

Der Beitrag des Glaubens zu einer europäischen Leitkultur

Vortrag
des Bischofs von Hildesheim
Dr. Josef Homeyer
zum Willehad-Empfang
am 8. November 2000 in Bremen

Sehr geehrte Damen und Herren,

Dem Fundamentalismus widerstehen

Eine Debatte ist von den Feuilletons in die Politik vorgedrungen. In der politischen Klasse herrscht seitdem Aufregung. Die einen fühlen sich nämlich schlicht gestört, weil sie meinen, solche Debatten gehörten schlicht in die Feuilletons; Politik sei eben, bis auf einige unvermeidliche Sonntagsreden, Pragmatismus. Die anderen argwöhnen hinter solchem Pragmatismus Perspektivlosigkeit und halten die anstehende Debatte schon darum für überfällig. Wieder andere sind mißtrauisch, weil sie in allen Grundsatzdebatten sich um die Früchte aller Liberalität gebracht fühlen.

Es geht um die Debatte über die kulturellen Grundlagen unserer Gesellschaft. Die Debatte wurde angesichts der zu erwartenden, der gewollten oder der verhinderten Einwanderungszahlen mit dem Begriff „Leitkultur“ provoziert. Der Begriff hat ohne Frage zwei große Fragezeichen: Erstens ist er phänomenologisch schwer zu beglaubigen. Was ist Leitkultur? Schließlich gibt es eine Leitkultur von Bahnhofsvierteln und eine Leitkultur von Reihenhaussiedlungen, es gibt eine Leitkultur der Lobby des Bundestages und eine Leitkultur von Fußballstadien. Macht der Begriff Leitkultur also in differenzierten modernen Gesellschaften noch Sinn und was wäre sein politischer Nutzen, wenn er soziologisch fragwürdig ist? Wird er womöglich angesichts der gesellschaftlichen Fragmentierung geradezu notwendig, wie die Diskussion um Leitbilder zeigt. – Die zweite Schwäche des Begriffs Leitkultur betrifft seine machtpolitische Anfälligkeit. Wer von Leitkultur redet, spricht, auch wenn er das nicht intendiert, von nicht leitenden Kulturen, also von untergeordneten Kulturen, die sich mindestens einzufügen haben. Solche Konnotationen wecken historische Empfindlichkeiten. Leitkultur war eben der Begriff eines mittelalterlichen Ordo ebenso wie der Begriff einer völkischen Ideologie.

Das ist nicht gemeint, dennoch muß der geschichtliche Hintergrund des Gemeinten, also seine legitimatorische Herleitung angesichts dieser historischen Ambivalenzen sehr genau ausgewiesen werden, will man nicht Fundamentalisten in die Hände spielen. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit und Anfälligkeit der Debatte.

Die Moderne, die sich konstitutionell auf ein aus traditionellen Bindungen der Kultur loslösenden Prozeß verpflichtet, ist davon weit entfernt, solche fundamentalistischen Gefährdungen hinter sich zu lassen. Im Gegenteil: Ihr Projekt, Identität und gesellschaftliche Gewissheit in immer reflexeren und differenzierteren Zusammenhängen aus sich selbst hervorbringen zu wollen, war so fragil, daß sich im 20. Jahrhundert die gefährlichsten Fundamentalismen und Terrorregime auf den Plan gerufen fühlten. Die fundamentalistischen Protagonisten, die im metaphysischen Gewand den Dolch der Menschenverachtung tragen, die uns

vor den Zumutungen des modernen Wandels bewahren wollen, indem sie erzwingen, was kulturell bindet, diese Gestalten aus dem Untergrund sind doch bis heute nicht verstummt. Über kulturelle Fundamente, die tragen, weil sie verbinden, sind sie im übrigen immer schon mit Stiefeln, niemals barfuß gelaufen.

