

Europa – Identität und Andenken

ADOLF MUSCHG

Nirgends kann man sich, jedenfalls mit halb geschlossenen Augen, im christlichen Abendland andächtiger zu Hause fühlen als in Aachen, der Pfalz Karls des Großen, die er, in vorgerückten Jahren zum Mittelpunkt eines Imperiums gemacht hat, über dem seine Sonne, bis heute nicht ganz untergegangen, ihre Strahlen über Raum und Zeit wirft. *Aix-la-Chapelle* nennen die Franzosen diese Stadt, als nährte sie dasselbe heilsame Wasser wie *Aix-les-Bains* oder *Aix-en-Provence*. Aber Karl der Große war seinem Selbstverständnis nach weder ein deutscher noch ein französischer, sondern ein römischer Kaiser gewesen; er sah sich, trotz seines von Caesar entlehnten Titels, in der Nachfolge des Augustus in seiner Divinitas; seine Legitimität aber blieb im Kern eine heilsgeschichtliche: der Kaiser war der bewaffnete Hirt, dem seine Vollmacht dafür verliehen war, dem einzigen und wahren Herrn die versprengten und verirrtten Völker zuzutreiben. Diese Mission war kein europäisches, sondern ein ökumenisches Projekt, aber wie weitherzig Karl es auffassete, bewies er durch die gewünschte Heirat mit einer oströmischen, also griechisch-orthodoxen Prinzessin, und seine Verbindung zum Sultan Harun-al-Raschid, der ihm – mithilfe eines mosaischen Händlers – den legendären Elefanten zum Geschenk machte. Diese Konstellation riecht ein wenig nach Nathan dem Weisen, aber natürlich träte man dem formidablen Kriegsherrn und Sachsenhammer zu nahe, wenn man ihn für das irenische Exempel der Aufklärung in Anspruch nähme. Immerhin schloss seine geistige Topographie die heilige Stadt Jerusalem ein, ohne dass er sie in einem Kreuzzug physisch zu erobern brauchte; die symbolische Orientierung des Kirchenbaus genügte zur Identifikation. Physisch ist Karls Reich unter seinen Enkeln geteilt worden, und erst im

Zeichen dieser Teilung hat Europa gewissermaßen Gestalt angenommen und ein Gesicht gewonnen, eine zerrissene Gestalt, und ein Gesicht mit zahllosen Facetten.

Aber je weiter die Einheit des Erdteils real in die Ferne rückte, desto mehr, desto schmerzhafter drängte sie sich dem Bewusstsein der Europäer auf, sei es als utopisches Friedensreich, sei es als gemeinsame Prägung durch eine immer weniger gemeinsame Geschichte. Später lernte ich im Geschichtsunterricht, dass Napoleon die karolingische Aura für sich als Einiger Europas in Anspruch genommen habe: Daran war etwas Prophetisches, auch wenn die unmittelbaren Folgen seines Empires die Spaltung Europas in konkurrierende Nationalstaaten für das nächste Jahrhundert erst einmal scheinbar unwiderruflich besiegelten. Ein Abfallprodukt dieser Bürgerkriege war Hitler, der den Akt der Einigung Europas noch einmal als Massenmord, Lumpenstück und Schmierentheater inszenierte; mit seiner kriminellen Energie brachte er es noch postum fertig, die Welt in zwei unversöhnliche Blöcke zu spalten. Aber – die europäische Geschichte lebt von halsbrecherischen Ironien, in denen man auch Hegels List der Vernunft verehren kann – ausgerechnet die Spaltung des Kalten Krieges setzt im Westen des geteilten Europas jenen Einigungsprozess in Gang, dessen Motor anfangs die schiere Not, die offenbare Schwäche der Beteiligten gewesen war, das Ende der nationalen Unvernunft, ein fundamentales grenzüberschreitendes wirtschaftliches Interesse, das gemeinsame Schutzbedürfnis unter dem Schild der atlantischen Allianz. Dieses Europa war, bei Licht besehen, fast nichts mehr als das Produkt historischer Defizite, und – in unterschiedlichem Grad – des moralischen Schuldbewusstseins und der zivilisierten Scham.

Bei den Versuchen, diesem bodenlosen Europa etwas wie ein kulturelles Fundament einzuziehen, spielte nach dem Krieg auch die karolingische Reminiszenz eine gewisse Rolle – und was die französisch-deutsche Versöhnung betrifft, vielleicht keine ganz marginale; das Lothringen de Gaulles, das Rheinland Adenauers, sogar das Italien de Gasperis ließen sich nicht grundlos von einer Phantom-Einheit überformen, denn sie lagen gewissermaßen auf dem Boden Karls des Großen – freilich gerade jenem, um den des Streits zwischen den Protagonisten der europäischen Geschichte kein Ende gewesen war. Es hatte also seine symbolisch schöne Richtigkeit, dass die neuen Hauptstädte der werden-Union von Brüssel über Luxemburg und Straßburg bis in die Lombardei gerade auf diese – als Kampfzone befriedete – Verwerfung zu liegen kamen und, wie Klammern einer großen Operation, einen Hauptriss der europäischen Geschichte zusammenheften.

Seit der epochalen Wende von 1989, deren fast ungläubige Zeugen wir waren, sind die Staaten der westeuropäischen Union in einem vor

zwanzig Jahren noch undenkbar Umfang zu Gewinnern des Kalten Kriegs geworden. Der fast vollständige Gürtel der ehemaligen Sowjetsatelliten in Mitteleuropa hat sich – rechtsumkehrt – der europäischen Union angeschlossen, und das so genannte alte Europa steht vor einer doppelten Aufgabe, auf die es nicht im geringsten vorbereitet war: die Befestigungen des Kalten Krieges, die keinesfalls mit ihm selbst verschwunden sind, abzutragen – und dafür besorgt zu sein, dass sich nicht einige hundert Kilometer östlich eine neue Front aufbaut. An Material dafür fehlt es nicht, und neuestens rücken sogar wieder die Raketen von gestern auf.

An dieser neuen Grenze Europas, von deren Behandlung – davon bin ich überzeugt – das Gelingen oder Misslingen des europäischen Projekts abhängen, hilft uns die karolingische Reminiszenz nicht. Eher im Gegenteil: Da verbände sie sich mit den schreckenden Spuren vergangener Osterweiterungen, die Kolonial- und Kreuzzugscharakter hatten, von den deutschen Ordensrittern bis zum Unternehmen Barbarossa.

