

# Das „neue“ Europa: eine „spirituelle Geste“

Erik Borgman

Die zentrale Hypothese dieses Artikels ist, dass die europäische Identität einen spirituellen und religiösen Aspekt hat. Aber obwohl besonders katholische Christen und ihre Organisationen dazu neigen, die christlichen Ursprünge Europas zu betonen, obwohl in den fünfziger Jahren die Gründerväter Konrad Adenauer (Deutschland), Alcide De Gasperi (Italien) und Robert Schuman (Frankreich) Katholiken waren, obwohl der Vertrag über die Bildung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 1957 in Rom unterzeichnet wurde und die Unterzeichner danach Papst Pius XII. besuchten und obwohl es starke Überlegungen zur Frage gab, ob das neue Europa nicht eine Wiedergeburt des Heiligen Römischen Reiches sei, ist das moderne Europa dennoch ein säkulares Projekt. Die religiöse Bedeutung des modernen Europa ist gerade in seinem säkularen Charakter zu finden. Es mag eine gute Sache sein, wenn das Wort „Gott“ in die künftige europäische Verfassung aufgenommen würde, wie manche es wünschen. Aber dies sollte dann nicht verstanden werden als eine Erinnerung an den religiösen Ursprung von Werten, die später in den europäischen Kulturen säkularisiert wurden. Die Bezugnahme auf Gott sollte dann eher bedeuten anzuerkennen, dass jedes menschliche Projekt die Antwort auf ein zunächst einmal gemachtes Angebot ist und dass alles, was jemals verwirklicht wird, niemals dem gleichkommt, was verwirklicht werden sollte. Das Wort „Gott“ ist eine Erinnerung an die Tatsache, dass keine Kultur jemals die Möglichkeiten zu einem wirklich guten Leben vollkommen verwirklichen kann, sondern dass wir nur auf Gelegenheiten zu einer weiteren Humanisierung hoffen können.

## Die Mission, „Missionen“ überflüssig zu machen

Neuerdings wurde die Frage nach der spirituellen Identität Europas unerwarteterweise wieder zum Thema, nämlich in der Diskussion über die Strategie, mit der nach dem 11. September 2001 dem Terrorismus Einhalt geboten werden könnte und ob es legitim sei, einen präemptiven Krieg gegen den Irak zu beginnen. In Analogie zu einer stereotypen Sicht sozial bedingter Unterschiede zwischen den Geschlechtern (*gender differences*) behauptete der amerikanische Politologe Robert Kagan, Amerikaner stammten vom Mars ab, Europäer dagegen von der Venus.<sup>1</sup> Einmal abgesehen von solchen Gender-Stereotypen, empfindet Kagan ganz richtig, dass nach seiner Auffassung Amerikaner sich vollständig der Tatsa-

che bewusst sind, in einer Welt zu leben, die Thomas Hobbes als einen Zustand des Krieges aller gegen alle beschrieben hat, in dem einzig und allein Macht und Gewalt ein wenig Ordnung durchsetzen können, während Europäer auf ihrem Kontinent nach Kants Vision eines ewigen Friedens leben, in welchem Macht ausbalanciert wird durch Recht und in dem aufgeklärtes Eigeninteresse die Neigung zur Verfolgung unvernünftiger Ziele und die Anwendung exzessiver Gewalt zu ihrer Durchsetzung zügelt. Einerseits weist Kagan darauf hin, dass die Strategie Europas für einen militärisch schwachen Kontinent realistisch sein mag. Andererseits erhebt er den Einwand, Europa habe aufgrund dessen, dass es sich an einen relativen Frieden gewöhnt habe, den Blick für die Tatsache verloren, dass die Ruhe, in der es lebt, ein Ausnahmezustand ist. Denn überall sonst herrsche das Gesetz des Dschungels vor.