Wer also heute die Frage nach der kulturellen Grundlage unserer Gesellschaft stellt, wer also bedenken will, was diese Gesellschaft gerade in ihrer Differenzierung und in ihren individuellen Freiheiten verbindend-verbindlich trägt, wer nach gesellschaftlichen Fundamenten sucht, muß zuerst dem Fundamentalismus widerstehen, indem er sich auf das Projekt der Moderne einläßt. Das ist die erste Forderung an die gegenwärtige Debatte. Das ist nicht umsonst zu haben: Es heißt, normative Gewißheit und gesellschaftliche Identität nicht mehr als objektive Lebensgewohnheit zur Hand zu haben, sondern nur als Projekt diskursiver (begründungspflichtiger) Aneignung (Habermas 1974). Die Moderne lebt davon, daß überlieferte Wahrheiten sich noch nicht als konsensfähig erwiesen haben - das muß wissen, wer heute bedenkt, was trägt. Einander diese Defizite einzugestehen und gleichzeitig einander Wahrheitsfähigkeit zuzugestehen, ist dann auch der Grundkonsens, der unserem Thema und unserer Zusammenkunft vorausgesetzt ist. Es gibt keine Leitkultur ohne Konsenskultur.

Religion als öffentliche Verantwortung

Können die Kirchen einen Beitrag zu einer konsensverpflichteten, modernen und nicht rückwärtsgewandten Debatte über die kulturellen Grundlagen unserer Gesellschaft leisten? - Religion scheint dem modernen Suchen nach Fundamenten nicht freundlich gesonnen, entsprechend verstand sich die Moderne auch nicht gerade religionsdurchstimmt. Sind denn die Religion des Ersten Testaments und die Religion des Neuen Testaments, Judentum und Christum, ist denn weiter der Islam modernitätsverträglich? Widerstrebt der Absolutheitsanspruch dieser Glaubensgeschwister nicht dem Toleranzempfinden der Moderne? Immerhin ist diese Frage innerhalb der Religionsgemeinschaften, wie ein Blick auf den Katholizismus, auf das heutige Israel oder islamische Länder zeigt, nicht einmal theologisch unumstritten. Deshalb kommt es für Judentum, Christentum und Islam, wollen sie sich in modernen Gesellschaften nicht ins Ghetto bewegen, darauf an, an jene Traditionen ihrer eigenen Geschichte neu anzuknüpfen, die sie befähigen, den eigenen Wahrheitsanspruch konsensfähig zu vermitteln. Der jüdisch-christliche Dialog mit der modernen Gesellschaft ist herausgefordert, Mystik und Politik, Gottesverwurzelung und öffentliche Verantwortung anschluß-. also diskursfähig zu vermitteln. Diese Vermittlung kann nicht in einer Relativierung der eigenen Wahrheitsansprüche, sondern in der Entfaltung neuer ethisch-religiöser Handlungsfelder bestehen.

Ich will die systematisch-theologischen Bedingungen solcher Handlungsentwürfe hier nicht entfalten. Vielmehr möchte ich einen Vorschlag zur Diskussion stellen - einen *Vorschlag*, und zwar als Beitrag unseres Glaubens zu dem Bedenken, was in der Moderne unsere Gesellschaft trägt. Dabei kann auf eine fruchtbare Tradition der Vermittlung von Gottesverwurzelung und öffentlicher Verantwortung zurückgegriffen werden. Eine Tradition, die zum Kernbestand europäischer Identitätsbildung gehört, von mir aus ein Essential europäischer Leitkultur aus der Sicht des Glaubens. Ein Beitrag gleichzeitig, vergessen wir das nicht, der von den Katastrophen des Genozids überschattet wurde: Der Chassidismus, jene eigentümliche Ausprägung jüdischer Frömmigkeit im - auch sozial mit unlösbaren Problemen belasteten - Judentum Osteuropas im 18. Jahrhundert.

Elie Wiesel hat 1998 in seiner Wiener Vorlesung zum Chassidismus folgende Geschichte aus dieser Tradition erzählt:

„Es war einmal ein König, dem sein besorgter Astrologe mitteilte, die nächste Ernte werde verflucht sein. Wer auch immer davon äße, würde dem Wahnsinn verfallen. Der König rief seinen engsten Berater zu sich und sagte: „Wenn die Zeit gekommen ist, werden du und ich das Zeichen des Wahnsinns auf unserer Stirn tragen, so daß wir beide wissen, daß wir wahnsinnig sind.“ - „Diese chassidische Geschichte von Rabbi Nahman aus Bratzlav“, berichtet Elie Wiesel weiter, „hat eine zweite Auflösung.“ - „Als er die traurige Nachricht von einem Astrologen erhalten hatte, befahl der König, daß ein Kornspeicher enormen Ausmaßes gebaut werde und ließ dort alles, was von der letzten Ernte übrig war, einlagern. Den Schlüssel vertraute er seinem Freund an und sagte ihm: ‘Wenn alle meine Untertanen und ich vom Wahnsinn befallen sein werden, wirst du allein befugt sein, den Speicher zu betreten. Und du wirst nicht verflucht sein. Dafür ist es deine Aufgabe, von Land zu Land zu gehen, von einer Stadt zur nächsten, von einer Straße in die nächste, und mit aller Macht zu schreien: Liebe Leute vergeßt nicht, daß ihr wahnsinnig seid’...“ (Wiesel 1998).