Mein Thema ist die europäische Identität: die Frage, ob es sie gibt, oder ob sie nur behauptet werden kann; wie viel davon wir haben, haben wollen und haben müssen; wozu sie uns dient, und wobei sie uns – wofür – im Wege steht. Ich möchte, gewissermaßen aller Reflexion voraus, eine schlichte Feststellung vorausschicken: Jeder und jede von uns lebt mit vielen Identitäten, als Mann oder Frau, als Blutsverwandter verschiedenen Grades, als Partner, als hier oder dort Geborene(r), als Bewohner eines Ortes und Genosse einer Zeit, als Angehöriger einer sozialen Gruppe, hineingeboren oder selbstgewählt, als Sprecher einer Sprache, und hoffentlich mehr als einer, aber auch als Fan eines Fußballclubs oder einer Musikgruppe. Das sind nicht alles bloß Hüte, die wir nach Belieben wechseln; es sind Rollen, aus deren Verfestigung sich das bildet, was wir Identität nennen. Und dazu dienen durchaus nicht immer *gelebte* Rollen, phantasierte oder gewünschte können sogar viel stärkere identitätsmächtige Wirkung entfalten. Zur nationalen Identität einstweilen nur so viel: Sie ist ein historisch spätes Produkt in unserem Repertoire und in aller Praxis keineswegs so dominant oder gar zwingend, wie sie ihre Vertreter gern darstellen. Sicher ist: Identität ist gerade das nicht, was als ihr Vorzug gerühmt zu werden pflegt: ein klarer Fall, und ein verlässliches Ruhekissen. Viel eher ist sie das Produkt eines Hochseilakts, und – in ideologischer Form – eine schreckliche Vereinfachung, die ihr Beiwort redlich verdient.

Mein Thema lautet: Identität; gemeint ist: die kulturelle, die historische, aber auch: die alltägliche Identität der in diesem Teil der Welt lebenden Menschen. Womit – und mit wem – identifizieren sie sich? Gibt es unter den bekannten Identifikationen – es sind viele – eine an Europa,

diesen Erdteil gebundene, womöglich auf ihn beschränkte, die sie nicht nur als verbindlich erleben, zu deren Tragfähigkeit sie beizutragen bereit sind? Daran schließt sich die noch weniger bequeme Frage: Wovon – von wem – grenzen sie sich mit ihrer Identität ab, was – oder wen – schließen sie gar davon aus? Ich möchte nicht den Versuch wiederholen, diese europäische Identität sehr annäherungsweise zu definieren, frage also nicht: was ist europäisch, wie ich es in einer Publikation mit diesem Titel getan habe (vgl. Muschg 2005). Ich stelle vielmehr die nicht größere, doch brennendere Frage: Woran haben sich Europäer, aufgrund ihrer Geschichte, zu erinnern, wenn sie wollen, dass ihr Teil der Erde, statt Teil des Problems zu sein, Teil der Lösung werde? Dabei geht es mir nicht um die politische oder auch ökonomische Organisation dieser Bereitschaft, sondern um eine Besichtigung bestimmter kultureller Voraussetzungen dazu, in deren Kern ich etwas sehr Persönliches finde: die Umgangsformen mit Raum und Zeit; die Frage – ich stelle sie in dieser provozierender Form – was den Europäern *heilig* ist. Ich kümmere mich einstweilen nicht darum, was an dieser Frage europäisch sei, und verlasse mich darauf, dass wir sie als Europäerinnen und Europäer stellen – wir können gar nicht anders. Aber vielleicht ergibt sich daraus, dass wir einiges anders wollen – und anders können.

Was heißt Identität? Ich erinnere zunächst an einige Antworten, die das Leben selbst gegeben hat – jedenfalls in seiner Darstellung durch die Lebenswissenschaften seit Darwin. Die Evolution beruht nicht auf dem Prinzip Identität, sonst fände sie gar nicht statt. Ihr Träger ist bekanntlich die Mutation, d.h. die Abweichung, die Veränderung, der Fehldruck (der schon in meiner kindlichen Briefmarkensammlung mehr wert war als die korrekte Kopie). In der überwältigenden Mehrzahl der Fälle wird die Mutation als untauglicher Versuch kassiert; in einem Fall – unter zahllosen – ist sie eine bessere Antwort auf die Umwelt und begründet einen Fitnessvorteil im Überlebenswettbewerb. Damit wird sie zum genetischen Ausgangspunkt einer Entwicklung, bei der die Norm von gestern auf der Strecke bleibt.

Richard Dawkins, der Autor des „egoistischen Gens“, hat eine *kulturelle* Analogie angenommen: das Mem, einen natürlich virtuellen – und notwendigerweise hoch komplexen – Träger von kultureller Information (Dawkins 1978). Bei dieser Evolution höheren Grades fällt zuerst eine Differenz zur biologischen Evolution ins Auge. Die kulturelle Evolution begünstigt nicht den zur Fortpflanzung am besten ausgestatteten Typus, fast möchte man sagen: im Gegenteil. „Der nackte Affe“ ist die Kreatur, die aus ihren Defiziten nicht nur das Beste macht, sondern etwas Besseres: Dieser kompensatorischen Qualität verdankt der Mensch seine Werkzeugkultur, von der Steinschleuder bis zum Zyklotron. Auch die

mythologische Überlieferung stattet den Artifex, den Macher oder Poeten, mit einem evolutionsmächtigen Schaden aus; Hephaistos hinkt, Homer ist blind. Der Archetyp des menschlichen Glücksstrebens ist der Däumling, dem man am wenigsten zutraut, die Prinzessin zu gewinnen, der Dümmling, der die richtigen Fragen stellt – Parzival ist der weltliterarische Phänotyp dieses Mems, der Spinner, der uns, wie Don Quixote, das Auge schärft für die gebrechliche Einrichtung des vermeintlich Normalen. Unter Menschen ist der eigentliche Erfinder einer neuen Wirklichkeit, der die existierende zum Entwicklungssprung zwingt, der Narr oder der Schelm: Von den Griechen wurde er als Hermes verehrt. Noch plastischer als in der biologischen Evolution ist es in der kulturellen die sensible und intelligente *Abweichung*, welche die Zukunft für sich hat. In der Kulturgeschichte lautet die Maxime: *Variatio delectat*: Was für die Poesie gilt, gilt auch für die Innovation.