Was Kagan und ähnlich gesinnte Kollegen zu vergessen scheinen, ist die Tatsache, dass Europas Strategie in internationalen Angelegenheiten zustande gekommen ist als Antwort auf eine Hobbessche Welt unkontrollierbarer und immer aufs Neue wiederkehrender Gewalt. Das Europa, wie es seit den späten vierziger Jahren aufgebaut worden ist, ist ein Versuch, Gewalt durch gemeinsame Interessen und konkrete Solidarität unter früheren Feinden zu zähmen. Die revolutionäre spirituelle Entdeckung des neuen Europa besteht darin, dass es sich seiner Entstehung aus den Ruinen eines ganzen Bündels von Ideologien bewusst geworden ist: von Faschismus und Antisemitismus, von Kommunismus und Antikommunismus. Das neue Europa, das 1952 mit der Bildung der „Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl“ Gestalt annahm, wurde geboren aus der Erfahrung, dass „alle, die zum Schwert greifen, durch das Schwert umkommen werden“ (Mt 26,52). Die Vermeidung von Gewalt liegt im Interesse aller, und die beste Weise, sie zu vermeiden, besteht darin, ihre Anwendung zu einer weniger praktikablen Option zu machen.

Die Ursprünge der Europäischen Union, wie wir sie heute kennen, waren also zu jeder Zeit durch und durch pragmatisch bestimmt. Es gab nie einen Masterplan, der nur noch hätte in die Tat umgesetzt werden müssen. Es wurden vielmehr immer wieder Gelegenheiten zur Förderung und Erweiterung der Integration ergriffen, wenn sie sich von selbst anboten. Neue Vereinbarungen und neue Verträge schufen neue Tatsachen und Situationen, und mit jeder weiteren Entwicklung ging die Diskussion darüber, was der nächste Schritt sein könnte, weiter voran.<sup>2</sup>

Neuerdings wurden Klagen laut, dass es Europa an einer langfristigen Vision, an einem klaren Bewusstsein seiner inneren und äußeren Mission fehle. Jacques Delors, ehemaliger Präsident der Europäischen Kommission, hat zu wiederholten Malen seine Überzeugung geäußert, wir müssten „Europa eine Seele, eine Spiritualität und einen Sinngehalt geben“. Obwohl Delors nicht Unrecht hat, sollte gleichermaßen anerkannt werden, dass die europäische Gemeinschaft das Ergebnis eines Prozesses ist, der begonnen hatte mit der Preisgabe utopischer Visionen, zu deren Verwirklichung es der Gewalt bedurfte. Die Zielsetzung für das neue Europa bestand ganz und gar darin, militärische „Missionen“ über-

flüssig zu machen dadurch, dass institutionalisierte Entscheidungsprozesse ermöglicht und Bürokratien in ihrem Dienst eingerichtet wurden. Wenn Europa eine Seele, eine Spiritualität und einen Sinngehalt hat - und ich bin überzeugt, dass es dies alles hat -, dann ist das alles in diesem pragmatischen Ansatz enthalten.

## Solidarität im Sinne von Schicksalsverbundenheit

Für das, was ich für ein archetypisch neuuropäisches Handeln halte, hat im Sommer 1993 ironischerweise gerade eine Amerikanerin ein schönes Beispiel geliefert: Bosnien im ehemaligen Jugoslawien war Kriegsgebiet, und Sarajewo war belagert, als die amerikanische Schriftstellerin Susan Sontag dort mit ortsansässigen Schauspielern eine Aufführung von Samuel Becketts Stück „Warten auf Godot“ organisierte. Dies wurde zu einem liturgischen Happening im Sinne der klassischen griechischen Tragödie. Die Verzweiflung und die Angst der Menschen in Sarajewo, ihr Gefühl, verloren und alleingelassen zu sein, wurden von den Spielern in den Rollen von Vladimir und Estragon in ihrem endlosen Warten auf den geheimnisvollen Godot, der immer im Kommen war, aber niemals ankam, gegenwartsnah zum Ausdruck gebracht. In ihrem Rückblick schreibt Susan Sontag:

*„Wenn ich mich recht erinnere, war es am Ende der [dritten] Aufführung - am Mittwoch, dem 18. August, 2 Uhr nachmittags - während des langen tragischen Schweigens der Vladimirs und Estragons [Susan Sontag hatte Becketts zentrale Figuren in verschiedene Rollen aufgeteilt, um es mehr Schauspielern zu ermöglichen, ins Spiel zu kommen], das folgt, nachdem der Bote angekündigt hat, dass Mr. Godot heute nicht mehr komme, dass er aber gewiss morgen kommen werde, da begannen meine Augen zu brennen von Tränen. Auch Velibor [einer der Spieler, E.B.] weinte. Niemand im Publikum gab einen Laut von sich.“<sup>3</sup>*