Diese Geschichte wird innerhalb einer mystisch-religiösen Tradition erzählt. Sie sagt also auch etwas aus über das Selbstverständnis der Religion in einer Gesellschaft. Davon möchte ich zuerst sprechen, bevor ich auf die hier vorgelegte gesellschaftliche Wahrnehmung selbst komme.

Welche Vorstellung von Religion wird hier also transportiert? Religion steht in der chassidischen Geschichte - in Gestalt des Königs und seines Beraters - für eine Letztverantwortung gegenüber gesellschaftlicher Gefährdung. Offensichtlich wird Religion hier ein Wissen zugetraut - ein Wissen um Gefahren -, das allgemein gesellschaftlich nicht zur Verfügung steht. Zweitens: Dieses Sonderwissen mündet aber weder bloß in arkane Gesinnung ein, noch in totalitäre Herrschaft, sondern in öffentliche Verantwortung. Religion taugt in dieser Geschichte nicht für die Nische und nicht für den Knüppel. Ihre Mitverantwortung möchte ich eine Widerstandspflicht gegenüber dem Wahnsinn nennen oder positiv gewendet: Religion hat eine Beistandspflicht für die Integrität der Gesellschaft. Sie tritt dafür ein, ihre, der Gesellschaft vernünftigen Grundlagen zu verteidigen, zu bedenken, was trägt. Diese Beistandspflicht ist nicht allein individualethisch abgegolten, also in der Gestaltung unserer persönlichen Beziehungen, in der Haltung des Königs, vielmehr werden zwei klassische Modelle für den öffentlichen Vernunftgebrauch vorgestellt: ein kommunikatives - die Zeichen auf der Stirn - und ein institutionelles - der angelegte Kornspeicher. Beide Modelle scheinen mir in einem dritten miteinander verbunden, dem zivilgesellschaftlichen Protest des Beraters nach der Katastrophe. Ob in Elie Wiesels Geschichte die normativen Ressourcen der Vernunft gegenüber der gesellschaftlichen Gefahr zu optimistisch eingeschätzt werden oder ob diese Geschichte nicht vielmehr schon die ganze Tragik des modernen Vernunftoptimismus in nuce enthält, möchte ich dahingestellt sein lassen. Sicher sind bis heute die Versprechen der Aufklärung nicht eingelöst, und die Religion der Offenbarung weiß selbst um Heil und Unheil in ihrer Geschichte. Gerade in wechselseitiger Offenheit läßt sich eine gegenseitige Beistandspflicht entfalten; sie muß individualethisch wie institutionenethisch bewährt werden, will man bedenken, was trägt.

Der Blick auf das Verständnis der Gesellschaft in der chassidischen Geschichte erschließt: Gesellschaft ist eine elementar gefährdete („Wahnsinn“); selbst der Wohlstand schützt nicht vor dieser Gefährdung, vielmehr geht von ihm sogar Gefährdung aus („vergiftete Ernte“).

Für die Gesellschaft sind der ökonomischen Entwicklung vorausliegende normative Grundentscheidungen und Steuerungen unerlässlich („König und Berater“), damit sie überleben kann. Sie allerdings sind nur möglich im Bewußtsein der Gefahr. Das Bewußtsein der Gefahr ist also eine notwendige Voraussetzung gesellschaftlicher wie religiöser Integrität. Insofern hat Religion nicht nur eine affirmative Beistandspflicht gegenüber der Gesellschaft, sie hat diese Pflicht auch immer als Institution kritischer Öffentlichkeit zu erfüllen: Als Versammlung der Sensibilisierung und als Versammlung des öffentlichen Wagnisses.