Zu warnen ist freilich schon hier von der heute gängigen Einengung des Begriffs Innovation. Der letzte Schrei auf dem Markt ist nie das letzte Wort einer Zivilisation. Ihre wahre Bewegung hat mit der Chimäre „Fortschritt“ nichts zu tun. Oft ist es, wie in der Renaissance, gerade der Regress auf ältere, klassische, scheinbar normative und vermeintlich naturgegebene Muster, die Epoche machen – d.h. einen Paradigmawechsel der Kultur forcieren.

Woraus folgt: Identität ist – in der Natur wie in der Kultur – keine produktive Größe und schon gar kein Wert an sich.

Was für die Gene oder Meme gilt, trifft schon auf den Stoffwechsel zu. Schon die Zelle muss, um sich zu erhalten, ein Gleichgewicht suchen zwischen Abgrenzung und Offenheit. An völliger Abgrenzung müsste sie ersticken; in grenzenloser Öffnung zerfließen. Der intelligente Kompromiss ist die durchlässige Grenze: die Membran. Auch menschliche Gruppen, von der Sippe über den Stamm bis zur Nation, haben nicht von reiner Abgrenzung – also strenger Identität – gelebt. Schon so genannte primitive Kulturen kennen mindestens zwei Ausnahmen von ihrer Autonomie- oder Autarkiebehauptung: die Exogamie und die Gastlichkeit. Die Heirat mit einer/einem Nichtangehörigen der eigenen Gruppe stellt eine doppelte Versicherung dar: Biologisch beugt sie der Inzucht vor, und sozial ist sie die Grundlage der Bündnispolitik der Gruppe und eröffnet ihr größere Handlungsfreiheit. Mit der Gastlichkeit sichert sich die Gruppe Informationen über die Welt außerhalb ihres unmittelbaren Einzugsbereichs. Der Gast weiß etwas, was wir nicht wissen; er hat etwas, was wir nicht haben. Um es zu gewinnen, müssen wir uns gewinnbringend, das heißt gewinnend, verhalten. Die Gastlichkeit ist die Grundlage der Zivilisation: Sie setzt, in gewissem Umfang, die natürlichen Reflexe der Abgrenzung außer Kraft. Sie ist ein Verhalten, das der

Norm Flexibilität abverlangt. Gast – „hospes“ – und Feind „hostis“ haben nicht nur sprachlich, sondern auch psychologisch dieselbe Wurzel: Der Gast ist der Fremde, den ich – den wir – nicht als Feind behandeln. Diese Marge der Toleranz = Duldung ist zugleich die Basis des Handels, der eigenen Geschäftsfähigkeit.

Weitergedacht: Hier liegt der Ursprung fast aller Freiheiten, die eine moderne, sog. freiheitliche Verfassung garantiert. Es sind – in ihrem liberalen Kern, Freiheiten *vom* Staat, deren Gebrauch der Staat, der kollektive Träger der Identität, garantieren muss: auch gegen seine eigenen vordergründigen Interessen. Diese Freiheit ist – im Kern – die Freiheit des *Andern*. Kulturell betrachtet, gipfelt die Freiheit in meinem eigenen Recht, *anders* zu sein und zu denken, und in meinem Anspruch darauf, die Wirklichkeit – und sogar mich selbst – von mehr als einer Seite zu betrachten.

In der Entwicklung eines Individuums beschreiben wir eben diesen Vorgang als Reifeprozess. Zu sich selbst kommen, heißt dann so viel wie: das Ich in Relationen zu sehen, seinen Anspruch, gewinnbringend oder kränkend, zu relativieren. Damit wird auch die Vorstellung von Identität relativ. Dies als Bereicherung, nicht als Beraubung des Individuums – und der Gruppe – zu erfahren, ist beim Einzelnen das Kennzeichen der Reife, bei der Gesellschaft das Kennzeichen ihrer Zivilisation.

Diese Reflexion lässt sich auf unser Thema Europa übertragen. Dass sie so gut auf Europa passt, kommt nicht von ungefähr, denn diese Art zu denken ist in Europa entwickelt worden und damit selbst ein Stück seiner so genannten Identität; aber sie kann, als kulturelle Errungenschaft verstanden, nicht anders als beweglich sein.

Hier liegt mir ein Rekurs auf Jacob Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ auf der Zunge, in denen er drei „Potenzen“ angenommen hat, die an jeder menschlichen Organisation der Menschen beteiligt seien: Religion, Staat und Kultur (vgl. Burckhardt/Marx 1978). Die ersten beiden befriedigen – in verschiedenen Sphären – das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit und Ordnung, und beide neigen zur Statik. Die dritte Potenz aber entwickelt sich aus dem Bedürfnis nach gesellschaftlicher und individueller Freiheit: Diese Potenz, die Kultur, ist wesentlich beweglich, in Burckhardts Sprache: „der Geist ist ein Wühler“. Es ist das Zusammenspiel der drei Potenzen, von denen die Zivilisation (das „Gelingen“) einer Gesellschaft abhängt; die Dominanz einer Kraft ist barbarisch. Das Modell der Polis Athen im 5. vorchristlichen Jahrhundert betrachtet Burckhardt als einen solchen Glücksfall des Gleichgewichts, in dem jede Potenz die andere dazu provozieren konnte, *Kunst* zu werden: Staatskunst, Lebenskunst, von der Gemeinschaft getragene, zugleich autonome Kunst im engeren Sinn.

Heute haben wir, nach Burckhardts Terminologie, eine zur Monokultur hypertrophierte Mutation der Potenz Kultur: eine globalisierte – und auf Kosten der andern Potenzen – dominante Wirtschaft. Die Verallgemeinerung einer bestimmten Komponente der europäischen Errungenschaft im Namen so genannten Fortschritts hat Burckhardt als Eröffnung eines barbarischen Zeitalters gesehen, das – zunächst in nationaler Verkleidung – zum Weltkrieg und zu einer katastrophalen Störung des planetarischen Gleichgewichts führen musste; damit zu einer Desintegration und Atomisierung der Weltgesellschaft. Die Potenzen, die einmal für die Sicherheit der Bürger aufkamen, aber auch die spezialisierte Kultur lernen das Lied der Wirtschaft singen, deren Brot sie essen. Im Wettbewerb um privilegierten Konsum erscheint die Betätigung von Bürgersinn als Verlustgeschäft, als Fitness-Nachteil. Die Kunst, aus Kunden Bürger, für ihr Gemeinwesen Verantwortliche zu machen, muss neu erfunden werden – Europa, ein politisches Europa könnte, müsste eine Pflanzschule für die Mutation globalisierter Verhältnisse in kosmopolitische sein, denn das europäische „Mem“ bewahrt die Erinnerung an diese Möglichkeit. Die Frage ist nur, ob es sich erinnern kann und will; ob es noch Zugang zum Speicher seiner eigenen Geschichte besitzt.

Das Gedächtnis verstehe ich nicht nur als historische Registratur, sondern als Schatzhaus der Möglichkeitsform, als Repertoire der Vorstellungskraft. Europäer – um mich pointiert auszudrücken – *ist* man nicht, man wird dazu gebildet. Die Reformen unseres Schulwesens entfernen sich leider von diesem Bildungsauftrag; sie beschränken sich auf die Selektion von Eigenschaften, die – wie es so schön heißt – zukunftsorientiert sind, und behandeln das, was diese Zukunft nicht nur profitabel oder funktionstüchtig, sondern wertvoll und sinnbestimmt machen könnte, wie Ballast, den man auch abwerfen kann, um sich den Durchmarsch zu erleichtern – als käme es auf seine Richtung nicht weiter an, so lange sie nur kurzfristigen Profit abwirft und Kaufkraft schafft; als gäbe es überhaupt eine Zukunft, wenn man nicht mehr lernt, sich von ihrer Herkunft Rechenschaft zu geben; als bestünde die eigentlich lebenswichtige Bildung nicht in der Prüfung dessen, was man kauft, und was nicht.

Es hat seine eigene Ironie, dass diese Reduktion der Bildung zur Ausbildung, der Qualifikation der Zivilisationstechniker zu besseren Werkzeugen in einem Betrieb, den sie immer weniger übersehen, auf den Namen *Bologna* getauft wurde, eine Stadtkommune, die stolz darauf war, ihren Beitrag zur Bildung eines *Uomo universale*, der zugleich Selbstzweck und Kosmopolit war, zugleich als Dienst am eigenen Gemeinwesen zu verstehen, dem mit geistiger Unfreiheit nicht gedient war. Das war Humboldts Modell einer Universität: Hier wurden Menschen

gebildet, die dem Staat, der Wirtschaft, der Gesellschaft darum Gewinn brachten, weil sie gelernt hatten, das Studium um seiner selbst willen als lohnend zu betrachten; damit waren sie zur Freiheit befähigt, weiter zu denken als Staat, Wirtschaft und Gesellschaft.

Angenommen, die Fahrt der Zivilisation gehe schon darum in die falsche Richtung, weil ihr die Vorstellungskraft fehlt, in welche sie geht: Wo nimmt sie den Willen und das Know-how her, an einem fahrenden Zug, der bei jedem sogenannten Aufschwung weiter beschleunigt, noch rechtzeitig Steuerungselemente einzubauen, die aus dem globalisierten Exzess eine kosmopolitisch kontrollierte Reise machen; das heißt auch: eine, deren Ziel der mündigen Bestimmung der Passagiere unterliegt, denen es nicht genügt, Trittbrettfahrer zu sein?

Ich glaube, dass Europa in seinen „Memen“ die nötigen Instrumente für die Korrektur einer Entwicklung besitzt, die es selbst entfesselt hat. Aber ein Rezept dafür habe ich nicht und hüte mich auch, dafür bestimmte Leitbilder zu empfehlen, die heute gern unter dem Namen „Werte“ kursieren. Diese Werte hängen – und liegen – zu sehr in der Luft und leiden unter dem dialektischen Axiom, das Niels Bohr für Symmetrieverhältnisse in der Teilchenphysik formuliert hat: Wahre Sätze erkenne man immer daran, dass das Gegenteil genauso wahr sei – was übrigens für die moralische Welt bereits Goethe festgestellt hat.

Für den Vorschlag, das Gedächtnis als Steuerorgan der Kultur zu aktivieren, kann man sich zunächst nichts kaufen. Es dient eher – wie das Daimonion des Sokrates – der warnenden Erinnerung daran, was *nicht sein soll*, im Fall Europas: sich nicht wiederholen darf. Wir kennen das berühmte Historiker-Wort: Wer aus der Geschichte nicht lerne, sei dazu verurteilt, sie zu wiederholen – und es gibt Wiederholungen, die sich die Zivilisation weder leisten soll (moralisch) noch leisten darf (physisch und ökologisch). Ich halte die Verödung des kollektiven Gedächtnisses, oder seine Delegation an eine Suchmaschine, für verhängnisvoll, weil es Dinge gibt, welche die Zivilisation von sich wissen kann, also wissen muss, um ihre Rettung zu betreiben; nicht, weil sie dann von Fehlern geübt wäre, sondern weil sie über ein Repertoire des Umgangs mit Fehlern verfügt, das nicht zu entbehren ist und das uns keine Technologie abnehmen kann. Ihr Versprechen, uns von diesem Gedächtnis zu entlasten, kommt einer Operation gleich, die in der Hirnchirurgie als Lobotomie bekannt ist – sie entlastet von Problemen, indem sie ihre Wahrnehmung verhindert.

Es ist gewissermaßen die Utopie kollektiven Schwachsinn, und unsere Programme – leider auch diejenigen, die uns für eine erfolgreiche Zukunft fit machen wollen – verbreiten ihn schon fast flächendeckend. Mit Schwachsinn ist hier natürlich nichts Unintelligentes gemeint – die

Lerntechnologie mag perfekt sein, sie weiß nur viel zu gut, was das Lernen lohnt und hat schon darüber entschieden, was man vergessen darf. Gewiss gehört auch das Vergessen zu den Leistungen einer Kultur – so lange sie dabei nicht vergisst, worin sie besteht, und worauf sie sich gründet. Schwachsinnig aber ist es, die Erfahrungen der Geschichte für überholt zu halten, weil sie auf dem Horizont der Betriebswissenschaft nicht erscheinen. Dann erscheinen sie umso sicherer, und unverstandener, in der Bilanz der Kultur: als Defizite, die man nicht mehr an ihre Quellen zurückverfolgen kann. Historische Intelligenz, sensible Erinnerung gehört aber zur nötigen Grundausrüstung des Europäers, ohne die er buchstäblich nicht weiß, was er soll, und noch weniger: was Europa, was ein vereinigtes Europa soll und kann – denn er hat vergessen, was es sehr wohl *kann*, aber nicht *soll*.

Was an Gedächtniskultur, besonders in Deutschland, verlangt ist, spezialisiert sich auf den Holocaust und beschränkt das Geschichtsbewusstsein auf diesen, respektive auf den Grand Guignol des Dritten Reiches. Das ist nicht nur zu wenig für das Erinnern zivilisierter Alternativen, es trivialisiert auch die Einbildungskraft und infiziert sie entweder mit Unlust an sich selbst oder mit der Lust am Verbotenen. Das ist für die Begründung Europas zu wenig, gerade weil die Einsicht in den unter dem Namen „Auschwitz“ bekannten Nullpunkt der Zivilisation dafür so unentbehrlich ist. Europa muss wissen, wie tief es sinken konnte; aber dafür muss es auch wissen, wie weit her es ist; wie viele Optionen zum Anderssein möglich waren und es, unter veränderten Umständen, immer noch, immer wieder sind. Ein Europäer, der nicht in eigener Sache – einer schwierigen Sache – hinreichend gebildet ist, hat keine Ideen, kein Gestaltungsvermögen für eine andere Zukunft.

Darum muss er auch wissen, dass die Entlastungen der „flachen Welt“ (Friedman 2005), die Zeit und Raum fast beliebig überspringen kann, für Bürgerinnen und Bürger Europas nicht tragbar sind. Ein Europa, in dem eine Stadt, eine Gemeinde, eine Nachbarschaft nur noch ein sogenannter Standort für den globalisierten Wettbewerb sind, verliert seinen Sinn als Heimat, genauso wie eine Zeit, die auf sogenannte Echtzeit zusammenschnurrt, verödet und keine Erfahrung mehr transportiert. Für den Aufbau Europas ist es nötig zu wissen, dass sich sein Anfang nicht nur dem wirtschaftlichen Interesse der Teilnehmer verdankt, sondern der Einsicht in die Gefährdung der ganzen Zivilisation, die vom Umgang Europas mit seinen Errungenschaften ausgegangen ist. Die fortgesetzte Bereitschaft zu diesem Gedächtnis gebietet Takt und Selbstkritik in der Anwendung dieser Errungenschaft. Diese aus historischer Vorsicht begründete Rücksicht ermöglicht erst einen förderlichen Umgang der Europäer miteinander und begründet ihre Einigkeit, die Einheit

Verschiedener mit ganz verschiedenen Geschichten. Und dieser Respekt nicht vor einer abstrakten Vergangenheit, sondern vor realen Vorfahren und ihrer nachwirkenden Leistung begründet wiederum die Haltbarkeit einer europäischen Verfassung und macht ihre Teilnehmer nicht nur zu Globalisierungskunden, sondern zu Weltbürgern.

Ich berichte aus meiner Berliner Umgebung einen Fall, bei dem Ort und Zeit verpflichtend bleiben – und eine dritte Dimension der Betrachtung unentbehrlich. Am heutigen August-Bebel-Platz in Berlin-Mitte hatte Friedrich der Große mit Hilfe seines Architekten von Knobelsdorff das Forum Fridericianum, eine hoch repräsentative Anlage vorgesehen; heute hat die De- und Rekonstruktion der Stadt nur noch einen freien Platz gegenüber der Humboldt-Universität übriggelassen. Mit ihren Studenten hat, auf eben diesem Platz, Goebbels 1933 seine Bücherverbrennung inszeniert. Nach der Wende erhielt der jüdische Künstler Micha Ullmann den Auftrag, ein Mahnmal einzurichten: Er baute die unterirdische Grabkammer einer leeren Bibliothek, von oben einsehbar durch eine unauffällige Glasplatte im Straßenpflaster. Nun aber traf es sich so, dass der Berliner Senat den gesuchten Investor für eine Tiefgarage Unter den Linden fand; sie sollte das Mahnmahl, das technisch problemlos abzubauen, wiederherzustellen und unterirdisch zu ummanteln war, nicht berühren. Den Künstler berührte sie empfindlich: „Wenn der Platz von einem Parkhaus unterkellert wird und seine einzigartige Leere und Ruhe verliert, so ist das Denkmal verloren.“ Diese Sprache kann die flache Welt nicht fassen; sie sieht nicht, dass ein in eine Tiefgarage integriertes Mahnmal zum Dekorationsstück degradiert wird; sie will nicht wissen, dass Ullmans „Bibliothek“ ein Grab ist, das, wie jedes jüdische Grab, unbeschränkte und für jeden Sachzwang unzugängliche Totenruhe für sich beansprucht. Das Grab *erscheint* intakt – warum soll das nicht gut genug sein?

Für einen Prozess der Zivilisation, der sich nicht auf Oberflächen beschränkt, ist eine Dimension nicht zu entbehren, die „Tiefe“ zu nennen missverständlich ist. Vielleicht müsste sie sich gerade als Aufmerksamkeit in der Behandlung *realer* Oberflächen zeigen, vereinigt mit dem Respekt vor Grenzen, und das heißt, Respekt vor unserer Endlichkeit: an einer sensiblen Beziehung zu einem unverwechselbaren Ort, zur Einmaligkeit unserer Zeit. Mit dem, was mir an Europa teuer ist, verbinde ich eine Kultur der Verortung, und ein Bewusstsein dafür, dass Erfahrungen nicht nur *gemacht* werden; sie müssen sich zeitigen, und sie zeitigen *uns*. Europäische Einsichten sind keine fix geernteten *hors-sol*-Produkte; Europa mag durch Ort und Zeit nicht *ausreichend* zu definieren sein: *ohne* Ort und Zeit gar nicht. Diese Rückbindung an eine Herkunft, ohne

die es keine Zukunft hat, wäre lateinisch als *re-ligio* zu übersetzen. Es muss an Europa etwas geben, was Europäern heilig ist.

Also landen wir, wenn wir nach identitätsstiftenden Merkmalen suchen, doch wieder bei der christlich-abendländischen Leitkultur? Unzweifelhaft ist von der christlichen Erbschaft Europas so viel in seine aktuelle Ausstattung eingeflossen, dass ich mit der Aufzählung gar nicht erst anfangen will. Doch das für Europa Konstitutive bleibt die Differenz zwischen dem religiösen Glaubensbekenntnis und seiner kirchlichen Institution. Aus allem, was Christen heilig war, lässt sich auch der Doppelsinn ablesen, den das Wort *sacer* im Lateinischen mitführt: heilig und verflucht. Beides hat mit Unberührbarkeit zu tun, und als europäischen Kern der Religion betrachte ich, dass sie in sich selbst immer wieder dem eigenen Schatten begegnet ist und – im Geiste der Aufklärung – zu begegnen wagte, der uns davor warnen muss, das Wort „menschlich“ als Eigenlob zu verwenden. Dass mit Religion allein keine menschliche Zivilisation sich so wenig bildet wie ohne sie, macht sie zu einer fragwürdigen Mitgift, allerdings auch: zu nichts Geringerem; denn Zweifel ist ein störender, aber nötiger Begleiter des Glaubens.

Gewiss, auch die christliche Religion ist keine europäische Exklusivität, nicht alle Europäer sind Christen – wenige sind es, und immer weniger, trotz der Zunahme von Gemeinschaften, die sich als allein rechtgläubig betrachten. Gerade bei ihnen ist aber nicht zu finden, was ich „das Andere der Religion“ nennen möchte und als die wichtigste Mitgift Europas an die Weltkultur betrachte: den dankbaren Respekt für alles, was in uns für das religiöse Bekenntnis spricht – *und* die unerlässliche Aufklärung über alles, was seine Exklusivität, seinen Alleingeltungsanspruch verbietet.

Aber wenn das „Andere der Religion“ zur teuren Erbschaft Europas gehört, so nicht weniger „das Andere der Vernunft“. Wenn die Aufklärung den Glauben zu rationalisieren und zu relativieren strebte, war sie im Recht – und verirrt sich, wenn sie ihrerseits das letzte Wort über den Menschen beanspruchte. Dann wird auch Aufklärung zur Orthodoxie, der das Bewusstsein ihrer Grenze fehlt. Im Glücksfall werden das Andere des Glaubens und das Andere der Vernunft zwar nicht zusammenfallen – nur ihr gespanntes Verhältnis erhält sie lebendig –, aber sie lernen sich kraft des andern über sich selbst besser verständigen. Damit erst beginnt im Ernst, was ich als europäischen Diskurs betrachte: die Bereitschaft der Partner, sich sagen zu lassen, was an jedem Gegenstand ihres Interesses – oder ihres Bekenntnisses – das *Andere* ist, das nicht ausgeschlossen werden darf.

Dieses Andere, nur im Widerstreit zu fassen, aber geeignet, Streit zu zivilisieren: dieses Andere ist für mich die Seele Europas. Wir brauchen

nicht erst – wie das bekannte Zitat Jacques Delors’ suggeriert – „Europa eine Seele zu geben“; es hat schon eine, und sie ist zugleich anspruchsvoll und eine Sache täglicher Praxis. Sie sitzt im Stoff geschichtlicher und kultureller Differenzen, die es zu guten Gründen für seine Verständigung verfeinern, zum tragfähigen Grund politischer Gemeinsamkeit verarbeiten lernt. Das Europa, das ich meine (was einmal hieß: das ich liebe), ist für mich darum zuerst ein aus seiner Geschichte, dem geteilten und mitgeteilten Gedächtnis geschöpfter Wille, sich auf diesen Lernprozess einzulassen; es ist eine *Haltung* der Europäer im Verkehr miteinander, eine *Umgangsform der Noblesse* mit den Widersprüchen, in welche diese Geschichte ihre Teilnehmer verwickelt hat und verwickelt bis auf den heutigen Tag. Daraus müssen keine Fesseln gemeinschaftlicher Handlungsfähigkeit werden.

Der menschengerechte Umgang mit dem Anderen ist gewissermaßen die kulturelle Übersetzung des Begriffs „Mutation“, – und sie setzt ein nicht nur vorhandenes, sondern verpflichtendes Geschichtsbewusstsein voraus. Heute findet die eigentliche Herausforderung der Zivilisation durch einen Fundamentalismus statt, der – ob in islamischer oder christlicher Lesart – diesen menschengerechten Umgang mit dem Anderen verweigert. Wir haben es mit geschichtslosen Religionen zu tun, die das Auge Gottes für sich beanspruchen, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag. Die heilige Schrift, auf die sich die Gläubigen berufen, soll, als Wort Gottes, wörtlich und unveränderlich gelten, die Lebensgeschichte der Religionsstifter ist eine Hagiographie, an der kein Strich geändert werden kann. So hat sich der sunnitische Kopffäger Al Sarkaui in einem Brief an seinen Lehrer für seine Unversöhnlichkeit mit den Sunniten auf das niemals tilgbare Unrecht berufen, das der abtrünnige Teil der Prophetenfamilie dem rechtmäßigen angetan habe. Für diese Differenz muss im 21. Jahrhundert immer noch Blut fließen. Der orthodoxe Kreationismus amerikanischer Evangelikaler folgt derselben geschichtslos konsequenten Handlungsmaxime, – und es sollte uns zu denken geben, wie mühelos sich diese archaische Logik der avanciertesten Technologie bedient. Die zu Bomben geschärften Flugzeuge, die am 11. September 2001 in die *Twin Towers* rasten, wurden von technisch versierten jungen Männern gesteuert; derselbe Typ war in Japan für die Nervengas-Anschläge der Oum-Sekte in der Tokyoter Untergrundbahn verantwortlich. Auch die schöne flache Welt der Globalisierung ist geschichtslos, ihre Agenten, keineswegs nur die terroristischen, werden von den Szenarien einer atavistischen, zugleich totalitären Legende getrieben; der Schwachsinn hat sich die Instrumente der technologischen Zivilisation, die seines Geistes ist, mühelos aneignen können. Auch der unbegrenzte Fortschritt, das unvermeidliche Wirtschaftswachstum sind solche atavis-

tischen Legenden. Sie unterliegen der Fitness-Logik des Sauriers, der so lange weiter wuchs, bis der Boden unter seinem Gewicht nachgab.

Erschreckender als jeder Terrorismus aber ist die kulturelle Armut – oder, was auf eins hinausläuft: die mit gleicher mörderischer Münze zahlende Abwehr, welcher er begegnet. Die offenbar unwiderstehliche Stärke des Terrorismus beruht auf seiner subjektiven Verbindlichkeit. Dafür, dass etwas so und nicht anders sein kann, sind junge Menschen zu leben und zu sterben bereit. Dass es so und ganz anders sein könnte, empfinden sie als die stärkere Kränkung ihrer nicht am Geist einer Religion, sondern an ihrem Buchstaben haftenden Seele. Im Dienste ihrer Sicherheit zerstören sie die unsere und liefern jeden Tag den Beweis, dass diese Sicherheit der Zivilisation heute nie und nirgends mehr zu haben, geschweige denn zu garantieren ist. Dem Gedächtnisverlust der globalisierten Zivilisation antwortet das obsessive Gedächtnis der einen und untrüglichen Wahrheit offenbar mit den stärkeren Waffen. Was hat der verabsolutierte Markt dem absoluten Glauben entgegenzusetzen?

Nichts – das soll einmal deutlich gesagt sein, auch in Erinnerung daran, dass das Christentum dem Rest der Welt viele Jahrhunderte lang mit derselben militanten Orthodoxie entgegengetreten ist. Die eigentliche Weltherrschaft aber hat Europa erst angetreten, als es in bestimmtem Sinn auch den Glauben verlor – mindestens: die Überzeugung von der Alleinberechtigung des eigenen Glaubens. Mit dieser gewinnbringenden Rationalisierung der Erde hat sich allerdings auch der Sinn für das Andere der Vernunft verflüchtigt. Dass sich der Restglaube der europäischen Gesellschaften immer wieder am Idol der Nation festmacht, besonders in den östlichen Gliedern der Union, denen die Nationalität so lange verwehrt war; dass die Nation überhaupt, wenn auch durch die Globalisierung unterwandert, oder gerade deshalb, als Identitätskrücke einstweilen teuer bleiben muss, ist ein enormes Hindernis für den europäischen Prozess. Es verweist ihn auf eine pragmatische Ebene, wo er, um mit dem privaten Wohlstandsegoismus konkurrieren zu können, zum Angebot von Wirtschaftsvorteilen verflachen könnte. Aber damit würde die Europa-Politik keinen Ballast ab – sie brächte sich um ihr spezifisches Gewicht.

Zum Glück ist nicht einmal das Wunder des Lebens, nach allem, was wir darüber wissen, auf einen großen Entwurf angewiesen. Die Lebenswissenschaft redet lieber von *Patchwork* oder *bricolage*: Das Lebendige bedarf keiner Entelechie, um sich hier und jetzt, ohne System, doch von den Tatsachen belehrt neue Tatsachen schaffend, eine Nische zum Überleben einzurichten. So ähnlich ist, vereinfacht gesagt, der schweizerische Bundesstaat im 19. Jahrhundert zusammengekommen – zugleich ein Glücksfall und ein Kunststück föderaler Klugheit, welche die List der

Vernunft hie und da zur staatsmännischen Weisheit reifen ließ. Diese Erinnerung ist für mich gerade jetzt mehr als nur ein Trost, wo die schweizerische Klugheit glaubt, ihre Errungenschaft gegen die Europäische Union behaupten zu müssen. Dabei betrachte ich, in einiger Gelassenheit, dieses provisorische Nein meiner Landsleute ebenso als pragmatischen, darum nicht hoffnungslosen Beitrag zur realen Verfassung Europas, wie das Nein der Franzosen und Niederländer zu seiner geschriebenen Verfassung. Denn die Europäische Union, für mich: ein Glücksfall der Geschichte, bedarf der Erinnerung, dass sie nicht Europa ist – ich sage nicht: *noch* nicht, sie wird, als politische Errungenschaft, nie identisch sein mit der geistigen Errungenschaft Europas. Aber sie bleibt, in aller kategorischen Differenz, ihr Treuhänder, wie die Institution Kirche nicht identisch, und doch die treuhänderische Vertretung des Glaubens ist. Aber wenn das Zusammenwirken aller Potenzen Burckhardts für das Gelingen der Polis Europa obligatorisch ist, so braucht die Potenz Religion ihren Anteil daran – in Form eines durch die Geschichte erschütterten, aber auch geprüften Glaubens an eine offene, trotzdem handlungsfähige Identität der Europäerinnen und Europäer, eines Wir-Gefühls, das sich dafür qualifiziert hat, das Andere als sich zugehörig, ja als ein Stück seiner selbst zu betrachten und zu behandeln, statt es von sich als schattenhaftes Feindbild abzuspalten, das immer nur eine Karikatur der eigenen Gestalt wäre.

Da dieses Gleichgewicht schon bei Burckhardt eine Sache der *Kunst* ist – der Staatskunst, der Glaubensfreiheit, der Lebenskunst – soll es das Zeugnis eines Künstlers sein, mit dem ich, als Zeichen europäischer Hoffnung, schließen will – in diesem Fall: eines Dichters, der das europäische Gedächtnis als persönliche und gemeinschaftliche Verpflichtung mit dem größten existentiellen Ernst behandelt hat: Friedrich Hölderlin. Sein Werk ist – je weiter es in seinem kurzen produktiven Leben fortschreitet – desto intensiver eine Anweisung zum rechten Gebrauch der Zeit – auf dem Hintergrund europäischen Glaubens. Des Glaubens woran? An die Geschichtlichkeit des europäischen Glaubens – das heißt: an die Wandelbarkeit, nein: die Verwandlungsfähigkeit des Unwandelbaren. Es erschien dem Liebhaber des klassischen Altertums in dessen Gestalt, als Zeus, Apollo oder Dionysos – und dem protestantischen Theologen in der Gestalt des monotheistischen Gottes und seines Menschensohnes, in dem er – im Zeichen der Liebe – sein eigenes Bildnisverbot übertrat und – trotz der Schutzklausel der Dreieinigkeit – auch das Verbot, andere Götter neben sich zu haben. Das europäische Bewusstsein wird von seinem Gedächtnis, seiner Erinnerung an das Heilige, ganz unbildlich auf einen Kreuzweg geschickt, auf den der – wie schon in der Genesis – nicht erlaubten, aber für die Evolution des Humanen einge-

räumten Sünde; der keineswegs leichtfertigen, doch schicksalhaften Grenzüberschreitung, in der das Gewissen der *Grenze* fortlebt; der Wahrnehmung des ganz Anderen, nicht nur Gottes, sondern in Gott selbst.