In Sarajewo vermittelte „Warten auf Godot“ den seltsamen, aber wirklichen Trost, miteinander trostlos zu sein, miteinander festzuhalten am Warten auf echten Trost und sich dessen bewusst zu sein, dass man, wenn man mit anderen zusammen wartet, nicht völlig untergeht inmitten seiner Verlassenheit. Meines Erachtens ist diese Erfahrung eng verwandt mit dem, was die christliche Tradition am Karfreitag zum Ausdruck bringt, eng verwandt also mit ihrem Glauben, dass Jesus Christus, „obwohl er Gott gleich war, nicht daran festhielt, wie Gott zu sein, sondern sich entäußerte und wie ein Sklave wurde und den Menschen gleich [...] Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,6-8). Nicht allein zu sein in Verlassenheit, bedeutet ein Leben jenseits von Verlassenheit. Solidarität mit Menschen, die von Gewalt bedroht sind bis hin zum Tod am Kreuz, ist der höchste Ausdruck von Hoffnung für diese Welt voller Kreuze.<sup>4</sup>

Obwohl die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit sich fast ausschließlich auf die

militärischen Aspekte richtete, war der Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien vor allem unter spirituellem und religiösem Aspekt ein wichtiger Test für die Europäische Union. Die Union hat in diesem Test versagt, nicht so sehr, weil sie offensichtlich nicht imstande war, der Gewalt Einhalt zu gebieten, und weil sie wieder einmal Amerika benötigte, um in diesem Wirrwarr aufzuräumen – wie es die Amerikaner sehen und viele europäische Kommentatoren später mehr und mehr beurteilt haben –, sondern weil sie den Krieg, die Deportationen und Massaker nicht als ihr eigenes Problem, als eine von ihr selbst zu beantwortende Frage betrachtete, in die sie unentrinnbar verwickelt war. Dies war ein Versagen, das ebenso auf der Ebene des Spirituellen lag wie auf irgendwelchen anderen Ebenen.

Für kurze Zeit stellte die niederländische Regierung dabei eine Ausnahme dar. 1994 entsandte sie ein Bataillon zur Verteidigung von Srebrenica in Bosnien. Srebrenica war von den Friedensstreitkräften der Vereinten Nationen zur Sicherheitszone erklärt worden. Während der Ereignisse, die schließlich im Juli 1995 zum Fall der Enklave führten, wurde der Gedanke der „Schicksalsverbundenheit“ (niederländisch „lotsverbondenheid“) zum semioffiziellen Leitmotiv zur Bezeichnung der niederländischen Politik in Srebrenica. „Schicksalsverbundenheit“ aber kann als ziemlich genaue Umschreibung dessen gelten, was nach dem Zweiten Weltkrieg die „Seele“ Europas dargestellt hat. Die Wirksamkeit dieses Prinzips war in dieser Situation allerdings von nur begrenzter Dauer. Am 11. Juli 1995 hatte die niederländische Regierung die Solidarität der als „Dutchbat“ bekanntgewordenen militärischen Einheit mit den Muslimen von Srebrenica erklärt. Zusammen mit den Muslimen wurden die Niederländer von den Serben belagert, und die niederländischen Streitkräfte erklärten sich bereit, in dieser unsicheren Situation auszuharren, solange das Schicksal der Muslime in Srebrenica ungewiss war. Am 13. Juli jedoch schickte „Dutchbat“ die Muslime, die in ihrem Lager Zuflucht gesucht hatten, weg und räumte Srebrenica, um sich selber zu retten, wobei man sich völlig bewusst war, dass das Leben besonders der muslimischen Männer und Jungen bedroht war. Tatsächlich wurden Tausende von ihnen getötet.