Keine Gesellschaft, weder die, die das Ende der Nachkriegszeit erklärt, noch die, die vom Ende der Geschichte überhaupt träumt, weder die vermeintlich herrschaftsfreie, noch die ökonomisch erfolgreichste - keine Gesellschaft ist vor Gefährdungen ein für allemal geschützt. Deshalb braucht auch unsere Gesellschaft die stetige Erneuerung einer Kultur der Aufmerksamkeit. Sie muß, um ein Beispiel zu nennen, auch in einem weit ausgebauten Wohlfahrtsstaat für neue Formen der Solidarität sensibilisiert werden und sensibilisierbar sein, sie muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß z.B. die Bürokratisierung der Solidarität auf Dauer die Sozialität des Menschen zersetzen und einen rücksichtslosen Individualismus begünstigen kann. Deshalb müssen Religionsgemeinschaften in ihren Alltagseliten für exemplarisches Wagnis eintreten: Etwa für das Wagnis, der schleichenden Gewöhnung an die Verfügbarkeit über menschliches Leben zu widerstehen, das Wagnis, die Apathie gegenüber den gesellschaftlichen Spaltungen zu überwinden, letztlich: Das Gemeinwohl, das *bonum commune* als *experimentum* praktisch zu bewähren, statt als Idee nur zu beteuern. Der gesellschaftliche „Ruck“, von dem damaligen Bundespräsident Herzog in seiner Berliner Rede sprach, meint genau dieses *experimentum* des *bonum commune*, die Kultur exemplarischen Wagnisses. - Was für eine theologische Herausforderung übrigens, so das Bedenken dessen, was trägt, grundzulegen (vgl. Metz 1977; Metz 1997; Walzer 1993)!

Jüdisch-christliches Bedenken, was trägt: Metaphysik des Anderen, Ethik der Erinnerung

Nimmt man die Entzifferung der chassidischen Geschichte als exemplarisch für den langen Strang jüdisch-christlicher Theologie, Sozialethik und Praxis, gleichsam als Grundkonstellation Politischer Diakonie kritischen Beistands für die Integrität und kulturellen Grundlagen der Gesellschaft, so läßt sich ein spezifisches ethisches Paradigma unseres Glaubens entfalten. Im Blick auf diese Tradition und gleichzeitig als Kern dessen, was „Kultur“ in seiner mystisch-politischen Vermittlung heißt, möchte ich eine Formulierung von Jacques Derrida vorschlagen:

„Es geht in der Tat darum, an das Geheimnis eine Verantwortung zu binden, die gemäß der überzeugtesten und überzeugendsten doxa darin besteht, zu antworten: sprich: dem Anderen zu antworten, vor (gegenüber) dem Anderen und vor (gegenüber) dem Gesetz und, wenn möglich, öffentlich sich selbst, die eigenen Absichten und Ziele zu verantworten“ (Derrida 1990, 160).

Hier sind Gottesglaube und gesellschaftliche Verantwortung in einer Metaphysik des Anderen miteinander verschränkt. Diese Verschränkung besagt, daß existentielle Authentizität und gesellschaftliche Integrität nie nur selbstbezüglich zu gewinnen, sondern immer vom Anderen vorgängig zugesprochen sind: Der Mensch ist Mensch als der von Gott Gerufene, als zum Anderen Gerufener, als Antwortender. In ihrer Alteritätsempfindlichkeit - also Augen für den Anderen zu haben - bezeugt die Gesellschaft sich in einem letzten, unverfügbaren Sinn als verantwortlich. Hierin liegt der metaphysische Kern der allgemein anerkannten

ten Rede von der Personwürde und der Unverletzlichkeit menschlichen Lebens. Darum ist eine Gesellschaft, die sich - mindestens in fundamentalen Fragen - nur über sich selbst verständigt, in höchstem Maße von der nächsten schlechten Ernte, dem ökonomischen Bruch, gefährdet. Um zwei Beispiele zu nennen: Die Wiedervereinigung ist genau deshalb so schwierig, weil wir uns jeweils in Selbstverständigungen eingerichtet hatten; im jüdisch-christlichen Sinne solche Selbstverständigung west- oder ostdeutsche Identität zu nennen, ist schlechthin nicht möglich. Identität kann es immer nur vom anderen her geben, ist dort, nicht hier zu bewähren. - Ähnlich kritisch muß man die politische Handhabung des Begriffs Globalisierung betrachten. Globalisierung wird hierzulande wesentlich alteritätsfrei, als Verlust des eigenen Status, eigener Gewohnheiten, eigener Machtansprüche verstanden; entsprechend defensiv spreizt sich die Gesellschaft, fühlt sich wegen des Ernteausfalls bedroht.