Die Rede muss sein – und nicht *nur* die Rede darf sein – von der Quelle europäischen Bewusstseins in der *Passion* – in jedem Sinn des Wortes. Der Kern der Passion ist das Anderssein des Anderen, sonst wäre sie kein Leiden. Die gleiche Passion besteht auf der Einheit, der Union der ganz Verschiedenen, sonst wäre sie kein Glück. Denis de Rougemont hat in seinem Hauptwerk: *L'amour et l'Occident* die Geburt, die Reife, die Evolution und die Kraft zur Verwandlung, zur Metamorphose Europas aus diesem ursprünglichen Feuer entwickelt, in dem der Phönix verbrennt, um sich aus der eigenen Asche erneuert wieder zu erheben (vgl. de Rougemont 1972). Wenn Europa den Glauben an sich selbst erschüttert, die Hoffnung enttäuscht – die Liebe, die geprüfte, die gereifte Passion erhebt sich aus ihren Gräbern, denn sie ist, wie es im Korintherbrief heißt, die „größte unter ihnen“ – das kann sie nur, weil sie auch die bescheidenste ist.

Ein spätes Hymnenfragment Hölderlins drückt in der Komposition weniger Worte den Zusammenhang von Freiheit, Kunst und Gedächtnis aus. Es nennt „Eleutherä“, die Freie also, „der Mnemosyne Stadt“ (Hölderlin 1989). Mnemosyne ist, als Mutter der Musen, mehr als die Vergangenheitsform des Gedächtnisses. In den Künsten, ihren Töchtern, erlangt es jene reinste Form der Präsenz, die *in* der Zeit ist, und doch nicht *von* der Zeit. Denn Kunst ist Vergegenwärtigung des Göttlichen unter allen Verhältnissen: auch denen einer entgötterten Welt. Die Arbeit der Kunst ist nie eine bloß mnemo-technische: Vielleicht ist sie mit dem Hölderlin-Titel „Andenken“ am treffendsten bezeichnet, denn er vereinigt ein Subjekt und sein Objekt, Ursprung und Gegenwart in einem einzigen paradoxen Ausdruck, den ich als unverwechselbar europäisch empfinde, dem Ausdruck *distanzierter Passion*. Der Basler Philologe Alexander Honold hat in seinem klugen Buch über „Hölderlins Kalender“ gezeigt, was *Andenken* für den hoch passionierten Gebrauch bedeutet, den dieser Dichter von der Zeit macht (vgl. Honold 2005); der Zeit der griechischen Götter, der Zeit des Lebens Christi, der Zeit – dem evolutionär erneuerten Kalender – der französischen Revolution, aber – da es sich für ihn beim Umgang mit dem, was ihm heilig war, nie um Erinnerung, sondern um reale Präsenz handeln konnte – auch von der Zeit in jedem seiner Verse. In der Spätfassung der Elegie „Brod und Wein“, schon im Titel das Andenken realer Präsenz, steht – ich sollte sagen: *ballt sich* – ein einziger und einzigartiger Vers, der hier mein letztes Wort in unserer europäischen Sache sein soll. Dieser Vers spricht nicht

über, er handelt nicht *vom*, er *ist*, von einer schweren Silbe zur nächsten, unmittelbar Ausdruck jener europäischen Existenz – Hölderlin nennt sie: hesperisch – die in der Fremde der Zeit, in der Fülle des Anderen angesiedelt, ihre Schöpfungsunmittelbarkeit, die Präsenz des Heiligen behauptet. Was beim Abschied der Freunde Hegel, Schelling und Hölderlin noch die gemeinsame hochsinnige Devise war: „Reich Gottes“, hat sich hier ins Exil zurückgezogen, das – unter dem Namen „Kolonie“ – die Städtegründung der Griechen an einem anderen Ende der Welt bezeichnet.

Bei diesem Aufbruch mussten sie die Gebeine ihrer Ahnen zurücklassen und mit ihnen alle gegenständlichen Andenken ihrer bisherigen Identität. Aber die Seefahrer schaffen sich eine zweite, und dem ersten Teil des Verses ist die Schwerarbeit der Liebesmüh anzumerken, mit der sie gegen die gedankenlose, die andenklose Zeit, gegen das Verrinnen der Zeit selbst errichtet, ja erzwungen werden muss. Aber der zweite Teil des Pentameters macht tänzerisch Gebrauch von allen leichten Füßen, die das Metrum erlaubt. Die Stadt der Mnemosyne zeigt sich als die Freie, sie ist so frei, auch die Gewichte der Identität, die bedeutungsvollen Lasten des Andenkens festlich hinter sich zu lassen. Und hier also endlich der Vers, mit dem ich schließen möchte:

„Kolonie liebt und / tapfer Vergessen der Geist.“

Literatur

- Burckhardt, Jacob/Rudolf Marx (1978): Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart.
- Dawkins, Richard (1978): Das egoistische Gen, Berlin.
- Friedman, Thomas (2005): The World is Flat. A Brief History of the Globalized World in the Twenty-first Century, London.
- Hölderlin, Friedrich (1989): „Mnemosyne“, in: Bevestigter Gesang. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, Stuttgart.
- Honold, Alexander (2005): Hölderlins Kalender. Astronomie und Revolution um 1800, Berlin.
- Muschg, Adolf (2005): Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil, München.
- Rougemont, Denis de (1972): L'amour et l'occident, Paris.