#### *Der Autor*

*Dr. Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. 1976–1984 Studium der Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen. 1989–2003 im Dienst der niederländischen Dominikaner Untersuchung der historischen Hintergründe und der aktuellen Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx. Seit 2001 ist er Koordinator der Sektion Theologie und Geisteswissenschaften des Heyendaal Instituut der Katholischen Universität Nijmegen. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion. Veröffentlichungen u.a.: Sporen van de bevrijdende God (Kampen 1990); Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominican Spirituality: An Exploration (London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Part I: A Catholic Theology of Culture (London/New York 2003). Borgman ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, zuletzt schrieb er für diese Zeitschrift über „Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes“ in Heft 4/2003. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hey.kun.nl.*

In den Niederlanden gab es dann eine intensive Diskussion darüber, was da falsch gelaufen und wer schuld daran war. Im April 2002 stürzte die niederländische Regierung. In dem drei Bände mit zusammen fast 3400 Seiten umfassenden Bericht ging es vor allem um die Frage, ob die Truppe eigentlich in die Enklave hätte entsandt werden sollen, was falsch gelaufen war in dem Entscheidungsprozess und wie ähnliche Situationen in Zukunft vermieden werden könnten.<sup>5</sup> Die Lehre, die man daraus zog, lautete, dass man vorsichtiger sein sollte, und man sollte keine niederländischen Truppen in Situationen versetzen, in denen ihre Mission und ihr Mandat unklar sind. Tatsächlich bedeutete dies, das Prinzip der „Schicksalsverbundenheit“ dort aufzugeben, wo diese nicht klar definiert ist und wo die möglichen Folgen unklar sind.

## Wirtschaftliche Entwicklung: Vom Mittel zum Zweck

Es ist immer noch möglich, die neuere Geschichte Europas als eine schrittweise verlaufene Entdeckung der Notwendigkeit und der Implikationen einer „Schicksalsverbundenheit“ zu verstehen, wenn sie auch noch so fehlerhaft verlaufen ist. Die europäische Gemeinschaft wurde gebildet inmitten der Trümmerhaufen des Zweiten Weltkriegs, indem man sich gemeinsam der katastrophalen wirtschaftlichen, politischen und sogar moralischen Situation als einer gemeinsamen Erblast stellte.

Damit soll nicht abgestritten werden, dass auch Eigeninteressen eine starke Rolle als Beweggründe gespielt haben. Wahrscheinlich hätte es niemals eine europäische Gemeinschaft gegeben, wenn nicht 1947 der amerikanische Außenminister George Marshall den europäischen Staaten Finanzhilfen in Höhe von 13 Milliarden Dollar angeboten hätte, und zwar unter der Bedingung, dass sie ihre wirtschaftliche Erholung gemeinsam planten. Dies veranlasste die 16 Staaten, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit in Europa zu gründen, woraus später die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung wurde. Und damit waren die in dieser Organisation zusammengeschlossenen Staaten verpflichtet, die Probleme aller anderer zu ihren eigenen Problemen zu machen.

Antikommunismus und der Wille, den Wettbewerb mit Osteuropa zu gewinnen, waren für die Länder mit einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung gleichfalls wichtige Beweggründe, ihre Kräfte gemeinsam einzusetzen. In den Jahren von 1945 bis 1989 wurde man sich mehr und mehr bewusst, dass die Spaltung Europas in zwei Lager selbst einer der Gründe für alle unbefriedigenden Situationen war, für die alle Völker Europas Verantwortung zu übernehmen hatten. Entspannungsbemühungen in den siebziger Jahren<sup>6</sup>, die westeuropäische Protestbewegung gegen Atomwaffen in den frühen achtziger Jahren<sup>7</sup> und das Eintreten mitteleuropäischer oppositioneller Gruppen und ihrer Führer für die Werte einer Zivilgesellschaft in den späten achtziger Jahren<sup>8</sup> waren lauter Aspekte

einer wachsenden Überzeugung, dass Europa eine gemeinsame Zukunft haben sollte.

Mit all dem soll nicht verschleiert werden, dass die europäischen Länder ihre Solidarität entwickelten, indem sie gleichzeitig andere von den Wohltaten ausgeschlossen, die aus dieser Solidarität entstanden. Schon dies allein - neben anderen Gründen - lässt es übertrieben erscheinen, in der europäischen Geschichte seit 1945 eine immer nur vorwärts gehende Entwicklung Europas als eines Projektes zu sehen, in dem Einheit aus Verschiedenheit, Pluralität und Konflikten entstehen sollte.<sup>9</sup> Was wir erlebt haben, ist eine Reihe von Gelegenheiten, Europa als Ziel eines solchen Projektes zu entdecken. Es gibt jetzt und in Zukunft immer neue Gelegenheiten, aus denen sich neue Einsichten in das, was dieses Projekt bedeutet, ergeben. Noch nicht einmal heute versteht sich Europa ausdrücklich im Sinne einer gemeinsamen Vision von einer Zukunft, die in verborgener Weise schon gegenwärtig ist in den zwar unterschiedlichen, aber doch aufeinander bezogenen Nationalgeschichten.