Beide Beispiele zeigen übrigens, daß eine moderne Gesellschaft den Verlust der motivationalen Gehalte des Glaubens keineswegs so leicht kompensiert, wie sie sich selbst im universalen Pathos der Toleranz glauben machen möchte. Das Antworten auf den Anderen und die Verwurzelung im Geheimnis des schlechthin Anderen, im Geheimnis Gottes, hängen gerade vor aller Argumentation im Bedenken dessen, was trägt, tief zusammen.

Diese geheimnisverwurzelte Sozialethik entfaltet sich weiter in einer spezifischen jüdisch-christlichen Ethik der Erinnerung. Diese steht einem immer beliebteren Verständnis von Politik als Apologie des Gegenwartsdesigns diametral und entschieden gegenüber. Denn diese Ethik der Erinnerung hat mit historischem Zitat und nostalgischem Spiegelkabinett nichts gemein. Die Erinnerung unseres Glaubens geht zurück auf die Erinnerung von Exodus und Bundesschluß, von Kreuz und Auferstehung. Wenn und insofern sich diese Erinnerung der Erfahrung der Zusage Gottes stellt, wendet sie sich auch den Opfern zu, denen, deren „Schreien Er in Ägypten gehört hat“, denen, deren Kreuze am langen Weg der Geschichte aufgereiht sind. Jüdisch-christliche Erinnerung wendet sich den Opfern zu, dem zerschlagenen Leben und der verweigerten Hoffnung. Diese Erinnerung tritt öffentlich für die Namen der Shoah ein, sie besteht darauf zu erfahren, was zwischen 1945 und 1948 in Polen, Tschechien und Litauen geschehen ist, sie will sich diese Erfahrungen erzählen lassen und selbst weitererzählen, damit wir aus der Verantwortung gegenüber den Anderen, den Opfern nicht entlassen werden. Diese Ethik der Erinnerung genießt nicht den Fortschritt der Machbarkeit und sie weigert sich, die Gesellschaft ihren erbarmungslosen Glücksversprechen zu überlassen. Denn sofern wir eine Politik des Vergessens betreiben, werden wir einander nichts schulden - und dies wird bitter, wenn die vergiftete Ernte eintritt.

Politik der Anerkennung in Europa

Von dieser *Gestalt* des Bedenkens, der Metaphysik des Anderen und der Ethik der Erinnerung her muß natürlich auch Tragfähiges benannt werden. Daß es sich hier nach dem vorher Gesagten nicht um einen beliebigen Konsens handeln kann, der möglichst alle Interessen befriedigt, ist klar. Ebenso klar ist auch, daß unser Bedenken dessen, was trägt, nicht in unmittelbar tagespolitische Anweisungen überführt werden kann. Wohl aber sollten doch politische Modelle benannt werden können, die im Anspruch von Alterität und Erinnerung tragfähig sind, und die, wie *Derrida* sagt, nicht nur Antwort auf das Geheimnis, sondern auch öffentlich zu verantworten sind.

Ich möchte ein solches Modell abschließend benennen: die Politik der Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit. Es korrigiert das Modell der Politik strikter Nationalstaatlichkeit (vgl. *Benhabib* 1999).

Die Debatte um die Politik der Anerkennung hat gerade erst begonnen. Die Politik der Anerkennung zielt darauf ab, allen, mit denen wir zusammenleben, gleiche politische Teilhabe- und ökonomische Mitwirkungsrechte einzuräumen. Der Andere erhält gleichsam ein Mitspracherecht bei uns selbst. Leider ist in der begonnenen Debatte ein sehr flacher, erinnerungsloser Begriff der multikulturellen Gesellschaft transportiert worden. So hat es den Anschein, daß eine multikulturelle Gesellschaft gleichsam herkunftslos als zufällige Addition konstruiert wird. Daß dieses auf der geschichtslosen Ideologie der Machbarkeit aufruhende Konzept Menschen verunsichert, weil es einfach nicht identitätsstiftend wirkt, ist vielleicht verständlich. Aber eine Politik der Anerkennung *muß* nicht so flach angesetzt werden. Ich möchte das in europäischer Perspektive im Maßstab von Alterität und Erinnerung zu verdeutlichen versuchen.

