of law; it should now be clear that such violations have repercussions for us all.

Our focus was the performative power of narratives, and in this case, the “Narration of Europe”, the Fortress, the “Role Model” with Germany at its core, the “trendsetter” of a self-proclaimed “Welcoming Culture”, when Germany “showed the world” how Refugees should be welcomed with open arms in 2015 and set an example by doing so (Mack and Van Loon 2020). Our analysis revealed its darker side. One that’s meant to be banned behind walls of the space of exception – not the humans, who are imprisoned in the AnkER Centres, waiting for their deportation, but the structures of incrimination without due process, that brought and incarcerated them there.

Europe is not negotiated only at its territorial borders. It’s not only the Mediterranean Sea or on the Balkan route, where one can trace those negotiations. There is not one, but many places. And not all of them seem to be solemnly geographical to pinpoint. One could formulate the thesis, that the figure of the refugee itself becomes a “place for negotiations”. The new elements in the room here are those of stranger versus parasite and a negative dialectics of parasitism as the uncanny that haunts identity politics. Esposito’s triad of the unpolitical-communitas-immunitas (Langford 2015, 1-9) may be of further use when flashing out the uncanny of parasitical identity politics.

In confrontation with the stranger, it is, in fact, our very own “strangeness-within”, whose vulnerability has been exposed. Moreover, the way in which the stranger is “managed” (subjected to narrative shifts and political interests, reduced to a mere pawn rendered immobile and unproductive) pinpoints more precisely the *limits* of imagined identities and postulated values that are thought to be the cornerstones of a society/community. The discourse emerging around those controversies – not

the themes discussed in media, but how people are treated (as human beings) shows furthermore the intensity and struggle within rather than at the borders.

Bibliography

- Agamben, Giorgio: Die souveräne Macht und das nackte Leben. Homo Sacer. Frankfurt am Main 2002.
- Agamben, Giorgio / Kotsko, Adam: The use of bodies. Homo Sacer IV, 2. Stanford, California, 2015.
- Ärzteblatt: Ärzte der Welt kritisiert Lebensumstände in bayrischen AnkerZentren, in: Ärzteblatt (2019) [<https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/106314/Aerzte-der-Welt-kritisiert-Lebensumstaende-in-bayrischem-Ankerzentrum>] (letzter Zugriff: 18.02.2022)
- Bauman, Zygmunt: Modernity and Ambivalence. Oxford 1995.
- Bauman, Zygmunt: Modernity and the Holocaust. Ithaca 1989.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix: Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia. New York 1977.
- Durkheim, Émile: The Division of Labour in Society. London 1984 [1893].
- Fassin, Didier: The Precarious Truth of Asylum, in: Public Culture 25 (1) (2013), 39-63.
- Freud, Sigmund: Das Unheimliche, in: Psychologische Schriften IV (1970), 241-274.
- Fritsche, Andrea: Kultur(en) und Sprache(n) der Asylwirklichkeit – Herausforderungen empirischer Forschung im Kontext von Unsicherheit, Verrechtlichung, Interkulturalität und Mehrsprachigkeit, in: Österreich Zeitschrift für Soziologie 41 (S2), (2016), 165-190.
- Foucault, Michel: Discipline and Punish, The birth of the Prison. New York 1977.
- Kristeva, Julia: Strangers to Ourselves. New York 1994.
- Langford, P.: Roberto Esposito: Law Community and the Political. London, 2015.
- Latour, Bruno: Science in Action. How to follow scientists and engineers through society. Milton Keynes 1987.
- Latour, Bruno: Reassembling the Social. An Introduction to Actor Network Theory. Oxford 2005.
- Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg 2011.
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg 2017.
- Mack, Edda / van Loon, Joost: Fremdheit und Homo Sacer: Über die Grenzen von Vergesellschaftung, in: Martin Kirschner, (Hg.): Subversiver Messianismus : interdisziplinäre Agamben-Lektüren. Baden-Baden 2020.

- Mbembe, Achille: *Necro-Politics*. Durham 2019.
- Scherschel, Karin: Zwischen universellen Menschenrechten und nationalstaatlicher Kontrolle. Flucht und Asyl aus ungleichheitssoziologischer Perspektive, in: *Soziale Probleme* 26 (2) (2015) 123-136.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Berlin 1974.
- Serres, Michel: *The Parasite*. Minneapolis 2007.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main 1992 [1908].
- Small, Albion Woodbury: *General Sociology. An Exposition of the Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer*. Chicago 1905.
- Vattimo, Gianni: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Cambridge 1988.
- Virilio, Paul: *Pure War*. New York 1993.
- Zeillinger, Peter: *Recht gegenüber dem (herrschenden) Recht. Zur Geschichte und Bedeutung des Asyls*. Wien 2016 (Vortragsskript, 22.04.2016).
- Zuquete, José Pedro: *The Identitarians: The Movement against Globalism and Islam in Europe*. Indiana 2018.

A Kairological and Decolonial Approach to Politics: The Perspective on Europe from the Epistemic South

Carlos Mendoza-Álvarez

Abstract

This article suggests a way of thinking about *performative political theology* in the global *polis* as a place of dystopia. We live amid the crisis caused by the Covid-19 pandemic that has revealed the structural social inequity on a global scale. In this context, the concept of “Europe” proposed by Modernity appears as a colonizing project, related to Latin American identity and other colonized societies of the global South. As an inevitable part of the debate on performative political theology in times of global systemic violence, we propose the perspective of the “epistemic South” as a *politics of affectional bonds* rising from the margins of privileged societies. It is necessary to start from “the abject bodies,” where it opens an *interstitial space* in the hegemonic thinking with its profile of global financial *gore* capitalism, heteronormative patriarchy, and white supremacist colonialism. Such hegemony collapse by multiple *resistances* (in economic, cultural, epistemic, and spiritual dimensions) performed by persons, communities, and peoples in the process of inter-subjectivation, both from and within the “trash people” of our time and borders. They are rewriting history and politics rooted in the “communal,” an intersubjective dimension, including the biosphere as a living partner, where glimpses of redemption reshape temporality as kairological existence.

Key-Words

Dystopia, Resistance, Decolonial theology

Introduction: Initial questions asked in the mood of anger

How does our willingness to recognize the Mediterranean Sea as an open-cast mass grave related to a “dialectic of entanglement and separation”¹ shape our concept of Europe as a cultural and political invention?

-
- 1 “Whatever the case, were Europe genuinely determined to close itself off from the rest of the world or from Africa, the consequences would be colossal, of almost a genocidal proportion. Europe would have to implement deadly policies, which by the way are already experimented with in those laboratories that the Mediterranean Sea and the Sahara Desert have become. According to various figures, something like 34,000 people have already lost their lives over the last few years trying to cross the Mediterranean; this without counting those who have met their end in the Sahara Desert, or those who are the subject of new forms of enslavement and capture in lawless places such as Libya, where Europe is funding militias and encouraging them to capture would-be African migrants to detain them in makeshift camps or to sell them into slavery”. Achille Mbembe. “Bodies as

What does Europe as a cultural-political concept mean in the “states of exception”² at Lampedusa & Melilla and other refugee camps located in the boundaries of Italy, Spain, Germany, Britain, France, and other European countries?

What does “the spirit of Europe” as a civilization of universal reason mean amid the barbarity of the invisibility (*invisibilización*) of peoples promoted by new forms of colonialism in the expanded market through globalized companies exporting chemicals, weapons, and technology trash?

How are resisting the hidden faces in Europe racialized and divided by “modern pathologies of rivalry”³ in the Megalopolis surrounded by neighborhoods of foreigners, undocumented immigrants, underemployed people, and slums controlled by criminal mafias in frequent collision with governments and transnational companies?

What kind of “Christian heritage” or multiple “Christian heritages” – as part of a broader religious identity that recognizes the sources of Judaism and Islam in the shaping of the West⁴ could Europe preserve

Borders”. *From the European South* 4 (2019): 16. URL: <http://europeansouth.postcolonialitalia.it/journal/2019-4/2.Mbembe.pdf>

- 2 A powerful reflection by Agamben alerts us to the global state of exception in the following terms: “In the field of tension in our culture, two opposite forces act, one that institutes and makes, and one that disactivates and deposes. The state of exception is both the point of their maximum tension and -as it coincides with the rule- that which threatens today to render them indiscernible. To live in the state of exception means to experience both of these possibilities and yet, by always separating the two forces, ceaselessly to try to interrupt the working of the machine that is leading the West toward global civil war”. Giorgio Agamben. “State of Exception”. *The Omnibus Homo Sacer* (Stanford: University Press, 2017), 241.
- 3 Pankaj Mishra. “*The Geopolitics of Mimicry*”, COV&R Identity & Rivalry (Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2017). https://www.youtube.com/watch?v=gu_Ld_BNQS0&list=PLEI3RKhh8R6FdCwLC7-f_-NTdgdprqBa8&index=10 [Minute 57]. See also: Palaver, Wolfgang, and Richard Schenk, eds. *Mimetic Theory and World Religions* (Michigan State University Press, 2018). <https://doi.org/10.14321/j.ctt1vjqqj6>
- 4 A tremendous challenge for European self-awareness of its origins. Pankaj Mishra's narrative as an Indo-British journalist gives us clues to trace the anger of the subaltern peoples with this concrete history: “As the United Nations predicted, the ‘developing world’ was soon full of men uprooted from rural habitats and condemned to drift in the big city – those eventually likely to focus their rage against the modernizing West and its agents in Muslim countries. One of those thwarted migrants muttering ‘You’ll reckon with me yet’ in the last years of the twentieth century was a lower middle-class young man from Cairo writing a master’s thesis on urban planning. Describing the despoliation of a neighborhood in the old

and communicate today, recognizing co-responsibility for old and new “epistemicides”⁵ for the sake of world evangelization, and seeking to avoid continuing in that legacy while recognizing its own “déclousion”⁶ for the deconstruction of its foundations?

As a hermeneutical key, we propose considering the *performative dimension* of Christian faith in its anthropological sense of *kairological existence*, understood as a radical experience of the messianic temporality, which is accessible to us through Jesus of Nazareth and his messianic community. In other words, we advance the idea of “messianic and kairological time” as a *dynamic* of ethical, political, and spiritual *resistances* experienced by those who live in the “zone of non-being”⁷ but who transgress the “abyssal line”⁸ in taking care of their lives as an expression of the common good.

Syrian city of Aleppo by highways and modernist high rises, he called for them all to be demolished and the area to be rebuilt along traditional lines, with courtyard homes and market stalls. He saw this as a restoration of Islamic culture. His thesis, submitted to a university in Hamburg, passed with high remarks. A few months later this same young man by the name of Mohammed Atta was told that he has been chosen to lead a mission to destroy America’s most famous skyscrapers”. Pankaj Mishra. 118. *Age of Anger* (New York: Farrar, Strauss & Giroud, 2017), 118.

- 5 “En el contexto de la supresión de ciertos cuerpos (feminicidio), mi proceso de investigación he intentado mirar también la borradura de conocimientos (epistemicidio), con el que se reproduce la deshumanización histórica que otros viven-resisten en sus cuerpos-territorios.” Paulina Trejo. “Guardianes del corazón de la tierra”, Xóchitl Leyva & Rosalba Icaza (coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos rebeldías, resistencias* (San Cristóbal de Las Casas-Buenos Aires: Editorial Retos/Clacso, 2019), 315.
- 6 A key term to understand the meaning of the deconstruction of Christianity in a time of civilizational crisis, created by the philosopher Jean-Luc Nancy from Strasbourg: “Le christianisme ne désigne pas autre chose, essentiellement (c’est-à-dire, simplement, infiniment simplement: dans une simplicité inaccessible), que l’exigence d’ouvrir dans ce monde une altérité ou une alienation inconditionnel. Mais ‘inconditionnel’ veut dire: non indéconstructible, et doit designer la portée en droit infinie du mouvement même de la déconstruction et de la déclousion”. Jean-Luc Nancy. *La Déclousion. Décostruction du Christianisme I* (Paris: Galilée, 2005), 20.
- 7 “It is to this zone of occult instability where the people dwell that we must come; and it is there that our souls are crystallized and that our perceptions and our lives are transfused with light.” Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), 277.
- 8 “Appropriation and violence take different forms in the abyssal side of the line. Appropriation forms in the abyssal legal line and the abyssal epistemological line. But, in general, appropriation involves incorporation, cooperation, and assimilation, whereas cultural violence involves physical, material, cultural, and human destruction”. Boaventura de Sousa Santos. “Beyond Abyssal Thinking: From Glob-

Bodies and territories were made “trashed bodies and territories” as a new version of “bare life” by an “extractivist society,” which manages for the minorities their privilege – in each country and a global scale – controlling the necessary resources for the life of everybody in a logic of “enrichment by dispossession”⁹. However, at the same time, those social movements in resistance reconstitute the intersubjectivity (the *political*) through an ethics of care according to the Good Living or “el Buen Vivir”.

In the following pages, we propose four theses to decolonize the concept of performative politics in the theological sense of *kairological existence*.

1. The *performativity* is not only an act of language and praxis but, in the context of late Modernity, is a category designing the bodies and territories of *performing resistance*, as vulnerable and violated subjectivities, who identify themselves as *survivors* in the processes of resistance. This performativity reconstructs the life of the dis-membered bodies through narratives of *re-membering* lives that matter through the establishment of justice and social and gender equity where political coexistence becomes a critical vigilance in pursuit of harmony in diversity.

al Lines to Ecologies of Knowledge”, *Review Ferdinand Braudel Center*, vol. 30, no. 1, State University of New York (2007), 51.

- 9 “We have made an error by believing, at least in the early years, that extractivism is an economic model. David Harvey’s concept of accumulation by dispossession is very interesting, but we should not become fixated on the economic aspect. I prefer to speak of an extractive society because extractivism covers all aspects of society. If we focus on culture, we see that there is a shift from the central concept of work to the concept of leisure and consumption. This is functional to extractivism because it is a form of accumulation based on dispossession, not on productive work as was the case during the welfare era.” Monika Streule & Anke Schwarz. “Not all spaces are territories”: creating other possible urban worlds in and from Latin America – an interview with Raúl Zibechi”, *Geographica Helvetica* 74 (2019): 107. <https://doi.org/10.5194/gh-74-105-2019>

Let us specify what performativity¹⁰ means for the Epistemic South¹¹. This expression designates the acts of the transgression of the hegemonic world-system experienced by people and collectives in resistance, oriented towards the generation of other ways of life. Above all, they are performative actions improving other modes of (co)existence. They are actions and strategies for living in common and for the care of the social body and sister mother Earth. It also favors the promotion of diverse symbolic languages to transmit knowledge in the ecology of knowledge that overcomes the monopoly of instrumental reason. This performativity can overcome globalization's hegemonic logic based on patriarchal, colonial, classist, and racist capitalism.

Secondly, let us pause to point out some critical elements of the *transcendental* dimension of performativity.

In the decolonial perspective, performativity expresses the “messianic redemption” as a secular process. Far from being a mere political and economic social praxis, resistance arises from an ethical-political source where occurs a change of temporality as messianic indignation, lived by subjectivities that suffer systemic violence and initiate processes of historical “insurrection” as a subversion of the hegemonic order and establishment of new co-subjectivities. Performativity then becomes an anti-colonial praxis, as recalled by the Zapatistas in Mexico and the Andean movement described by Silvia Rivera Cusicanqui in Bolivia. It is no longer just a decolonial practice but an anti-colonial one because it dismantles the structures, processes, and actions that generate this systemic violence.

-
- 10 Few academic studies in Latin America seek the intersection between performative theory and decoloniality. One of the most significant is by the young Mexican philosopher Donovan Hernández. “‘Hasta que la dignidad se haga costumbre’ performatividad, subalternidad y restauración en los casos de dona Jacinta, Teresa y Alberta”, *Estudios del Discurso*, vol. 4, núm. 2 (2018): 1-20. <http://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/22/18> [Consulta: 26 de febrero de 2021]; “Políticas de la experiencia colectiva poscolonial”, *Polis*, vol. 10, núm. 1 (2014), pp. 39-74
- 11 Cf. Enrique Domingo Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2006. Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Signo, 2001. De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI-Clacso, 2009. Boaventura de Sousa Santos & Maira Pula Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (Madrid: Akal, 2014). Gayatri Chakravorty Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011). Immanuel Wallerstein. *El futuro de la civilización capitalista* (Barcelona: Icaria, 1997). Santiago Castro Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar, 2000).

This performativity of “messianic insurrection” dissociates itself from any historical protagonist, socio-political or cultural, such as promoting social revolutions in the 20th century. Let’s remember how this historical utopia generated totalitarianism of sad memory in all latitudes of the planet. Rather, it is about the gestation of another civilizational model in such diverse and correlated areas of life as those that range from the ordinary care of life to new forms of governance, as well as the experience of spiritualities beyond religion as a sacrificial system.

On the other hand, resistances assume Modernity’s achievements, but as *transmodernity*¹², where enlightened ideals of universality become more radical to make them accessible to denied bodies after being subjected to a process of radical decolonization. Historical conquests such as human rights, democracy, and scientific-technical knowledge need to be decolonized as narratives of supremacy and privilege. But the ancestral knowledge denied by western rationality has an important contribution to offer as an integrative “cosmovivencia” of senses, meanings, and life practices that propitiate an alternative world’s invention.

An example of such disruptive and dystopian performativity is the memory of five hundred years of resistance to the European invasion of Abya Yala, which the Mayan peoples of Mexico have created as a political and media campaign with oxymoronic title: “A mountain at sea”. It is a return journey of the Spanish conquest’s surviving peoples, now going from Mexico back to Spain and other parts of Europe to gather with the “Europe below” in the summer of 2021. Women representatives of these subaltern peoples met with communities and peoples who today live-in denial of their being in this territory called Europe but who do not participate in the metaphor of the Europe of modern reason. A gathering of dystopias to further crack the wall and make dignified life emerge there through shared resistances between the “souths” in resistance also located in the “norths” of privilege.

In this context of the decolonization of the idea of performativity based on dystopian resistances, the theological question emerges as a question about the foundational meaning of redemption that can emerge in these resistances. Not so much starting from the idea of revelation in itself as an a priori that presides over history, but, in a decolonial sense, it is a matter of thinking the performativity of the resistances in their messianic-kairological theological dynamism, as a provocation for a second-degree

12 Cf. Dussel, Enrique Domingo. *Filosofías del Sur. Decolonización y transmodernidad* (México: Akal, 2017).

narrative that will be the properly theological discourse that we will outline in the last thesis of this article.

2. We need *to name and think of Europe* as a theorem in its internal and globalized contradictions: which means to think of it from the zone of non-being of the colonized, invisible, and racialized peoples entering European territory through forced mobility. Those peoples in their territories represent the other face of the “colonial extractivism” that has enriched Europe by centuries. Following this path is urgent to promote a rewriting of history from the narratives of these denied peoples as a power of non-hegemonic cultural creation in the perspective of Good Living (*Buen Vivir*) as possible wisdom in times of systemic violence.

According to this decolonial approach, it is necessary to transform the question of Europe into another question to think about the commons that sought to describe enlightened Europe, but now from the worlds made invisible by the macho, white, Christian, capitalist, and colonial Europe.

These other “Europes” exist in the suburbs of Vienna and Zurich, of Paris and Milan, of Amsterdam and Barcelona, of Oslo and Lampedusa, London and Istanbul, Moscow, and Berlin. In those non-places and their night alleys and subway tunnels, it is possible to find another humanity, denied, racialized, criminalized, and turned into cheap labor for the jobs that the Europe of privilege is not prepared to face.

For this reason, thinking of Europe from the zone of non-being also means “queering” privilege, making visible the abject bodies that do not matter to patriarchal and neocolonial capitalism. The epistemic South in these “Europes”, emerging as decolonial thought, is enriched by the new generation queer theory that has expanded its reflection on the bodies that matter, from the original body of the Lgbtiq+ collectives to the bodies and territories trashed by the global hegemonic system: black bodies, migrants, women, people of different abilities, obese, sick, elderly, and last but not least animal and vegetal species missing in the Anthropocene era.¹³

Thinking of Europe from the epistemic South perspective leads us to cross the interstices of privilege. To decolonize Europe is, in the end, to

13 Cf. González de Molina, Manuel & Víctor Toledo. *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change* (Zurich: Springer, 2014); Segovia Cuéllar, Andrés. “Antropoceno, una mirada desde la historia humana y la ética ambiental”, *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 12 núm. 1 (enero-junio de 2017).

dethrone the epistemic privilege of instrumental reason to establish new spheres of life, coexistence, and pluriverse cultural expression.

Europe then becomes a plural land of subjectivities and cultures denied by force of that white, Christian, capitalist, patriarchal, and mafia-like supremacy that today dominates on a global scale. Furthermore, why not think of Europe beyond its institutions of privilege such as business, the university, institutional religion, and the dominant digital media? In other terms, what does it mean to rethink Europe by unmasking its criminal mafias that traffic arms, drugs, and people, together with cutting-edge technology that makes humans subsystems of the internet of things? What does it mean to decolonize the idea of a Europe as “mother of modern civilization” to unmask the beast that devastated America, Africa, Asia, and Oceania, building on that dispossession of its wealth and its narrative of conquest, with centuries of science and humanism valid only for those who inhabit the “luminous” side of democracy?

To think of Europe as diverse is to deconstruct it. To discover it interconnected “from below” with the epistemic Souths and the resistances that nourish them will make it possible to think differently from the university, the churches the whole narrative, and symbolic scaffolding of performativity. In terms of the world of the original peoples of Abya Yala, it will be necessary to invent a European narrative of Good Living that welcomes and makes fruitful the life of its peoples in resistance, with the axis of *transmodernity*, but going even deeper into the civilizational crisis where the surviving peoples preserve life.

3. Political *theology* needs a new interpretation from a global perspective with regional and local approaches embedded in the victim’s body-territories but always linked to the diverse resistances of bodies and peoples who live and act from the reverse side of hegemonic history. For decolonial theology, these embodiments of resistance are political expressions of the *messianic communities*¹⁴ that shaped the performativity of the divine and human redemption in a new epochal context, following the route marked by Israel in the exodus from Egypt to

14 During the second half of the twentieth century, a reception of messianic time developed in the key of historical materialism that secularized the theological idea of kairological temporality, from Benjamin to Heidegger. See our article on this important debate with contemporary political philosophy in the Ibero-American context. Carlos Mendoza-Álvarez. “Tiempo mesiánico y narración. Para una interpretación teológica de las practicas narrativas de las víctimas”. *Teología y Vida* vol. 62, núm. 1 (2021). <http://teologiyvida.uc.cl/index.php/tyv/article/view/31467>

the Church as the sacramental body of the Messiah confessed as “the crucified awakened from the dead” (Mk 16: 6).

To speak of performative political theology on a global scale in the post-covid era of the 21st Century reveals itself as an unprecedented opportunity to expand the imagination and knowledge that we can build today about what human existence means with its extreme vulnerability in the Capitalocene¹⁵ crisis. However, this experience of global fragility can be “queerized”¹⁶ by living it with other people and cultures, interconnected on a global scale, as an experience and performativity of redemption that emerges (in-surfing or surfing from inside) from the clamor of the victims who create new forms of justice, equity, and dignified life.

A new theological reflection is essential to understand the performativity of redemption¹⁷ viable in the global dystopia locus represented by the current civilizational crisis. It is, therefore, a unique opportunity to rethink the human condition and the divine mystery in their radical messianic temporality as *kairological* existence. However, it is necessary to do so with a critical awareness of the civilizational collapse we are facing, of which the pandemic is only a symptom of the dysfunction of human civilization.

A recent example of this global malaise is the anger, rage, and anxiety spreading across the planet due to inequitable access to vaccines¹⁸. This mass exclusion phenomenon from the “universal” right to health is generating a deeper planetary dystopia such as we have never imagined.

15 “Today’s human activity isn’t exterminating mammoths through centuries of overhunting. Some humans are currently killing everything, from megafauna to microbiota, at speeds one hundred times higher than the background rate. We argue that what changed is capitalism that modern history has, since the 1400s, unfolded in what is better termed the Capitalocene. Using this name means taking seriously, understanding it is not just as an economic system but as a way of organizing the relations between humans and the rest of nature”. Jason W. Moore & Donna J. Haraway (eds.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Oakland: PM Press, 2016), 3.

16 Cf. Mortimer-Sandilands Catriona & Erickson Bruce. *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire* (Bloomington: Indiana University, 2010).

17 Performativity in theology has been analyzed mainly in the sense of analytical philosophy: Vide, Vicente. *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología* (Bilbao: Universidad del Deusto, 1999); aswell as critical theory, such as Helmut Peukert. *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona: Herder, 2010); Ramírez R., Alberto. “El lenguaje en la revelación performatividad y pragmática.” *Theologica Xaveriana* 180 (2015): 301-325. Here we explore a new path in a decolonial perspective.

18 The global count of access to Covid19 vaccine is conducted by the World Health Organization. Real-time data can be found at: <https://covid19.who.int>

Entire peoples without access to vaccines cannot participate in the “community of nations”, like how disposable and trash populations, which, within the same territories of privilege, are also being made invisible and “disappeared” through new “open-air population control devices”¹⁹ now converted into territories of segregation due to the high contagion of the virus and, therefore, of extreme dehumanization.

Therefore, the next question of Europe as a metaphor for a modern democratic society and the matrix of Western civilization is now overtaken by what Achille Mbembe has rightly called the “world’s Africanization”²⁰ as the latest phase in the expansion of extractivist capitalism. A phenomenon of the present time that we could also describe as the “Africanization of Europe” if we place ourselves on that “dark side of democracy” that lies “beyond” the line of being.²¹ A global challenge coming from the epistemic south is the Zapatista tour through Europe to make visible the other “Europes”, the Europe of below, the Europe of migrants and undocumented people, the rationalized and whitewashed Europe, the Europe of trashed communities.²²

According to the narrative of “universal” rationality of human rights, this region of non-being is inhabited by a large part of humanity, without access to dignified life conditions offered to all by the modern meta-narrative, according to the narrative of the “universal” rationality of human rights. However, we must consider that this modern civilization model has reached its paroxysm with the “era of systems” that Ivan Illich²³ already

19 Cf. Grubačić, Andrej & Denis O’Hearn, Davis. *Living at the Edges of Capitalism. Adventures in Exile and Mutual Aid* (Oakland: University of California Press, 2016). See also Zibechi, Raúl. *Dispersing Power. Social Movements as Anti-State Forces* (Oakland: AK Press, 2010).

20 Cf. Mbembe, Achille. *The Dark Side of Necropolitics* (Durham: Duke University, 2019).

21 Cf. Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963).

22 When announcing at the beginning of 2021 the Zapatista tour to Europe, to meet “the Europe below”, they designated in the following terms the main objective of the trip: “The certainty that the fight for humanity is global. Just as the ongoing destruction does not recognize borders, nationalities, flags, languages, cultures, races; so, the fight for humanity is everywhere, all the time.” Comité Clandestino Revolucionario Indígena. *A Declaration for Life* (Montañas del Sureste Mexicano, January 1st, 2021). <https://viajeczapatista.eu/en/part-one-a-declaration-for-life/>

23 Half a century ago Ivan Illich foresaw the crisis that would bring about a new era of systems for humanity. In the context of the pandemic, Gustavo Esteva comments as follows: “As we all know, Illich was a prophet. Not a man with a crystal ball, but someone who knew how to read the present and discover deep trends. And so, he could anticipate what was going to happen. In the time of

predicted half a century ago in a panopticon that we now see dominating humanity as a subsystem through digital government that proceeds by algorithms and lives from “the Internet of Things”²⁴.

In this epochal context of collapse, performativity’s theological question as possible redemption within the broken and fractured history of humanity needs to re-emerge today from those non-places of being that, paradoxically, are a source of anti-systemic resistance. In its theological background, this performativity could be a sign of divine anarchy because it provokes and accompanies processes of *visibilization* of the systemic resisting victims as an announcement of times of human-divine redemption amid the cracks of history.

Europe can no longer be a naïve metaphor for humanism in a post-human context, as a poisoned inheritance of the instrumental rationality that has brought us to the brink of collapse. It can only be one of the metaphors of dignified life if it comes to designate critically the dystopia that characterizes the post-covid civilization and becomes a preamble to other “Europes” as non-places where the narrative of “universal” autonomy takes place but from the reverse side of hegemonic history.

In this way, the idea of Europe would be a proper referent of that transcendent dimension of life sought by other nationalities in human history. Reimagining redemption from the “dark side of non-being”, late-modern rationality open to transcendence will be able to articulate narratives and thought where the “messianic insurrection” is revealed as eschatological anticipation and kairological existence lived by the victims of global war who say “enough” (*basta*) to hegemonic logic.

the Cuernavaca pamphlets, he could not have anticipated the end of the era of tools, but in the 1980s he knew already that people had been transmogrified into subsystems of systems, that we had entered the era of systems. And he thus anticipated, horrified, the time of Covid-19, the current time. He anticipated the unprecedented situation in which most of the people on Earth will passively submit to instructions reducing them to statistical bodies, for which they should care and protect.” Gustavo Esteva, “Introduction”, *The International Journal of Illich Studies* vol. 7, num. 1 (2020): 4. <https://journals.psu.edu/illichstudies/issue/view/3052/13>

- 24 Jewish historian Noah Harari has surprised the world with his critical vision of the future that has caught up with us, namely artificial intelligence ruling the world: “_ Wherein do you see the link from deity to a new stage of human evolution in the age of digitalization and the Internet of Things? ... _After four billion years of organic life shaped by natural selection, science is ushering in the era of inorganic life shaped by intelligent design”. Yuval Noah Harari. “*Homo Deus* and the Impact of Digitalization on Society” (July 20, 2017). <https://www.ynharari.com/homo-deus-impact-digitalization-society/>

4. To build a *performative political theology* in Europe –in times of (dis)globalization and exclusion– means recognizing the cultural and social place of Europe in interaction with other cultures, surpassing the generated asymmetries by cultural and religious colonialism from which it has been responsible. Within this theoretical and practical approach, theology could enrich an *intercultural dialogue*²⁵ with other ways of performativity. Theology could also nourish the human and eschatological community as a “messianic insurrection” of subjectivities rendered invisible by the “abyssal line” in the “non-being zone” but performing kairological temporality²⁶ to overcome the idolatries hiding the divine glory that bursts forth like a flash of redemption in history.

Following the thread of thought that emerges from the “epistemic South” of the present time marked by a new form of globalization in the post-covid era, performative political theology in Europe goes back to the sources of Hebrew and Christian revelation that confess God *Go’el* who frees the captives and dignifies the humiliating life to reimagine redemption.

In this sense, a performative political theology from a decolonized Europe will imply rethinking the polis beyond the Greek model and the

-
- 25 Interculturality is a philosophical problem arising from the self-criticism of the Enlightenment but, at the same time, from the denied knowledges in the Decolonial Thought. See: Raúl Fonet-Betancourt. “Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective”, in Fonet-Betancourt R., Estermann J., Aerts D. (eds) *Worldviews and Cultures. Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society*, vol 10. Springer, Dordrecht (2009). https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5754-0_8. The decolonial thought has expanded the idea of interculturality to the subaltern voices, see: “If decoloniality is the process and project of building, shaping, and enabling coloniality’s otherwise, interculturality ☐as defined by social movements in Abya Yala☐ is not a complementary political, epistemic, and existence-based project and an instrument and tool of decoloniality’s praxis [...] Decoloniality and interculturality are, in this way, interwoven projects and entwined verbalities. Understood from and within the context of past and present struggles, they are wagers, proactive propositions, and political, economical, social, epistemic, and existence-based processes and projects in perennial action and continuous movement, actions and movement that support to fissure and crack, and to construct, create, and ‘walk’ an otherwise”. Walter Mignolo & Catherine E. Walsh. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. On Decoloniality (Durham: Duke University Press, 2018), 57.76.
 - 26 Idea that we developed as an eschatology of messianic anticipation in: Carlos Mendoza-Álvarez. *La resurrección como insurrección mesiánica. Memoria, duelo y esperanza desde los sobrevivientes* (México: Universidad Iberoamericana, 2020).

modern city as the principal analogies of the hegemonic meta-narrative. It will be necessary to revisit the passages analyzed by Walter Benjamin in 19th century Paris as the denied and hidden political places. However, now, it will be necessary to do so from a decolonial perspective: that of the narrative suburbs of the counter-metropolis and the recovered countryside as agroecological new utopia. It will be necessary to go beyond the industrial crisis that is now producing ecological devastation in the global South due to the extractivist capitalist model. Rethink alternative Europe, that of the enclaves of green cities and the new reinvented urban-rural habitat, facing the crisis of renewable energy and creating new forms of everyday life.

However, it remains to weave, contemplate, savor, and enhance the theological background of these experiences of “inhabiting the world instead of governing it”²⁷, of care rather than control (indigenous community feminisms), of “sentipensar”²⁸ rather than reasoning according to new generation feminism as politics of affections²⁹.

A new idea of redemption’s performativity arises from the Christian faith animated by the incarnation of the Word³⁰. The praxis of the human-divine agape of Jesus in Galilee also performs to consummate the work of redemption as messianic anticipation: coming down from the cross and

27 Cf. Fernández Savater, Amador. *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política* (Barcelona: NED Ediciones, 2021).

28 A decolonial epistemological category proposed, among other authors, by Arturo Escobar. It integrates affects as a form of rationality as a political grammar that emerges from the vulnerable bodies in resistance. Cf. Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014).

29 “We may even add that for our continent, Latin America, the extreme forms of violence that are here spreading widely from Mexico, Central America, and Colombia southward—its dramatic, increasingly violent and disorderly atmosphere—could be attributed to the idea that in our landscapes, the conquest was never complete or fully successful but, rather, goes on and continues today. For such a context, compassion, empathy, local and community roots, and all devotion to forms of the sacred capable of maintaining solid collective relationships operate as dysfunctional in relation to the historical project of capital,” Rita Laura Segato. “Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital”. *South Atlantic Quarterly* 1 (July 2016): 621. <https://doi.org/10.1215/00382876-3608675>

30 We follow the germinal idea of Ivan Illich who thinks of the Kingdom as concreteness in the here and now of redemption. Against the flow of the modern idea of the future, the present of conviviality and proportion transfigures history. Cf. Illich, Ivan. *Iglesia sin poder* (Madrid: Trotta, 2021).

“returning to Galilee” as a metaphor of the encounter in grace and truth, body to body, as a remembrance of the un-membered. Performativity multiplies the loaves, which give sight to the blind, heals the lepers, and denounces the temple's false religion.

After all, the *performativity of redemption* in decolonized Europe cannot be, in its theological and messianic background, different from that which people and ecclesial communities live in other latitudes of the planet, in danger of mass extinction, but in survival mode with ethical indignation and eschatological imagination: listening to the cry of the victims; living in creative empathy with their resistances; caring for and celebrating precisely in those non-places, in those cracks the life that flourishes overcoming death.

Political performativity of redemption that happens thanks to the “wounds that heal us” (cf. Isaiah 53: 3; 1 Pe 2: 24) of the crucified and risen Jesus, embracing the crucified and risen subjectivities today in times of dystopia: those who take charge of their own violated life, overcoming the hegemony of the totalitarianism that wanted to supplant the divine glory, to sow in that wounded land seeds of redemption, in the cracks of the broken history of humanity where life flourishes.

Bibliography

- Agamben, Giorgio: *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford 2017.
- Castro Gómez, Santiago (ed.): *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá 2000.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena: *A Declaration for Life*. Montañas del Sureste Mexicano, January 1st, 2021, <https://viaj Zapatista.eu/en/part-one-a-declaration-for-life/> (Letzter Zugriff: 16.10.21)
- Dussel, Enrique Domingo: *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México 2017.
- Dussel, Enrique Domingo: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid 2006.
- Dussel, Enrique Domingo: “Transmodernidad e Interculturalidad, Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. S.l. 2004. [English: “Transmodernity and Interculturality (An interpretation from the perspective of Philosophy of Liberation)” (Ljubljana, 2006)].
- Esteva, Gustavo: Introduction, in: *The International Journal of Illich Studies* vol. 7, num. 1 (2020): 4. <https://journals.psu.edu/illichstudies/issue/view/3052/13>
- Fanon, Frantz: *The Wretched of the Earth*. New York 1963.
- Fernández Savater, Amador: *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*. Barcelona 2021.

- Fornet-Betancourt, Raúl: Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective, in: Note N./Fornet-Betancourt R./Estermann J./Aerts D. (Eds), *Worldviews and Cultures. Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society*. Dordrecht (2009): 149-161. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5754-0_8.
- González de Molina, Manuel & Víctor Toledo: *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*. Zurich 2014.
- Grubačić, Andrej & Denis O’Hearn: *Living at the Edges of Capitalism. Adventures in Exile and Mutual Aid*. Oakland 2016.
- Harari, Yuval Noah: *Homo Deus* and the Impact of Digitalization on Society. (July 20, 2017). <https://www.ynharari.com/homo-deus-impact-digitalization-society/>
- Hernández, Donovan: ‘Hasta que la dignidad se haga costumbre’ performatividad, subalternidad y restauración en los casos de dona Jacinta, Teresa y Alberta. *Estudios del Discurso*. vol. 4, núm. 2 (2018): 1-20. <http://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/22/18>; “Políticas de la experiencia colectiva poscolonial”, *Polis*, vol. 10, núm. 1 (2014): 39-74.
- Illich, Ivan: *Iglesia sin poder*. Madrid 2021. (English: *The powerless church and other selected writings, 1955-1985*, Pennsylvania, 2018).
- Mignolo, Walter & Catherine E. Walsh: *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis. On Decoloniality*. Durham 2018.
- Mbembe, Achille: *The Dark Side of Necropolitics*. Durham 2019.
- Mbembe, Achille: “Bodies as Borders”. *From the European South* 4 (2019): 16. <http://europeansouth.postcolonialitalia.it/journal/2019-4/2.Mbembe.pdf>
- Mendoza-Álvarez, Carlos: *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. México 2020.
- Mendoza-Álvarez, Carlos: “Tiempo mesiánico y narración. Para una interpretación teología de las practicas narrativas de las victimas”. *Teología y Vida* vol. 62, núm. 1 (2021): 9-35. <http://teologiayvida.uc.cl/index.php/tyv/article/view/31467>
- Mignolo, Walter: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires 2001.
- Mignolo, Walter & Catherine Walsh: *On Decoloniality: concepts, analytic and praxis*. Durham 2018.
- Mishra, Pankaj: *Age of Anger*. New York 2017.
- Mishra, Pankaj: “*The Geopolitics of Mimicry*”, *COV&R Identity & Rivalry*. Madrid 2017. https://www.youtube.com/watch?v=gu_Ld_BNQS0&list=PLEI3RKhh8R6FdCwLC7-f_-NTgdprqBa8&index=10 (Letzter Zugriff: 16.10.21)
- Moore, Jason W. & Donna J. Haraway (Eds.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland 2016.
- Mortimer-Sandilands, Catriona & Erickson Bruce: *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington 2010.
- Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion. Déconstruction du Christianisme I*. Paris 2005.

- Palaver, Wolfgang, and Richard Schenk (Eds.): *Mimetic Theory and World Religions*, in: Michigan State University Press, 2018. <https://doi.org/10.14321/j.ctt1vjqqj6>
- Peukert, Helmut: *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona 2010. (zuerst deutsch: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (Frankfurt a.M., 1978).
- Ramírez R., Alberto: El lenguaje en la revelación performatividad y pragmática, in: *Theologica Xaveriana* 180 (2015).
- Rivera-Cusicanqui, Silvia: *Ch'ixinakax Utxiwa. On Practices and Discourses of Decolonization - Critical South*. London 2020.
- Santos, Boaventura De Sousa: *Una epistemología del sur*. México 2009. (English: *Epistemologies of the South: justice against epistemicide* (Boulder, 2014).
- Santos, Boaventura De Sousa: *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge*, in: *Review Ferdinand Braudel Center*, vol. 30, no. 1, State University of New York (2007).
- Santos, Boaventura De Sousa & Maira Pula Meneses (Eds.): *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid 2014.
- Segato, Rita Laura: *Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital*, in: *South Atlantic Quarterly* 1 (July 2016): 615-624. <https://doi.org/10.1215/00382876-3608675>
- Segovia Cuéllar, Andrés: *Antropoceno, una mirada desde la historia humana y la ética ambiental*, in: *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 12 núm. 1 (enero-junio de 2017).
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires 2011. (English: *Can the Subaltern Speak?* (Chicago, 1988).
- Streule, Monika & Anke Schwarz: *Not all spaces are territories: creating other possible urban worlds in and from Latin America – an interview with Raúl Zibechi*, in: *Geographica Helvetica* 74 (2019). <https://doi.org/10.5194/gh-74-105-2019>
- Trejo, Paulina: *Guardianes del corazón de la tierra*, in: Xóchitl Leyva & Rosalba Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos rebeldías, resistencias*. San Cristóbal de Las Casas-Buenos Aires 2019.
- Vide, Vicente: *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*. Bilbao 1999.
- Wallerstein, Immanuel: *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona 1997.
- Zibechi, Raúl: *Dispersing Power. Social Movements as Anti-State Forces*. Oakland 2010.

Autorenverzeichnis

- Dirk Anso**ge, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Deutschland).
- Aleida Assmann**, emeritierte Professorin für Anglistik und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz (Deutschland).
- Martina Bär**, Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Graz (Österreich).
- Amy Daughton**, Dozentin für Praktische Theologie an der University of Birmingham (Großbritannien).
- Margit Eckholt**, Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück (Deutschland).
- Thomas Eggen**spurger OP, Professor für Sozialethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und am Campus für Theologie und Spiritualität Berlin (Deutschland).
- Ulrich Engel** OP, Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und am Campus für Theologie und Spiritualität Berlin (Deutschland).
- Christian Kern**, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der TU Dresden (Deutschland).
- Martin Kirsch**ner, Professor für Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Deutschland).
- Edda Mack**, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie und Soziologische Theorie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Deutschland).
- Carlos Mendoza-Álvarez** OP, Professor für Theologie am Boston College (USA).
- Andriy Mykhaleiko**, Privatdozent am Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Deutschland).
- Richard Nate**, Professor für Englische Literatur an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Deutschland).
- Moritz Rudolph**, Doktorand am Lehrstuhl für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt (Deutschland).
- Karlheinz Ruhstorfer**, Professor für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Deutschland).
- Hans Schelkshorn**, Professor für Interkulturelle Religionsphilosophie an der Universität Wien (Österreich).
- Ignacio Sepúlveda del Río**, Professor für Politische Philosophie und Religionsphilosophie an der Loyola Universität Andalusien (Spanien).
- Pavlo Smytsnyuk**, Professor für Ökumenische Studien an der Ukrainischen Katholischen Universität in Lviv (Ukraine).

Stephan Tautz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Deutschland).

Marko Trajkovic, Professor für Rechtswissenschaften in Nis (Serbien).

Stephan van Erp, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Leuven (Belgien).

Joost van Loon, Professor für Allgemeine Soziologie und Soziologische Theorie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Deutschland).

Klaus Viertbauer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Deutschland).

Mariële Wulf, Professorin für Moralthologie an der Universität Tilburg (Niederlande).