Und dies ist zwar nicht identisch mit der „Gründungsmythologie“ der westlichen Zivilisation, steht aber in enger Beziehung zu ihr: Gerade wie in der griechischen Mythologie Ordnung dadurch geschaffen wurde, dass die gewalttätigen Kräfte des Chaos - personifiziert in den Titanen - gewaltsam gezähmt wurden, so neigt auch die westliche Kultur dazu, sich selbst als eine Kraft zu betrachten, die gegen die chaotische Gewalt der Natur Stabilität durchsetzt. Zivilisierend zu wirken, bedeutet demnach, die der Zivilisation entgegenwirkenden naturhaften Tendenzen zu besiegen und sie in ihre Grenzen zu verweisen. Eben weil man sich die Technologie als eine Macht vorstellt, welche die Natur im buchstäblich verstandenen Sinne zähmt, stellt man sich auch vor, Regieren sei die Kunst, die „natürliche“ Neigung der Menschen zu Habgier und Hass, zu Selbstsucht und Gewalt in Grenzen zu halten. Oder noch besser: Gutes Regieren wird als die Kunst betrachtet, diese Neigungen, die, wenn sie sich selbst überlassen bleiben, zu Unglück und Konflikt führen, zum Wohle aller nutzbar zu machen. Das ist es, was die Ökonomie leistet - entsprechend einer Tradition, die mit Adam Smith und seinem Werk *Wealth and Nations* (1775) beginnt und schon aufbauen konnte auf dem Satz von Bernard Mandevilles *Fable of the Bees* (1714), dass „private Untugenden zu Beiträgen zum Gemeinwohl werden können“.

Vom 17. Jahrhundert an wurde es möglich, dass spirituelle und religiöse Überzeugungen an sich schon als subjektiv und willkürlich, als auf Instinkten und Emotionen gründend und deswegen zu Gewalttätigkeit neigend angesehen wurden. Da bestand immer die Gefahr, dass Emotionen aufgerührt wurden, die zu gewalttätigen Zusammenstößen führen konnten, wie es nach Meinung einflussreicher politischer Denker die Religionskriege des 16. Jahrhunderts bewiesen hatten. In unseren Tagen erinnert die Bedrohung durch „Fundamentalismus“ die Öffentlichkeit daran, dass dies auch heute immer noch möglich ist. Mit anderen Worten: Die berühmte Trennung von Kirche und Staat, die nach der Französischen Revolution kanonisiert wurde und die nach allgemeiner Überzeugung zu den zentralen Wertvorstellungen der westlichen Zivilisation gehört, gründet in

dem Gedanken, dass Religion weniger eine stabilisierende als vielmehr eine hauptsächlich destabilisierende, chaotische und potentiell gewalttätige Kraft sei.<sup>10</sup> Der von der säkularisierten Gesellschaft erhobene Anspruch, sie sei die Erlösung der Menschen von Willkür, Autoritarismus und Gewalt der Religion, wird auf die Wirtschaft übertragen und führt dazu, dass Politiker eifrig bestrebt sind, sich auf die wirtschaftlichen Kräfte zu verlassen, die - ungeachtet des gewalttätigen Charakters vieler wirtschaftlicher Entwicklungen - dazu helfen, Disziplin und Friedfertigkeit zu entwickeln.<sup>11</sup>

## Religiöse Hingabe und Verwundbarkeit

Jedes Verstehen einer Situation und dessen, was in Reaktion darauf getan werden muss, bringt zumindest eine implizite Sicht auf die Gesamtwirklichkeit, deren Teil sie ist, mit sich. Die Eröffnung des Ausblicks auf diese Horizonte ist es, was Religionen und andere sogenannte Lebensphilosophien beisteuern. In einer pluralistischen Gesellschaft werden solche Ansichten niemals von allen geteilt, und es gibt gute politische und theologische Gründe, nicht zu versuchen, dies zu ändern. Dennoch ist es nicht möglich, von der eigenen Sicht zu abstrahieren, und es gibt gute Gründe, darauf hinzuweisen, dass es auch diesbezüglich weder politisch noch theologisch wünschenswert ist, zu versuchen, dies zu ändern. Entsprechend dem sogenannten Böckenförde-Dilemma ist es unmöglich, auf demokratische Weise jene Werte zu sichern, auf welche die Demokratie sich gründet.<sup>12</sup> Deswegen hängt Demokratie ab von den für sie angeführten Vernunftgründen, die bereitgestellt werden von den Religionen und den philosophischen Traditionen, die in ihr vorhanden sind, die aber nicht von ihr selbst oder durch ihre eigene Vermittlung begründet sind.