Wir alle haben den Fall des Eisernen Vorhangs als einzigartiges Glück empfunden. Es war klar: Wir können den Begriff europäischer Einigung nicht von 1945 her weiterschreiben, also von jener Spaltung Europas her, die die Entwicklung der EU und der NATO begünstigt hat, sondern wir müssen diese Einigung von 1989 her, also im Freiheitsanspruch der Menschen in Mittel- und Osteuropa weiterdenken. Das heißt auch: 1989 hat verdeutlicht, daß wir nach einem halben Jahrhundert der Ost-West-Spaltung Europas diesen Staaten eine Antwort zur *gemeinsamen* Gestaltung europäischer Freiheit schuldig sind. Die Spaltung Europas setzt uns nach 1989 verstärkt in die *Bringschuld*. Diese Bringschuld können wir doch nicht einfach als Export unserer Gesellschaftsentwicklung abgeben. Die Auffassung, der Fall der Mauer sei ein Sieg des Westens, ist die Fortsetzung der Rhetorik des Kalten Krieges. Der Fall der Mauer ist ein Sieg der Menschen im Osten. Vor der Autorität ihrer Erfahrungen - ihrer Erfahrungen mit dem Totalitarismus - kann die gemeinsame Gestaltung europäischer Freiheit als sozialetische und ordnungspolitische Aufgabe nur dialogisch möglich sein. Es bedarf für eine solche Anerkennung der Anstiftung zur Alterität und des Wagnisses zu einer Erinnerung, die nicht uns gehört. Wo wir uns darauf einlassen, werden wir in einer multikulturellen Gesellschaft auch identitätsstiftende gemeinsame Herkunft erfahren. Der polnische Arbeiter auf Berliner Baustellen wird - auch mit Doppelpass - fremd bleiben, vielleicht sogar bedrohlich. Wenn in ihm aber unsere eigene europäische Geschichte, auch die Geschichte einer verdrängten historischen Region, erinnert und anerkannt wird, wenn er nicht „zufällig“ hier ist, sondern wenn wir uns bewußt sind, daß seine Eltern und Großeltern schon lange mit uns waren, dann hat multikulturelle Gesellschaft einen normativen und nicht bloß additiven Sinn. Darin aber liegt das Ziel einer erinnernden und alteritätsempfindlichen Politik der Anerkennung.

Wenn wir entsprechend im gegenwärtig neu werdenden Europa einen Gesellschaftsvertrag geschichtlich verwurzeln und identitätsstiftend auslegen wollen, wenn eine Politik der Anerkennung eine europäische Vision antizipieren soll, dann können wir den Brüchen unserer Geschichte nicht ausweichen. Wir müssen auch verschüttete, verdrängte, erstickte und zerstörte „Geschichten“ dieser Geschichte neu anzuerkennen lernen, um in der Gegenwart eine Politik der Anerkennung des Anderen zu ermöglichen.

Dies begreife ich zuerst und zentral als eine Herausforderung der jüdisch-christlichen Ökumene. Ohne sie wird europäische Politik eine Politik der Verdrängung bleiben, der Krieg einer erfolgsverwöhnten Gegenwart gegen eine uneingelöste Vergangenheit, das Einebnen histori-

scher Landschaft. Wir stehen hier vor einem durchaus schmerzlichen Prozeß, denn das Gesagte heißt doch nichts anderes als dies: Europäische geschichtliche Identifikation kann an verweigerter Identität nicht vorbeigehen. *Johann Baptist Metz* hat dies so zugespitzt: „Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz“ (1980, 31). Was Metz hier im Hinblick auf die jüdisch-christliche Ökumene sagt, ist nach meiner Auffassung der *kategorische Imperativ* der Politik der Anerkennung, ist der *kategorische Imperativ* eines europäischen Gesellschaftsvertrags. Anders als in einer solchen moralischen Auffassung von Tradition scheint mir die Rede vom „Abendland“ in Europa nicht mehr möglich.

Von hierher - von Auschwitz - haben wir den weiten Weg der Verdrängung und Zerschlagung unserer eigenen Geschichte zurückzugehen: in die Kultur des osteuropäischen Judentums, in die Wiener Viertel, nach Berlin und Prag - überall haben wir Landschaften und Steine zum Sprechen zu bringen; und wo sie schweigen, können wir nur standhalten, indem wir nicht verdrängen, sondern vermissen. Vielleicht ist dieses geschichtliche Vermissen die intensivste Form der Ethik der Erinnerung und ist die Politik der Anerkennung an ihre äußerste Grenze getrieben. Anerkennung heißt dann nämlich, das Verlorene nicht verloren zu geben.

Zu vergewissern ist aber auch dies: Das zerrissene und untrennbare jüdisch-christliche Europa darf nicht mißbraucht werden zur Verdrängung und Ausgrenzung anderer Dimensionen. Es geht um die spezifische europäische Synthese: Rom, Konstantinopel und Jerusalem. Politik der Anerkennung darf den Weg nach Konstantinopel, also den Weg in die heiligen Traditionen der Orthodoxie, nicht scheuen. Die Versöhnungsgeschichte zwischen Ost- und Westeuropa kann ohne die Orthodoxie nicht geschrieben werden. Oder sollte sich die Kritik der Orthodoxie am Ende als berechtigt erweisen: Ihr meint gar nicht uns, ihr meint die Fortsetzung des Westens bei uns!? - Dann müßten wir ebenso am Ende einräumen: Wir meinten gar nicht Europa, wir meinten nur Ökonomie. Meine Erfahrungen der letzten Jahre gerade vor der Folie meiner Gespräche in Belgrad, Zagreb, Minsk oder Moskau sind nicht die besten: Die westliche Arroganz ist unerträglich, sie verdunkelt jede Sonntagsrede über Europa hierzulande. - Und schließlich ist auch dies zu erinnern: Europa - gerade in seiner jüdisch-christlichen Erinnerung - muß sich der Aussöhnung mit dem Islam stellen. Das europäische Zeugnis in der Welt wird anders nicht glaubwürdig sein können.

Diese Hinweise zu dem Modell öffentlicher Verantwortung der Religion in einer Politik der Anerkennung verstehe ich als Richtungshinweise für einen europäischen Gesellschaftsvertrag, der nicht nur addiert, sondern der einbezieht, weil er geschichtlich identifiziert, und der dies tut, weil er Tradition moralisch versteht. Politik der Anerkennung wird nur gesellschaftlichen Boden gewinnen, wenn wir mit ihr eine Vision verbinden, die wahrscheinlich mehr als alles andere kulturell trägt: Ich meine die Vision einer europäischen Versöhnung, die sich *institutionell* an unserer Erinnerung und am Anderen, dem Schwächsten bewährt, in der also Gedächtnis sich auch ausdrückt in Gestalt und Praxis unserer Institutionen. Dann wäre Europa nicht der Kontinent des Vergessens und des erbarmungslosen Glücks der Davongekommenen, sondern Ort des Gedächtnisses und der Brüderlichkeit. Die Erinnerung an die Opfer der Totalitarismen und Nationalismen, sind schmerzlich genug, als daß uns die Wirtschaftsunion reichen könnte.

Brauchen wir nicht tatsächlich eine Leitkultur, eben die Leitkultur der Versöhnung. Dann aber unbedingt und wesentlich: eine *europäische Leitkultur*. Wir dürfen uns in der notwendigen Debatte um die kulturellen Grundlagen unserer Gesellschaft nicht mehr von unseren europäi-

schen Visionen abschneiden lassen, wie dies in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts geschah.

Wir könnten dann einräumen, daß die europäische Kultur eine andere ist als die der arabischen Halbinsel. Gewiß! Aber wenn diese europäische Kultur wirklich eine Kultur der Versöhnung ist, dann werden wir anderes zu exportieren haben als Kolonialismus. Haben wir diese andere Hälfte der abendländischen Kultur wirklich schon angenommen als unsere Identität in der Globalisierung? Eine solche Leitkultur jedenfalls wäre der *einen Welt* unverzichtbar.

Zitierte Literatur:

Seyla Benhabib 1999, Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt/M.

Jacques Derrida 1990, Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung. Jan Patočkas Europa, in: Transit 4 (Politische Kultur) (1990), 141-166

Jürgen Habermas 1974, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? Rede aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973, in: ders. / Dieter Henrich, Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises, Frankfurt/M., 23-84

Jürgen Habermas 1985, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M.

Johann Baptist Metz 1977, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz

Johann Baptist Metz 1980, Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz, 29-50

Johann Baptist Metz 1997, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997, Mainz

Michael Walzer 1993, Zweifel und Einmischung (Interpretation and Social Criticism, 1987), Frankfurt/M.

Elie Wiesel 1998, Hasidic Modes, in: Institut für die Wissenschaften vom Menschen: Newsletter 61 (1998), 1-3