Dies sollte Europa dazu bringen, den Versuch aufzugeben, von Religion in Säkularität zu fliehen, und zuzugeben, dass wir unentrinnbar in einer Situation der Diskussion, des Wettstreits und manchmal auch des Konflikts zwischen unterschiedlichen Religionen oder innerhalb der jeweiligen Religionen zwischen unterschiedlichen Traditionen ihrer Interpretation leben.

Dies bedeutet nicht, vor Chaos und Irrationalität zu kapitulieren. Es bedeutet vielmehr, den in den Religionen wirksamen Tendenzen zu vernünftigem Denken und Instrumenten der Konfliktlösung zu vertrauen. Wie der deutsche Theologe Jürgen Manemann aufgezeigt hat, ist es falsch, die Gewaltaktion, die am 11. September 2001 die *Twin Towers* zerstört hat, einfach als einen Ausdruck „religiösen Wahnsinns“ zu sehen, wie es das deutsche Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ getan hat. Trotz der religiösen Rhetorik, die verwendet wurde, um diese Gewalt zu rechtfertigen, war der 11. September in seinem Nihilismus, seinem Hass auf alles, was ist, in seiner Lust an Zerstörung und Vernichtung ein Ausdruck *irreligiösen* Wahnsinns. Dies ist ein Wahnsinn, der entstanden ist aus dem Mangel an der typisch religiösen Beziehung zu allem, was mit Sein begabt

ist, zum Geschenk des Seins selber und daher letztlich auch zu Gott als dem Geber des Seins.<sup>13</sup>

Religionen mögen dazu neigen, in ihrer Predigt maßlos eifernd zu werden und ihre Wahrheit aufzudrängen, und in dieser Hinsicht sind sie immer in Gefahr, gewalttätig zu werden. Aber sie sind auch geprägt von einer ihnen innewohnenden Zurückhaltung gegenüber dem nihilistischen Aspekt von Gewalttätigkeit. In diesem Licht ist es möglich, die neuere Geschichte Europas als etwas ganz anderes denn eine Geschichte der Säkularisierung und der Befreiung von Religion zu interpretieren. Der von Europa in den letzten Jahrzehnten gemachte historische Versuch, Gewalt durch Stärkung der multilateralen Schicksalsverbundenheit zu überwinden, kann in sich selbst als eine religiöse Geschichte verstanden werden, und es scheint theologisch wichtig und politisch weise zu sein, dies zu tun.

Was Europa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entdeckt hat, ist, dass es keine Alternative zur Demokratie gibt. Es gibt keine Veränderung der kulturellen und politischen Wirklichkeit, außer durch die von den betreffenden Menschen bewirkte Veränderung von innen her. Andere Ansätze sind inhärent gewaltbereit und führen tatsächlich zu Gewalttätigkeit. Wir sind unentrinnbar einer in des anderen Schicksal verwickelt, und der einzig gangbare Weg, unser Schicksal zu ändern, besteht darin, solidarisch zu sein mit dem Schicksal der anderen Menschen. Demokratie ist jedoch, wie der deutsche Philosoph Helmut Dubiel es darstellt, „die institutionalisierte Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewißheit“; und sie ist eine „nachtraditionale ‚Zivilreligion‘“.<sup>14</sup> Ihr zentraler religiöser und spiritueller Wert ist „Schwachheit“, nicht in dem Sinn, dass man nicht wüsste, was zu sagen, zu tun oder zu empfinden ist, sondern im Sinn von Solidarität in dem menschlichen Geschick, verwundbar zu sein.

Dies müsste zum Ausdruck gebracht werden in so etwas wie einer „schwachen“ Theologie, für die der Dominikaner und Theologe Ulrich Engel angesichts des weltweiten Kriegszustands, in dem wir uns seit dem 11. September 2001 befinden, sich mit allem Nachdruck ausgesprochen hat.<sup>15</sup> Aus christlichem Blickwinkel betrachtet, spiegelt sich in dieser „schwachen“ Theologie das Bild Gottes als dessen, der eng verbunden ist mit unseren Geschichten von Schwachheit und Verwundbarkeit. Meiner Überzeugung nach ist dies der Gott, der in der künftigen europäischen Verfassung erwähnt werden sollte: Nicht als der Gott der Christen und ihrer Tradition – obwohl ich meine, dass die christliche Tradition ihre Mitte im Bezug auf eben diesen Gott hat –, sondern als die immerzu verborgene Gegenwart Gottes in unseren unausweichlich schwachen, verwundbaren Versuchen, trotz allem etwas von einem guten Leben zu verwirklichen – im Widerstand gegen unsere Wunschvorstellung, wir könnten die Geschichte mit einem einzigen gewalttätigen Dreinschlagen ein für allemal ändern.

Ich denke nicht, dass Gott in der Verfassung, an der man derzeit arbeitet, tatsächlich genannt werden wird. Aber ich denke, dass unsere Erinnerung an diesen Gott und unser Bewusstsein von ihm in hohem Maße konstitutiv sein wird für die Zukunft Europas und für die Zukunft der Welt.

Das „neue“  
Europa: eine  
„spirituelle  
Geste“



<sup>1</sup> Robert Kagan, *Power and Weakness*, in: Polity Review, Juni 2002; ders., *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York 2003. Vgl. John Gray, *Men are from Mars, Women are from Venus: A Practical Guide for Improving Communication and Getting What You Want in Your Relationship*, London 1997.

<sup>2</sup> Zur Geschichte der europäischen Vereinigung vgl. Alan S. Milward, *The European Rescue of the Nation-State*, Berkeley 1992; Andrew Moravcsik, *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca 1998.

<sup>3</sup> Susan Sontag, *Where the Stress Falls: Essays*, London 2002, 299–322: „Waiting for Godot in Sarajewo“, hier: 322.

<sup>4</sup> Vgl. David Toole, *Waiting for Godot in Sarajewo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy and Apocalypse*, London 2001 (1998).

<sup>5</sup> Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie, *Srebrenica, een veilig gebied. Reconstructie, achtergronden, gevolgen en analyses van de val van een Safe Area*, Amsterdam 2002.

<sup>6</sup> Vgl. Wilfried Loth, *Overcoming the Cold War: A History of Détente. 1950–1991*, Basingstoke 2002.

<sup>7</sup> Vgl. Harald Müller (Hg.), *Europe and Nuclear Disarmament: Debates and Political Attitudes in 16 European Countries*, Brüssel 1998.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. György Konrád, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1985; Adam Michnik, *Letters from Prison and other Essays*, Berkeley/Los Angeles 1985; Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek 1989; s. auch: Václav Havel, *Toward a Civil Society: Selected Speeches and Writings 1990–1994*, Prag 1995.

<sup>9</sup> Dies ist die Ansicht von Mark Heirman, *De ontdekking van Europa: Een geschiedenis van de toekomst*, Antwerpen 2003.

<sup>10</sup> Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 9–27; William Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in Age of Global Consumerism*, London/New York 2002, 15–31.

<sup>11</sup> Dies legt den Gedanken nahe, Marktwirtschaft sei selbst am besten als eine Religion zu verstehen, wie die These von Robert H. Nelson besagt: *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park 2001.

<sup>12</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, 112.

<sup>13</sup> Jürgen Manemann, *Religiöser Wahn oder Wahnsinn aus Irreligiosität?*, in: Orientierung 65 (2001), 213f; vgl. Der Spiegel 55 (2001/41), Themaheft unter dem Titel: „Der religiöse Wahn: Die Rückkehr des Mittelalters“.

<sup>14</sup> Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994, besonders 178–185; vgl. Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997, 174–196: „Religion und Politik an den Grenzen der Moderne: Versuch einer Neubestimmung“.

<sup>15</sup> Ulrich Engel, *Religion and Violence: Plea for a ‚Weak‘ Theology in Tempore Belli*, in: Black Friars 82 (2001), 558–560.

Aus dem Englischen und Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht