

Margit Eckholt

Frieden denken – in Europa

Eine Relektüre von *Welches neue Ethos für Europa?* (1992)

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne (2067) | 2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa (2070) | 2.1 Übersetzung (2072) | 2.2 Gedächtnisaustausch (2079) | 2.3 Vergebung (2087) | 3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa (2092) | 4. Frieden denken (2097)

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne

Das Denken des französischen Philosophen Paul Ricoeur, am 27. Februar 1913 in Valence geboren, mit Studien in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie in Rennes und Paris, gestaltet sich auf dem Hintergrund der Geschichten von Konflikt, Gewalt, Krieg, Ausgrenzung und Auslöschung ganzer Menschengruppen aus. Während seiner Gefangenschaft während des 2. Weltkriegs in mehreren Lagern in Pommern entdeckte er die Phänomenologie des jüdischen deutschen Philosophen Edmund Husserl und begann mit einer Übersetzung der *Ideen I* ins Französische, die 1950 publiziert wurde. Angesichts von Leid, von Schuld und der Unauflösbarkeit des Bösen stellt er die Frage nach dem *homo capax*, nach dem Menschen, der angesichts der Schrecken überhaupt fähig ist zu leben und Leben zu gestalten. Diese Fähigkeit freizulegen, wieder zu entdecken und Wege zu (er)finden, die Gräben von Gewalt und Konflikt zu überwinden, wird für ihn zu der zentralen Aufgabe des Denkens. In seine Biographie ist genau dieser Prozess eingeschrieben: als französischer Soldat in deutscher Kriegsgefangenschaft, auf einem Territorium, das in den letzten Jahrhunderten zum »Spielball« der europäischen Großmächte geworden ist, und hier mit der Übersetzung der für die neuen phänomenologischen Denkwege im 20. Jahrhundert grundlegenden Texte des jüdischen Philosophen

Edmund Husserl in das Französische begriffen. Dabei ist ein solches Denken nicht einfach, es wischt die Erfahrung des Bösen nicht beiseite, sondern legt die vielen Formen des Bösen als Abgründe menschlicher Existenz und damit auch des Denkens offen. Die von der Reflexionsphilosophie Jean Naberts angeregte Frage, wie überhaupt Handeln und Leben möglich sind, muss sich auf der einen Seite der erfahrenen Geschichte von Krieg und Gewalt stellen, und genau das bedeutet in der Konsequenz auf der anderen Seite, dass Denken Teil eines umfassenden Friedensprojekts ist – und sicher mehr als ein Teil: wesentliche Grundlage der Suche nach einem »Zusammenleben in gerechten Institutionen«, eine Formulierung, die Ricœur auch unter Rückbezug auf andere europäische Denker, die ihre philosophische Arbeit in den Dienst dieses Friedensprojekts Europa stellen, darunter der deutsche Philosoph Jürgen Habermas, in vielen seiner Texte aufgreifen wird.¹

Paul Ricœur gehört in diesem Sinn zu den großen europäischen Denkern des 20. Jahrhunderts, die die verschiedenen Denkfäden der Moderne und Aufklärung in Europa zusammenführen, das Denken von Freiheit, Menschenrechten und Geschichtlichkeit, wie es Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel am Beginn des 19. Jahrhunderts grundgelegt haben und dessen Erbe Ricœur durch die Gebrochenheiten hindurch weiterträgt und weiterentfaltet in seinen 1983–1985 in der Trilogie *Temps et récit* veröffentlichten philosophischen Grundlagen einer narrativen Identität, die sich 1990 in der großen Studie *Soi-même comme un autre* verdichten, in der er seine Identitätstheorie und praktische Philosophie in den Diskussionen um Universalismus und Kulturrelativismus verortet. Diese Überlegungen werden dann nochmals vertieft in einem für das 20. Jahrhundert grundlegenden Werk, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (erschienen 2000 auf französisch, 2004 auf deutsch), an das sich auch die 2004 vorgelegten Studien zur »Anerkennung« (*Parcours de la reconnaissance*) anschließen. Das sind zwei Werke, in denen er einerseits an seine frühen Studien aus den 1950er Jahren zur Geschichtshermeneutik anknüpft und andererseits für den schwierigen Weg in eine Zukunft, die von einem Miteinander in »gerechten Institutionen« und von Frieden geprägt ist, über die philosophische Erörterung der Präsenz des Vergangenen, des Vergessens und Verzei-

1 Vgl. z. B. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA], 236–246.

hens und der schwierigen Anerkennung Grundlagen legt, das Erbe Europas in die Zukunft der Weltgemeinschaft zu führen.

Der Blick in die Geschichte legt zwar Gewalt, Konflikt, Ausgrenzung, Unfrieden bloß, aber das ist nicht alles; im Denken dieses Abgrunds können sich Möglichkeiten für das öffnen, was Friedenswege sind. In den Spuren der Phänomenologie Husserls ist Ricœur überzeugt, dass nur eine Bestimmung von Identität aus und in den vielfältigen Strukturen der Alterität Selbstbezogenheit aufbrechen kann, die zu Abgrenzungen führt – die aktuellen identitären Bewegungen und Entwicklungen in Politik, Gesellschaft und Kultur in den verschiedenen europäischen Ländern, aber auch weltweit, legen genau den Finger in die Wunde einer solchen selbstbezüglichen und geschichtsvergessenen Identität. Ricœur hat im Zusammenhang der politischen Entwicklungen nach dem Fall der Mauer 1989 und der Erweiterung der europäischen Union auf die Staaten Osteuropas diese Gefährdung mit einer beeindruckenden Klarsicht benannt. Sein 1992 veröffentlichter Aufsatz zu einem »neuen Ethos für Europa«, in dem sich sein in den oben genannten Schriften entfaltetes Denken »kondensiert« und dessen Relektüre in diesem Beitrag im Zentrum stehen wird, stellt in diesem Sinn die philosophische Grundlage des Friedensprojekts Europa dar, ein Denken dieses »neuen Ethos« im Dienst eines Zusammenlebens in gerechten Institutionen und in Frieden. Deutlich wird hier, wie die Philosophie Ricœurs aus den Wurzeln europäischer Denktraditionen erwächst, in diesem Sinn ein konkretes, in die kulturellen und religiösen Traditionen Europas eingebettetes Denken ist. Gerade weil es diese Kontextualität – und die sich im 20. Jahrhundert gerade in ihren Abgründen zeigende Geschichte – ernst nimmt und in das Denken holt, trägt es einen »universalen« Anspruch in sich, der von zentraler Relevanz für die globale Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts ist und in die es das Erbe eines Humanismus einspeisen kann im Sinn eines Denkens, das den »fähigen Menschen« und ein »Zusammenleben in gerechten Institutionen« fokussiert und von einer Hoffnung getragen ist, die auch in den Abgründen der Geschichte aus den unausgeschöpften Lebens- und Liebesgeschichten erwächst.

2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa

Im Oktober 1991 hatten das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, das Institut Catholique de Paris und die Katholische Universität Lublin einen weit ausstrahlenden Kongress in Hannover unter dem Titel »Europa imaginieren – Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe« durchgeführt.² Nach dem Mauerfall 1989, der Regelung der deutschen Einheit durch den Beitritt der Deutschen Demokratischen Republik zur Bundesrepublik Deutschland am 3. Oktober 1990 und den Prozessen staatlicher Neuordnung in Osteuropa in den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Staatenverbundes war es das Ziel, »in gemeinsamer Arbeit die geistigen Grundlagen der Kultur, Religion und Wirtschaft des vereinigten Europas mit den Mitteln der Kulturwissenschaften, der Philosophie, der Theologie und der Ökonomie zu erörtern«³. Ricœur hat seinen Vortrag unter die Leitfrage gestellt: »Welches neue Ethos für Europa?«⁴ Bewusst ist hier die Frage gestellt; die Erweiterung Europas nach (Süd-)Osten stand am Anfang, ein Prozess begann, Europa auf neue Weise zu denken bzw. – so der Titel des Buches – zu »imaginieren«. Die »Imagination« bzw. die »Vorstellungskraft«, um den Begriff aufzugreifen, den Ricœur auch im Anschluss an Immanuel Kant für ein Bedenken des Neuen, der Zukunft verwendet, hat in seiner narrativen Theorie mit der »Poetik« zu tun hat, dem (Er-)Finden neuer Möglichkeiten, wie es sich vor allem auch in »poetischen« Texten – und hier bezieht Ricœur auch die biblischen Traditionen, vor allem die Psalmen- und Weisheitsliteratur ein – verdichtet.⁵ Insofern ist

2 P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg 1992; frz. dars. (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris 1992.

3 Koslowski, *Vorwort*, in: dars. (Hg.), *Europa imaginieren*, V–VII, hier: V.

4 P. Ricœur, *Welches neue Ethos für Europa?*, in: Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, 108–120; frz. *Quel ethos pour l'Europe?*, in: Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe*, 107–116. Zitate aus dem deutschen Text werden in diesem Aufsatz in Klammern im Fließtext notiert.

5 Vgl. Überlegungen Ricœurs zum Begriff der »Poetik« unter Rückbezug auf die biblischen Texte: z. B. in: *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79; A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998.

sich Ricœur bewusst, dass seine 1991 erarbeiteten Überlegungen mit einer offenen Zukunft zu tun haben, und er nimmt die Geschichte Europas in diesem Sinn in den Blick, um aus ihren Ressourcen ein neues Ethos zu denken. Seine auch 30 Jahre später weitsichtige These, die er angesichts der notwendigen Neustrukturierung Europas formuliert, ist, »auf institutioneller Ebene den Nationalstaat hinter sich zu lassen, ohne gleichwohl dessen wohlbekannte Strukturen auf einer höheren, der sogenannten supranationalen Ebene zu wiederholen« (108). Er nimmt gerade nicht die föderativ organisierten Staaten Westeuropas wie die Schweiz und Deutschland oder die USA in den Blick, sondern spricht von einem »postnationalen Staat«, der »neuartige Institutionen« (108) notwendig macht. Diese »Neue« gemeinsam zu imaginieren hat mit einem Europa zu tun, in dessen Geschichte im 20. Jahrhundert zwei große Weltkriege und die damit verbundene Gewalt, Ausgrenzung und Zerstörung eingeschrieben sind: die mit politischer Gewalt wiederholt vorgenommenen Neuordnungen, in denen (kleinere) europäische Staaten zum Spielball der Großen werden, der Ost-West-Konflikt, der von Europa ausgehend andere Weltregionen im afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kontext prägen wird, das Ziehen von Mauern, das mit den Ereignissen des Jahres 1989 durchbrochen wird und den Weg zu einem »neuen« Europa ermöglichen wird. Gerade um dieses »Neue« – das mit Europa auch die Welt betrifft – geht es Ricœur in einer beeindruckenden Weitsicht, dazu ist die Kraft der Imagination vonnöten, und sein Anliegen ist, »wie ein Nachdenken über die ethischen und spirituellen Verhaltensweisen der Einzelnen, der Intellektuellen und der Kulturschaffenden ebenso wie der Glaubensgemeinschaften, der Kirchen und anderer Religionsgruppen zu dieser politischen Imagination beitragen kann« (108).

Sein in Hannover gehaltener Vortrag knüpft in diesem Sinn an die Schrift Kants zum »ewigen Frieden« an, in der dieser 1795 auf die Ereignisse der Französischen Revolution reflektiert⁶, und wenn Ricœur – ohne dies explizit zu machen – hier weiter denkt, macht er deutlich, dass es notwendig ist, die aufklärerischen Ressourcen Europas, sein Freiheits-, Demokratie- und Menschenrechtsdenken, in diese Neugestaltung Europas einzuspeisen im Dienst eines weiter

6 I. Kant, *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. XI (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251.

gehenden und umfassenden Friedensprojektes. Das sind Reflexionen, die 30 Jahre später, in Zeiten, in denen in allen Regionen Europas identitäre Bewegungen zunehmen, mit Gewalt verbundene Nationalismen und Populismen den Frieden in Europa und weit darüber hinaus gefährden, von gleich bleibender Relevanz sind. Dieses Imaginieren einer neuen politischen Gesamtheit kann nicht allein auf dem Hintergrund politischer Institutionen erfolgen, sondern ein solcher Prozess erhält seine Dynamik vor allem »aus dem Wandel von Denkweisen«, »die das *Ethos* der Einzelnen, der Gruppen und Völker betreffen« (109). Darum ist Denken gefragt und angesagt, eine die Tiefen der Geschichte aufdeckende und so grundlegende und umfassende Denkbewegung, die an die Quellen der Philosophie Europas anknüpft, ein Weg, den Ricœur geht, indem er an die Dialoge Platons erinnert, um über den Rückschritt in diese Quellen Denkkategorien für das »neue Ethos« zu finden. »Es geht«, so schreibt Ricœur, »sehr vereinfacht gesagt, darum, die *Identität* und die *Andersheit* (altérité) auf zahlreichen, noch zu identifizierenden Ebenen miteinander zu verbinden« (109). Ein solches Denken kann es ermöglichen, den Reichtum nationaler Traditionen – politischer, kultureller, religiöser – in den Dialog der vielen anderen einzubringen, es ist ein Denken, das Brücken baut und die Zwischenräume der Begegnung, die sich auftun, als Chance begreift, dieses Neue – die postnationalen Staaten im erweiterten Europa – zu denken und zu gestalten. Die Aufeinanderbezogenheit von Identität und Alterität in all' ihrer Komplexität und Fragilität zu denken, ist eine Kunst; es bedeutet, »Modelle der Integration« der beiden Pole zu finden und darin den Frieden denken zu lernen: über das Modell der Übersetzung, das Modell des Gedächtnisaustausches und das Modell der Vergebung. In den verschiedenen genannten Schriften Ricœurs sind diese Modelle weiter entfaltet; der Vortrag über das »neue Ethos in Europa« legt sie in verdichteter Weise vor und bildet so den Kern eines Denkens im Dienst des Friedens, wie im Folgenden skizziert wird.

2.1 Übersetzung

Europa, so Ricœur, weist »in sprachlicher Hinsicht einen nicht nur unüberwindlichen, sondern auch unendlich erhaltenswerten

Pluralismus« auf, Europa ist »unausweichlich polyglott und wird es immer sein« (109). Die erste Herausforderung im konkreten Miteinander in Europa stellen die vielen Sprachen dar, und der erste Schritt zu einem Miteinander besteht in der »Übersetzung von einer Sprache in eine andere« (109). Ein »eifersüchtiger Rückzug auf die eigenen Sprachtraditionen« birgt die »Gefahr der Kommunikationsunfähigkeit« (109). Übersetzen ist dabei viel mehr als ein linguistisches Phänomen, es ist mit »Anforderungen und Versprechungen« verbunden, die »sehr weit bis in den Kernbereich des ethischen und spirituellen Lebens der Menschen und Völker« (109) hineinreichen. Das macht Ricœur im Ausgang von der sprachphilosophischen bzw. linguistischen Differenzierung deutlich, die die französische Sprache möglich macht: »*die Sprache*«, und hier bezieht er sich auf das französische *langage*, existiert »nirgendwo anders [...] als in *den Sprachen* (<langues>)« (109). Es gibt unterschiedliche Systeme auf Ebene der Phonologie, des Lexikons, der Syntax, des Stils usw., und hier kann die »Universalität« dessen bestimmt werden, was die »*langage*« ausmacht. Sprachen stehen dabei immer im Kontakt mit anderen, sie sind nicht »geschlossene Systeme«, sondern in stetiger »Kommunikation« (110) begriffen. Und gerade darum ist Sprache (*langue*) ein anthropologisches Phänomen, sie hat mit dem Menschsein zu tun, das immer nur konkret und einmalig ist – und gerade darum gibt es viele Sprachen –, aber genau das macht den Menschen qua Mensch aus. Darum ist das Übersetzen nicht etwas Nebensächliches, sondern Vielfalt und Einheit, Identität und Alterität sind in diesem Prozess des Übersetzens aufeinander bezogen. »Wenn es nur eine Spezies Mensch gibt«, so Ricœur, »dann eben gerade deshalb, weil Sinnübertragungen von einer Sprache in die andere möglich sind – kurz gesagt, weil man übersetzen kann« (110). Auf diesem Hintergrund postuliert er die Möglichkeit der Übersetzung als »*a priori*-Voraussetzung der Kommunikation« und spricht von einem »*Prinzip der universellen Übersetzbarkeit*« (110). Das ist etwas, was er »*de iure*« nennt, die Übersetzung ist »*de facto*« (110); Übersetzbarkeit hat in anthropologischer Hinsicht grundlegend mit dem Menschsein zu tun, und insofern ist der Mensch immer auf andere bezogen und mit anderen Mensch. Auf dieser grundlegenden anthropologischen Ebene erscheinen darum schon identitäre Bewegungen, Nationalismen und (Post-)Kolonialismen fragwürdig.

Konkret funktioniert Übersetzen, weil es »zweisprachige Übersetzer« gibt, »Mittler aus Fleisch und Blut« (110), die nach der »bestmöglichen Übereinstimmung zwischen den jeweiligen Ausdrucksmitteln in der Ziel- und in der Ausgangssprache« (110) suchen. Die Übersetzungstheorie, die die andere Sprache sich »aneignet«, ohne ihr je näher zu kommen, lehnt er ab, hier spricht er von den »Beutestücken der Ägypter«, die er mit Augustinus und seiner Art und Weise des Übersetzens verbindet⁷ und die er heute wohl auch auf die Arbeit mit digitalen Übersetzungsmaschinen beziehen würde, und stellt sich selbst in die Tradition Wilhelm von Humboldts, dem es darauf ankam, »den Genius seiner eigenen Sprache auf das Niveau desjenigen der Fremdsprache zu heben, vor allem wenn es sich um sprachliche Neuschöpfungen handelt, die eine Herausforderung für die Zielsprache darstellen« (110). Entscheidend ist es zuallererst, die andere Sprache, die er bewusst »Fremdsprache« nennt, anzuerkennen; ein tiefer Respekt dem anderen gegenüber wird hier deutlich; es geht darum, den »Genius« der eigenen Sprache – der sicher von jedem Sprecher auch erst einmal zu suchen ist – auf das »Niveau« der anderen Sprache zu »heben«. Der Prozess des Übersetzens, der möglich ist, weil jede Sprache grundsätzlich übersetzbar ist, ist in diesem Sinn von einer grundlegenden Anerkennung und einem Respekt dem anderen gegenüber geprägt, der auch in einer Formulierung wie »heben« zum Ausdruck kommt. Ohne einen solchen Respekt hätten sprachbegabte Missionare der Frühen Neuzeit wie Antonio Ruiz de Montoya nicht Katechismen in den indigenen Sprachen Lateinamerikas vorlegen können; der deutsche Religionsphilosoph Bernhard Welte spricht im Zusammenhang dieser interkulturellen Begegnungen von einem *esprit de finesse*, der notwendig ist, damit das Übersetzen gelingt.⁸ Dabei ist sich Ricoeur der He-

7 Ricoeur führt keine Belege zu seiner These an. Augustinus hat z. B. in *De magistro* eine Sprachtheorie vorgelegt.

8 Vgl. z. B. B. Welte, *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, in: K. Rahner, H. Fries (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 70–95, hier: 84. – Die »Missionarslinguistik« ist in den letzten Jahren zu einem zentralen Forschungsfeld geworden, vgl. z. B. den Beitrag von Michael Sievernich, *Sprache, Mystik und Missionen. Zum linguistischen, spirituellen und missionarischen Werk von Antonio Ruiz de Montoya in der Frühzeit der Reduktionen*, in: M. Sievernich, K. Vellguth (Hg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte – Religion – Mission – Mystik. Festschrift für Mariano Delgado*, Freiburg i. Br. 2020, 585–606.

rausforderungen bewusst, die mit dem Übersetzen und vor allem für die Zielsprache verbunden sind, gerade wenn es um »sprachliche Neuschöpfungen« geht (110). Damit benennt er das »Fremde«, sprachliche Ausdrucksweisen der anderen Sprache, in denen sich das Fremde der anderen Kultur und Lebenswelt ausdrückt, für die es (zunächst) kein »Pendant« gibt, so dass Ausdrucksformen in der Zielsprache neu geschaffen werden müssen. Aber dass dieser Prozess der »Neuschöpfung« möglich ist, weil Ricœur die Tiefenschichten der Sprache in den Blick nimmt – er spricht hier vom »Genius« der Sprache und in anderen Texten vom »kreativen Kern« einer Kultur⁹, auf den im Prozess des Übersetzens gestoßen wird –, ist eines der zentralen Merkmale seines Denkansatzes, auf das er bereits in seinen im Band *Geschichte und Wahrheit* gesammelten Beiträgen reflektiert hat und die z.B. für lateinamerikanische Denker auf der Suche nach »inkulturierten« Gestalten der Philosophie von Relevanz gewesen sind.¹⁰

Der phänomenologische und lebensweltliche Zugang zu dem, was »übersetzen« bedeutet, und damit die anthropologische Dimension der Übersetzung wird im Besonderen deutlich, wenn Ricœur auf die Metapher des »Wohnens« zurückgreift: »Es geht darum, beim anderen zu wohnen, um ihn dann als eingeladenen Gast mit nach Hause zu nehmen.« (110) Auch hier tritt die dynamische Aufeinanderbezogenheit von Ausgangs- und Zielsprache wieder vor Augen, die Ricœur mit den Ausdrücken des »Wohnens« beim anderen und der »Gastfreundschaft« bezeichnet, ein Wortfeld, das auch von anderen zeitgenössischen französischen Philosophen erschlossen wird – so Emmanuel Levinas und Jacques Derrida – für ihr je eigenes

9 Ricœur bestimmt Kultur als »Komplex von Werten oder, wenn man so will, Wertschätzungen« (P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 286; frz. *Histoire et Vérité*, Paris 1955, 294). Genau dies macht das gelebte Ethos aus, bestimmt die »konkreten Einstellungen dem Leben« (ebd.) gegenüber, das Verhalten den Mitbürgern, den Fremden gegenüber, die Visionen der Zukunft, die Werte, die die Alltagspraxis bestimmen und politischen oder ökonomischen Entscheidungen ihre je spezifische Prägung geben. Diese Werte verdichten sich im »noyau créateur« einer Kultur (P. Ricœur, *Le chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Christianisme social* 54, no. 5 [1946], 423–436).

10 S. Anm. 9. In Buenos Aires sind z. B. Aufsätze zum Thema Kultur gesammelt in: P. Ricœur, *Ética y cultura*, Buenos Aires 1986; das Vorwort hat der am 27.11.2019 verstorbene argentinische Philosoph Juan Carlos Scannone SJ geschrieben.

Denken der Alterität,¹¹ und das am Beginn des 21. Jh. im Kontext neuer Migrationsbewegungen, bedingt durch Krieg, Gewalt und ökologische Katastrophen, und damit verbundener weitergehender interkultureller und interreligiöser Dialoge von zentraler Relevanz geworden ist.¹² Die wechselseitige Aufeinanderbezogenheit wird bei Ricœur in besonderer Weise verdichtet, wenn der Schritt zum anderen, das Wohnen bei ihm, mit dem Wohnen des anderen und Fremden als mein »eingeladener Gast« verbunden wird. Und dieser »Gast«, so macht es die französische Sprache deutlich, kann der Fremde und sogar der Feind sein.¹³ Hier wird deutlich, dass Ricœur mit seiner Annäherung an das Übersetzen ein Wortfeld betritt und in kreativer Weise erschließt, das mit einem Denken des Friedens zu tun hat. In der politischen Philosophie ist »Frieden« oft nur als die »Abwesenheit« des Krieges bezeichnet worden; ein positives Erschließen dessen, was »Frieden« ist, ist immer ein Denken an der Grenze zu utopischen und religiösen Friedensvisionen gewesen.¹⁴ Ricœur bewegt sich – wie in den weiteren Überlegungen deutlich wird – auch an dieser Grenze, er bereitet genau hier das Feld für ein philosophisches und theologisches Denken des Friedens. Das wird in besonderer Weise im Begriff des »Wohnens« deutlich; der andere, der »Fremde«, ist der »eingeladene Gast«, der mit nach Hause

- 11 Vgl. z. B. J. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*. Mit einer »Einladung« von A. Dufourmantelle, Wien 2001; E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ³1987.
- 12 Vgl. z. B. B. Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005; M. Eckholt, *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007; dies., *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern 2020.
- 13 Im französischen Wort *hôte* verbinden sich die beiden lateinischen Wörter *hospes* (Gast) und *hostis* (Feind).
- 14 Angesichts der Fülle an Literatur sei aus politikwissenschaftlicher Perspektive hier nur verwiesen auf: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/M. 1995; ders., (Hg.), *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt/M. 2004. Aus theologisch-philosophischer Stelle sei verwiesen auf: E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br. 2018; C. Sedmak (Hg.), *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016; W. Wink, *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg 2014; W. Lienemann, *Frieden. Vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden«*, Göttingen 2000.

genommen wird, der bei mir als Gast »wohnen« kann, so wie ich, die Fremde für den anderen, bei ihm »wohne«. Hier kann auch der Blick in die Begriffsgeschichte des deutschen Worts »wohnen« hilfreich sein: Das gotische Wort *wunian* hat den Sinn: »zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben«¹⁵, wie es Martin Heidegger in seiner Schrift *Bauen Wohnen Denken* formuliert.

Ricœur verwendet den Begriff des Friedens selbst nicht – vielleicht auch, weil er mehr als ein Begriff ist, weil er die Zielperspektive eines »Europa Imaginierens« ist, die nicht mit Worten zu fassen ist, und weil Ricœur ein zu »zurückhaltender« Denker ist, als dass er mit Pathos etwas benennt, was immer fragil bleibt und als reales doch nur erahntes und ersehntes Glück ist. Aber er hat diese Vision im Blick, wenn er deutlich macht, dass »sofort ersichtlich [wird], warum das Übersetzen ein geeignetes Modell für das spezifische Problem des Aufbaus Europas darstellt« (110). Er hat 1991 die Erweiterung Europas nach Osten und Südosten im Blick und die vielen fremden Sprachen wie das Tschechische, Slowakische, Ungarische oder Polnische; er fordert die Förderung des »Erlernen(s) von zwei lebenden Sprachen«, »um allen jenen Sprachen Gehör zu verschaffen, die, was die Kommunikation angeht, keine dominierende Stellung haben« (110). Eine solche Übersetzung bedarf der Bildung, der Vorbereitung von Menschen, die selbst mehrere Sprachen beherrschen, Ricœur spricht von »Übersetzer(n) zwischen den Kulturen, kulturell Zweisprachiger, die in der Lage sind, diesen Vorgang des Hinüberwechselns in die gedankliche Welt der anderen Kultur unter Berücksichtigung der ihr eigenen Gebräuche, grundlegenden Glaubenshaltungen und vorherrschenden Überzeugungen, kurz gesagt, aller ihrer Sinnbezüge, zu begleiten« (111). Hier wird deutlich, dass Übersetzen in einen weiter gehenden kulturellen Austausch eingebettet ist, es steht im Dienst der Begegnung der Kulturen, es geht »in wirklich geistiger Hinsicht« darum, »den Geist des Übersetzens auf die Beziehungen zwischen den Kulturen selbst auszudehnen, das heißt, auf die durch das Übersetzen vermittelten Sinngehalte« (111).

15 M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 149, zitiert nach: M. Negele, *Friede – ein Sprachproblem?*, in: F. Sedlmeier, T. Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef*, Augsburg 2004, 174–192, hier: 185.

So ist das Übersetzen, das Ricœur zunächst als sprachlichen Prozess vorgestellt hat, in einen weitergehenden interkulturellen Prozess der Begegnung im zusammenwachsenden Europa eingebettet, es ist zentraler Ausgangspunkt einer Bestimmung dessen, was Menschsein bedeutet, als Mensch mit anderen auf dem Weg zu sein, zu wohnen mit und bei anderen, um Mitmensch zu werden. Mit der fremden Sprache wird ein anderer entdeckt, und das Übersetzen, das konstitutiv für dieses Mit-Mensch-Sein ist, baut die Brücken zu den vielen anderen. Menschen auszubilden, die dieses Übersetzen lernen, ist ein zentraler Beitrag für das Friedensprojekt Europa, sie helfen, im zusammenwachsenden Europa, in dem Menschen unterschiedlichster sprachlicher und kultureller Traditionen leben, diese Vielfalt als Reichtum des einen Menschsein zu entdecken. Übersetzen ist dabei ein dynamischer und kontinuierlicher Prozess, der das Miteinander lebendig hält und das auf der Ebene des »Ethos« einer Kultur festzumachen ist. Ricœur spricht so von dem »*Ethos* der Übersetzung«, »dessen Ziel es ist, die oben beschriebene Geste der sprachlichen Gastfreundschaft auf kultureller und geistiger Ebene nachzuvollziehen« (III).

Hier wird deutlich, warum Ricœur von einem »neuen« Ethos für Europa spricht; er geht zwar zurück in die Quellen europäischer Denktraditionen, er erinnert die griechische Philosophie, die Platon in seinen Dialogen begründet und Aristoteles in seinen Abhandlungen zur Metaphysik, Ethik und Politik weiter entfaltet hat, aber indem Ricœur die Gastfreundschaft in den Vordergrund rückt, tritt das »Neue« dieses Ethos für Europa hervor: Dem Fremden ist in der aristotelischen Ethik zwar auch Gastfreundschaft gewährt worden, diese war aber nur ein Nebenaspekt der Freundschaft, die das Miteinander der »Gleichen« bestimmen und ein Zusammenleben in gerechten Institutionen ermöglichen sollte. Aristoteles hat seine Texte für die politische Elite der Polis geschrieben, für die freien und gebildeten Männer, hier waren Frauen, Sklaven und Fremde ausgegrenzt. Indem die Gastfreundschaft in den Vordergrund rückt und damit ein exklusives – auf enge nationale oder ethnische Grenzen bezogenes – Verständnis von gesellschaftlichem und politischem Zusammenleben aufgebrochen wird, erhält der für die politische Philosophie Ricœurs zentrale Begriff der Freundschaft eine Weite, die jeglichem ausgrenzenden und identitären Denken eine Absage erteilt. Wenn der Gast – der Fremde und der Feind – der andere

ist, mit dem ich Mensch bin und werde, so muss sich ein zweiter Gedankenschritt anschließen, den Ricœur mit dem Modell des Gedächtnisaustausches vorstellt: Mit dem Fremden wird an die Geschichten von Krieg, Feindschaft, Gewalt und Ausgrenzung erinnert, und genau dies gehört zu Europa, wenn an sein Werden im 20. Jahrhundert gedacht wird: Auf den Trümmerfeldern der Weltkriege und in den zerstörten Städten ist nach 1945 die Idee eines neuen Europas gewachsen, Neues ist auf den Trümmerfeldern imaginiert worden, und 1990 sind es neue Erfahrungen von Ab- und Ausgrenzung und Unterdrückung, die auf ganz neue Weise ein Ausbrechen aus nationalstaatlichen Engen notwendig machen. Und indem Ricœur im Prozess des Übersetzens auf diese Weise die Vielfalt der Sprachen (*langues*) ernst nimmt, knüpft er zwar an eine weitere Schnittstelle der Quellen europäischen Denkens an, an die aufklärerische Philosophie des Idealismus eines Kant und eines Hegel, aber im Rückschritt in die Tiefe des Gedächtnisaustausches wird hier eine Weite eröffnet, die gerade auch in den aktuellen Debatten um Europa aus einer postkolonialen Perspektive Wege weist und hier die »parcours de la reconnaissance«¹⁶ bahnt.

2.2 Gedächtnisaustausch

Über Sprache wird das bestimmt, was Kultur ist; dieser sprachphilosophische Ansatz liegt vielen kulturanthropologischen und ethnologischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts zugrunde, Clifford Geertz entfaltet dies in seinen »dichten Beschreibungen« fremder Kulturen oder Claude Lévi-Strauss in seiner semiotischen Analyse indigener Kulturen Brasiliens.¹⁷ Ricœur erweitert seinen sprachphilosophischen Ausgangspunkt in diesem Sinn zu einer weitergehenden

16 Vgl. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004; Ricœur setzt sich nicht mit postkolonialen Ansätzen auseinander, aber die befreiungsphilosophische Intention ist auch in seinem Ansatz eingeschrieben, wobei er gerade für die aktuellen Debatten Wege weist aus Engführungen und Sprachlosigkeit, gerade indem er vom *cogito brisé* spricht und den Rückschritt in das philosophische Erbe Europas und gerade auch die Aufklärung auf dem Hintergrund des Blicks in die Abgründe der Geschichte geht.

17 C. Geertz, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 41995; C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt/M. 1978.

kulturtheoretischen Analyse, die er auf dem Hintergrund der in seinem Werk *Zeit und Erzählung* vorgelegten Erzähltheorie und seinem daraus sich entwickelnden Zugang zur »Geschichte« entfaltet. Es geht ihm um das Übersetzen der fremden Kultur »in die Kategorien der eigenen«, was »ein vorausgehendes Hinüberwechseln in das von den ethischen und geistigen Kategorien des anderen bestimmte kulturelle Milieu« voraussetzt (111). Ich brauche die Bereitschaft, mich selbst dem anderen auszusetzen, zu ihm »hinüberzuwechseln« (111), erst dann wird es möglich sein, das Fremde in meine Kultur zu übersetzen. Erst das Hinüberwechseln lässt den »Unterschied« im Blick auf das eigene Gedächtnis wahrnehmen, und damit das, wodurch eine Kultur und die andere bestimmt sind. Um genau dies zu bestimmen, erweitert Ricoeur das Modell der »sprachlichen« Gastfreundschaft auf dem Hintergrund seiner in *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer* vorgelegten Erzähltheorie und Analysen dessen, was »Identität« ist, zu einer »erzählerischen« Gastfreundschaft. Was Identität ist, kann über das, was im Gedächtnis an Regeln, Normen, Glaubenshaltungen und Überzeugungen gesammelt ist und erinnert werden kann, bestimmt werden, und dieser Prozess der »Bestimmung« gestaltet sich über die »Erzählung« aus, »durch die sich im öffentlichen Bereich der Sprache diese primäre Fähigkeit des Behaltens und Erinnerns manifestiert« (111).

Dabei gibt es zwei Gestalten von Erzählungen, die »Erzählungen über andere und über uns selbst«, in denen wir »unsere eigene Zeitlichkeit« »artikulieren und konfigurieren« (111). Es gibt erzählte Handlungen, die eine bestimmte Komposition haben und dramaturgisch gestaltet werden, und über die die »zeitliche Einheit einer Geschichte (*story*)« (111 f.) entsteht; aber auch die Personen können »dramaturgisiert« werden, sie »werden gleichzeitig mit der Geschichte selbst erzählt« (112). Diese narrative, erzählerische Identität ist immer eine »mobile Identität«, »hervorgegangen aus der Verbindung zwischen der Konkordanz der Geschichte, betrachtet als strukturierte Ganzheit, und der Diskordanz, die durch die erzählten Peripetien verursacht ist«; insofern spricht Ricoeur auch von der »Mobilität« der Erzählung, sie ist von »Ordnung« und »Unordnung« geprägt (112). Dabei macht er eine wichtige Beobachtung, die für die Wahrnehmung und Interpretation der Geschichten der anderen von Bedeutung ist: »Es ist möglich, eine erzählte Geschichte unter Berücksichtigung anderer Ereignisse oder durch eine andere

Anordnung der erzählten Begebenheiten umzudenken. Im Extremfalle ist es sogar möglich, mehrere Geschichten über dieselben Ereignisse (ungeachtet dessen, welche Bedeutung man dem Begriff ›selbe Ereignisse‹ geben mag) zu erzählen« (112). Gerade weil es immer eine Geschichte gibt, die ich von mir erzähle und auch eine Geschichte, die andere über mich erzählen und weil zur erzählten Identität beides gehört, ist Identität immer »mit derjenigen der anderen vermischt«; das sind die Geschichten der nahen Verwandten, aber auch anderer, der vielen Unbekannten bis hin zu meinen »Feinden«. Unter Rückgriff auf seine in *Zeit und Erzählung* weiter entfalteten Überlegungen spricht Ricœur mit einer Formulierung von Wilhelm Schapp davon, dass wir »In Geschichten verstrickt« sind (112).¹⁸

Über das Erzählen, das die eigene Geschichte erinnert und in der Erzählung interpretiert wird, wird so immer auch an die Geschichte der anderen erinnert, die in diese eigene erzählte Geschichte eingewoben ist. Und so spricht Ricœur von »mobilen Identifikationen«, die dazu beitragen, »daß wir uns unsere eigene Vergangenheit und die der anderen durch ein beständiges Umgestalten der Geschichten, die wir uns über einander erzählen, neu erdenken« (113). Das erlebte Ereignis und die Lebenserfahrung bleiben dabei einmalig, sie sind nicht beliebig oder austauschbar, was aber »ausgetauscht« werden kann, sind die »Gedächtnisse«. Im Ausgang von seiner Erzähltheorie und mit seinem Blick auf Europa als »Friedensprojekt« legt Ricœur so das »Modell des Gedächtnisaustauschs« vor, über das das, was Identität ist, in ihrer dynamischen, fragilen und höchst komplexen Bezogenheit auf den anderen weiter bestimmt werden kann. Zu diesem Modell gehört es, »mit Imagination und Sympathie die Geschichte des anderen, vermittelt durch die Erzählungen über sein Leben, anzunehmen« (112 f.). Mit dem Begriff der Imagination, der Vorstellungskraft, knüpft er hier an Kants dritte *Kritik* an, die die ästhetischen Ausdrucksformen des Menschen und eine »Poetik« in den Blick nimmt, über die er den schöpferischen Momenten der

18 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 119; aus theologischer Perspektive hat sich damit Knut Wenzel auseinandergesetzt: K. Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen*, Frankfurt/M. 1997; ders., *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg, Basel, Wien 2008, 93; aus philosophischer Perspektive: K. Joisten (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

Gestaltwerdung kultureller Ausdrucksgestalten Raum gibt, und das bedeutet, dass auch Neues werden kann.

Wenn das Bewusstsein für diesen Austausch der Gedächtnisse wächst, für »die gegenseitige Verstrickung der neuen Erzählungen, welche diese Überschneidung der Gedächtnisse strukturieren und konfigurieren«, dann »entsteht ein neues *Ethos*« (113) im Miteinander der einzelnen, aber auch von Kulturen und Nationen. Das ist nicht selbstverständlich, es ist nicht einfach gegeben, sondern es ist eine »Aufgabe« und, wie Ricœur schreibt, »eine wahrhafte Arbeit« (113). Hier erinnert er an den Begriff der »Anerkennung«, der sein Denken, das in die Schule der großen Autoren des Idealismus, Kant und Hegel, gegangen ist, von Beginn an prägt und im Zentrum der letzten zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Studien zum *Parcours de la reconnaissance* steht.

Im Blick auf die Frage nach Europa und die Ausgestaltung eines neuen Ethos ist dies auch 30 Jahre später ein zentraler Ansatz. Was kulturelle Identität ist, was es heißt, deutsch, französisch, polnisch etc. zu sein, ist nicht eine »unwandelbare Substanz« oder hat auch nicht eine »feste Struktur« (113), sondern die Identität einer Nation, eines Volkes, einer Kultur ist eine »erzählte Geschichte«, was bedeutet, die Verflechtungen der eigenen Geschichte mit den vielen Geschichten der anderen zu beachten, den kreativen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Austausch, aber genauso auch die kriegerischen und andere konfliktiven Ereignisse ernst zu nehmen. Ricœur wirft einen zutiefst ernüchternden Blick auf nationale und kulturelle Identitäten, 30 Jahre später ist dies nicht anders, sondern eine »festgefahrene, arrogante Vorstellung von kultureller Identität«, die Ricœur benennt (113), hat sich weiter verfestigt, Nationalismen und identitär geprägte Populismen wachsen in ganz Europa, und der Rückgriff auf die sogenannten »Gründungsereignisse«, »deren ständiges feierliche Begehen und Zelebrieren die Geschichte einer jeden kulturellen Gruppe in eine nicht nur unwandelbare, sondern willentlich und systemisch inkommunikable Identität hineinzwängt« (113), hat zugenommen.¹⁹

Gerade darum ist das von Ricœur vorgelegte Modell des Gedächtnisaustausches und der erzählerischen Gastfreundschaft von zentra-

19 Vgl. dazu z. B. U. Backes (Hg.), *Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich*, Göttingen 2006; W. Lesch (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Freiburg i. Br. 2017.

ler Relevanz. Wenn es zu Grenzziehungen und identitären Abgrenzungen kommt, bedeutet dies, dass genau die Möglichkeit genommen wird, »die gesamte übermittelte Geschichte umzudenken und Platz zu machen für mehrere Geschichten, die sich auf die gleiche Vergangenheit beziehen« (113). Es muss darum Distanz genommen werden von einer bestimmten Art und Weise des Umgangs mit Nationalfeiertagen, ohne ihre Bedeutung als solche zu relativieren, aber es soll auf eine neue und befreite Weise mit der eigenen Geschichte umgegangen werden, vor allem über die Einbeziehung der vielen anderen Geschichten. Ricœur spricht hier von dem »Bemühen um ein plurales Lesen« (114), das zu einem neuen und »anderen« Blick auf eigene Geschichte führt: »*Anders erzählen* steht nicht im Widerspruch zu dem Anspruch einer gewissen historischen Pietät, da der unerschöpfliche Reichtum des Ereignisses durch die Vielfalt der Schilderungen desselben und durch den aus dieser Vielfalt herrührenden Wettbewerb gewürdigt wird« (114). Damit ist dann der Wille verbunden, »symbolisch und respektvoll die geschichtlichen Gründungsereignisse der anderen nationalen Kulturen sowie diejenigen ihrer ethnischen Minderheiten oder ihrer religiösen Minderheiten mitzubegehen« (114). Hier können die vielen Feste der Kulturen erinnert werden, die in den deutschen Städten stattfinden und die in den Zeiten der durch die Covid 19-Pandemie veranlassten Einschränkungen schmerzlich vermisst wurden, weil sie das Miteinander der vielen, auch Fremden, die in der Polis Heimat finden, befreit, kreativ und lebendig halten. In einer Stadt wie Ulm, die Paul Ricœur über eine Humboldt-Professur im Wintersemester 1998/99 kennenlernen konnte, sind es die Traditionen der Freien Reichsstadt, an die beim jährlichen Schwörfest Mitte Juli erinnert wird und bei dem sich die vielen Kulturen Europas, die über die Donau verbunden werden, versammeln. Die lokale Zugehörigkeit wird gefestigt, sie hat aber eine Weite, die die fremden nationalen Identitäten ernst nimmt, sie in diesem Sinn bekräftigt, wenn sie in dynamischen Erzählungen auf die anderen bezogen sind und bereit sind, sich auf die Suche nach anderen » Fassungen« der Erzählungen der eigenen Identität auf dem Hintergrund der Begegnungen mit anderen zu machen und sich von diesen auch bestimmen zu lassen. Dann bildet sich das aus, was Ricœur »neues Ethos« nennt. Das ist aber keine beliebige Anerkennung von Pluralität, sondern Fremdes, Schuld, Grenzen werden auch benannt und auf den Prüfstand gestellt.

In der Begegnung mit anderen ist es dann möglich, dass man sich »gegenseitig dabei hilft«, »den Teil des Lebens und der Erneuerung freizulegen, der in starren, einbalsamierten und toten Traditionen gefangen ist« (114). Ohne den Willen, dies tun zu wollen, ohne Respekt und Anerkennung, die sich in sehr unterschiedlichen – sprachlichen und symbolischen – Formen ausdrücken kann, ist dies nicht möglich. Die »Tradition«, die sich im Austausch der Gedächtnisse ausgestaltet und das Gewebe der Geschichte verdichtet, ist darum von der Qualität der erzählerischen Gastfreundschaft geprägt, und gerade weil es immer wieder Abgrenzung und Ausgrenzung gegeben hat und gibt, muss diese »Tradition« auf Innovation bezogen sein, das ist die zentrale Leitperspektive des Blicks von Ricœur in die Geschichte, die sein Denken von Beginn an prägt²⁰ und mit der er sich in eine Gestalt der Vernunft einschreibt, die der belgische Philosoph Jean Ladrière die »Hoffnung der Vernunft« nennt.²¹ Tradition im Singular, so Ricœur, »bedeutet Übertragung, Überlieferung von Gesagtem, von Glaubensbekenntnissen, von anerkannten Normen etc. Eine solche Überlieferung ist aber nur dann lebendig, wenn die Tradition der zweite Partner des Paares bleibt, das sie zusammen mit der Innovation bildet« (114). Wenige Jahre nach seinem Vortrag in Hannover bricht im alten Jugoslawien der Krieg in Kroatien, Bosnien und Serbien aus mit Tausenden von Toten und vor allem dem Gräuel von Srebrenica im Jahr 1995, und er legt offen – wie so viele andere Auseinandersetzungen –, wie schwer es ist, mit anderen – anderen Kulturen und anderen Religionen – zu leben und nach dem Zusammenbruch einer staatlichen Ordnung, dem sozialistischen Jugoslawien, ein neues Miteinander auszugestalten, das lange unterdrückten nationalen und religiösen Identitäten eine neue Würde gibt und diese nicht gegeneinander ausspielt angesichts von neuen politischen Interessen und Machtgefügen. Hier wird deutlich, wie wichtig Ricœurs Aufruf ist, den Willen zu stärken und die Imagination zu schulen für das Neue, für »Neuinterpretation«, was einen »unaufhörliche(n) Prozess« (114) darstellt.

Ricœur skizziert hier ein beeindruckendes dynamisches Verständnis von Tradition und damit auch von kultureller Identität. Es

20 Vgl. P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris 1955.

21 J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Paris 1977; ders., *Herméneutique et épistémologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 107–125.

gibt keine kulturelle und keine persönliche Identität, die »aus dem Nichts heraus beginnen kann« (114). Insofern steht jede/r einzelne, steht jede Kultur immer in der »Schuld« (*dette*) der Vergangenheit gegenüber und damit der/des anderen. Erzählungen der nationalen Kultur sind nicht statisch, sie sind in lebendige Prozesse der Neuinterpretation einbezogen, sie können überdacht werden, und die Gründungsereignisse eines Volkes können plural gelesen werden. Der Antrieb für die Innovation ist vor allem das »Erkennen der von der Vergangenheit nicht gehaltenen Versprechen« (115). Hier gründet in der Tiefe das, was als die Hoffnungsgestalt von Denken bei Ricœur bezeichnet wurde. »Die Vergangenheit ist in der Tat nicht nur das Vergangene, das, was stattgefunden hat und nicht mehr zu ändern ist; sie lebt im Gedächtnis weiter dank der Pfeile der Zukünftigkeit, die nicht abgeschossen wurden oder deren Flugbahn unterbrochen wurde« (115). Das ist ein beeindruckendes Konzept von Geschichte; es gibt das, was »stattgefunden hat«, aber es gibt auch etwas, vielleicht sogar vieles, das nicht »stattfinden« konnte, das nicht zur Entfaltung gekommen ist, das in seiner Entfaltung gestört oder zerstört worden ist. Ricœur nimmt genau dies in den Blick, was in der Geschichte »gesammelt« ist, aber was als »Pfeile der Zukünftigkeit« »nicht abgeschossen wurde oder deren Flugbahn unterbrochen wurde«. Das ist Hoffnung auf und aus den Trümmern der Geschichte. Und so schreibt Ricœur: »Die unvollendete Zukunft der Vergangenheit ist vielleicht der reichste Bestandteil einer Tradition. Die Offenlegung dieser unvollendeten Zukunft der Vergangenheit ist der bedeutendste Nutzen, der von der Überschneidung der Gedächtnisse und vom Austausch der Erzählungen zu erwarten ist« (115).

Ricœur wirft einen beeindruckenden Blick auf das Vergangene und weitet damit den Blick auf die Erinnerung an die Gründungsereignisse einer Nation. Oft ist der Gedenktag einer Schlacht oder eines der sogenannten »Helden« der Geschichte mit der Ausgrenzung anderer verbunden, dem Ausschluss von Geschichten, die neben diesen »großen« Ereignissen stattgefunden haben oder hätten stattfinden können. Genau sie nimmt Ricœur in den Blick und macht damit gerade auch heute Mut, die eigenen Geschichten im Horizont des sich erweiterten Europas und einer veränderten Welt neu zu interpretieren, und in den aktuellen Debatten um die kolonialistische Vergangenheit der europäischen Nationen tritt dieses

neue Erzählen besonders vor Augen. Bei dieser kritischen Lektüre der Gründungsereignisse wird es möglich, »die von ihr [d.h. der Geschichte, ME] getragene Last der Hoffnung freizulegen, die vom späteren Verlauf der Geschichte verraten wurde« (115). Die »Entdeckung« neuer Welten in der Frühen Moderne war ein faszinierender Aufbruch zu Neuem und hat viele kreative und idealistische Kräfte gebunden, aber sie ist zu einer »Eroberung« geworden, genau das ist der »Verrat«, und es bleibt »wahrhafte Arbeit«, die »Last der Hoffnung« dieser Zeit freizulegen. Ricœur verdichtet diesen Blick in die Geschichte mit einer Formulierung aus dem biblischen Text des Propheten Ezechiel: »Die Vergangenheit ist ein Friedhof der nicht gehaltenen Versprechen, die es wiederzuerwecken gilt wie die Gebeine des Tals Josaphat in der Prophezeiung des Hesekeel« (115).

Mit der Referenz auf den biblischen Text macht Ricœur deutlich, dass philosophisches Denken an eine Grenze stößt, diese Hoffnung weiter zu erschließen. Es kann auf die »nicht gehaltenen Versprechen« hinweisen, aber sie »wiederzuerwecken« erwächst aus der Kraft eines Anderen, der dem Denken genau die Grenze dieser Hoffnung setzt. Hier ist Ricœurs Denkweg auf den Dialog mit der Politik der Versöhnung und Erinnerung nach dem 2. Weltkrieg verwiesen und kann auch aus dem Gespräch mit der politischen Theologie und den Befreiungstheologien lernen, die seit den 1970er Jahren in Europa und anderen Weltkontexten entstanden sind. In diesen theologischen Ansätzen wird ein hermeneutisches und geschichtliches Denken rezipiert, Erinnerung und Versöhnung werden zu zentralen Momenten theologischen Arbeitens. Die Gestalt der Hoffnung, die in den christlichen Theologien erarbeitet wird, ist eine eschatologische Figur, die auf Gerechtigkeit für alle Opfer der Geschichte im Angesicht Gottes – über die Geschichte hinaus – hofft.²² Das ist die theologische Perspektive. Was Ricœur als Philosoph versucht – und darum stellt er ein drittes Modell der Vermittlung von Identität und

22 Vgl. z. B. S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2009; E. A. Silva Arévalo, *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*, Santiago de Chile 2000; M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*, München 2002; dies., *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2002.

Alterität vor –, ist, die Grenze der Hoffnung weiter auszutariieren: Hier führt er die Kategorie der Vergebung ein.

2.3 Vergebung

Der Begriff der Vergebung wird von Ricœur nicht mit einer religiösen Konnotation eingeführt, sondern es geht um eine Vertiefung seines Blicks auf den Gedächtnisaustausch und die Tradition, die er mit dem »Überdenken der Vergangenheit« und dem »anders Erzählen« (115) verbindet. Die Vergebung ist dabei »eine besondere Form des Überdenkens der Vergangenheit und mit ihr der jedem Menschen eigenen erzählerischen Identität«, bei der das »wechselseitige Überdenken« von Bedeutung ist und bei der dann die »wertvollste Frucht des Gedächtnisaustausches sichtbar« wird (115). Wenn nach dem Krieg in Bosnien oder an anderen Orten grausamer ethnischer und religiöser Konflikte wie in Südafrika, im Kongo oder in Kolumbien Friedensprojekte entstehen, sind es meist Räume, in denen die einzelnen und je einmaligen Geschichten erzählt werden können, in denen die verschiedenen, auch gegenläufigen Stimmen hörbar werden und in denen in einem strukturierten Rahmen Begegnung zwischen den Konfliktparteien möglich gemacht wird.²³ Vergebung wächst dann, wenn bei diesem Gedächtnisaustausch, dem »wechselseitigen Überdenken« der Geschichten, genau die nicht gehaltenen Versprechen freigelegt werden. Staatengebilde wie Jugoslawien oder die Tschechoslowakei, die nach dem 2. Weltkrieg entstanden sind und in die sich der Ost-West-Konflikt der Nachkriegszeit einschreibt, haben nationale Traditionen zurückgedrängt und kulturelle Minderheiten ausgegrenzt, im großem Ausmaß geschieht das noch heute in China, was z.B. die islamischen Minderheiten der Uiguren angeht; die brutalen und gewalttätigen Konflikte in vielen afrikanischen Ländern sind aus Konflikten nationaler und kultureller Abgrenzung erwachsen. Wenn in Postkonflikt-Gesellschaften keine Räume für den Austausch der Gedächtnisse geschaffen werden, kann Vergebung nicht wachsen, die Ausgestaltung eines neuen Ethos des Miteinanders wird behindert. Es braucht Räume für die vielen,

23 Vgl. als ein Beispiel die Studie von S. Van de Loo, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009.

scheinbar »kleinen« Zeichen der Versöhnung im alltäglichen Miteinander, es braucht aber auch Räume für Symbole – so z.B. der Kniefall von Willy Brandt in Warschau am 7. Dezember 1970 –, die sich in die Geschichte von Nationen und Völkern einschreiben. Wenn heute nach der Zukunft Europas gefragt wird, so ist dies genau ein Zeichen, dass der Gedächtnisaustausch nicht mehr gepflegt wird, nicht funktioniert, weil Übersetzer und Übersetzerinnen fehlen.

Wenn Ricœur den Begriff der Vergebung einspielt, so nimmt er konkret die »Wunden« und den »Schrecken der Geschichte« in den Blick, die Gewalt und das »Leiden« (116). In Europa sind es vor allem die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts, haben sie sich doch in einer Nationen übergreifenden Weise in das Gedächtnis gebrannt. Dabei spricht Ricœur nicht abstrakt von Leiden und Gewalt, sondern er schaut auf die, die es erleiden und auf die, die Leid zufügen, auf das »erlittene Leid, das die Handelnden in der Geschichte zu Opfern macht« und das »Leid, das den anderen zugefügt wird« (116). Dabei muss das Bedenken des Leidens immer »beginnen beim Leiden der anderen, mit der Vorstellung des Leidens der anderen, bevor man sein eigenes aufarbeitet« (116). In großer Nüchternheit nimmt er die Gewalt und Grausamkeit in der Geschichte Europas in den Blick: »Glaubenskriege, Eroberungskriege, Vernichtungskriege, Unterwerfung von ethnischen Minderheiten, Vertreibung oder Unterdrückung religiöser Minderheiten – eine endlose Litanei«, und er kommt zu einer Einschätzung, die 30 Jahre später nicht weniger zutreffend ist: »Das westliche Europa vermag kaum, diesem Alptraum zu entfliehen; Mittel- und Osteuropa laufen Gefahr, ihm zu erliegen« (116). Kurz nach seinen Ausführungen war dies mit dem Bosnienkrieg Realität geworden. Gerade darum muss das neue Erzählen der Geschichte und der Austausch der Gedächtnisse zuallererst mit einem »Verständnis für die Leiden der anderen in der Vergangenheit und in der Gegenwart« (116) verknüpft werden, und dazu braucht es nicht nur Imagination und Sympathie, von denen Ricœur bereits im Blick auf das zweite Modell der Vermittlung von Identität und Alterität gesprochen hat, sondern es geht um Vergebung. Vergeben bedeutet: »Die Schuld zu durchbrechen (*Briser la dette*)« (116 f.).²⁴

24 Ricœur bezieht sich auf das von A. Olivier 1991 in der Reihe *Autrement* (Paris) herausgegebene Buch *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*.

Das sind Überlegungen, die Ricœur dann in seinem umfassenden Werk über die *Mémoire* vertiefen wird.

Ricœur ist sich bewusst, dass sein Denken hier an eine religiöse Dimension grenzt, die nicht mehr er als Philosoph bedenken kann, sondern die in einer theologischen Reflexion zu erschließen ist. Auch hier geht er in den Spuren von Kant; wenn dieser in der Kritik der praktischen Vernunft von der Gottesidee als einer »Grenzidee« spricht, thematisiert er genau diese Grenze und lotet sie aus. Ricœur spricht von der »Ordnung der Barmherzigkeit (*charité*), zu der die Vergebung gehört« und die »selbst noch die Ordnung der Moralität übersteigt« (117). »Die Vergebung beruht auf einer Ökonomie des Gebens, deren Logik des Überflusses weiter reicht als die Logik der Gegenseitigkeit [...], weiter als das Vermögen, Anerkennung nach dem Modell der Übersetzung und dem der sich überschneidenden Erzählung zu verwirklichen« (117). Die Ökonomie des Gebens gehört zu dem »was man die ›Poetik‹ des moralischen Lebens nennen könnte«, und mit dieser Poetik hat er die Dimension der »Kreativität« im Blick in Bezug zum Handeln. Das ist genau die Dimension der Hoffnung, die Ricœurs Denken prägt, er nimmt die Möglichkeit der »Erfindung« von etwas Neuem ernst und baut eine Brücke zu den spezifisch poetischen Texten der biblischen Tradition, er spricht vom Lobgesang und von der Hymne, und auf dieser »spirituellen Ökonomie« (117) beruhe die Vergebung. Auf dieser Ebene wird es dann möglich sein, »das Gesetz der Irreversibilität der Zeit zu durchbrechen« (117). Was geschehen ist, kann nicht geändert werden, aber verändert werden kann die »Bedeutung«, die diese Vergangenheit für die »Menschen der Gegenwart« hat, und zu einer solchen Veränderung kann es nur kommen, wenn das möglich ist, was er Vergebung nennt. Vergebung kann »die Last der Schuldhaftigkeit (*culpabilité*)« wegnehmen, »welche die Beziehung der handelnden und leidenden Menschen zu ihrer eigenen Geschichte lähmt. Es beseitigt nicht die Schuld (*dette*), insofern wir die Erben unserer Vergangenheit sind und bleiben, aber es nimmt den Schmerz der Schuld« (117). Im Französischen ist eine sprachliche Differenzierung möglich, *dette* ist die Schuld, die auch weiter »bezahlt« werden muss, aber die moralische Dimension der Schuld, die *culpabilité* kann sich verändern, ihr Schmerz kann nachlassen. In der Beziehung zu anderen bleiben wir immer etwas »schuldig«, das ist die

dette, die auch bedeutet, dass in jeder Beziehung immer noch etwas »aussteht«.

1989, zwei Jahre vor Erscheinen seines Beitrags zum »neuen Ethos in Europa«, hat Paul Ricœur an der Universität Tübingen eine Vorlesung über »Liebe und Gerechtigkeit« gehalten.²⁵ Analog zu den dort gefassten Überlegungen spricht er in seinem Beitrag zu Europa auch davon, dass »das Prinzip der Gerechtigkeit und der Gegenseitigkeit [...] von demjenigen der Barmherzigkeit und des Gebens angerührt werden« (117) möge. Auf der Ebene der Politik sind Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit die entscheidenden Momente, aber diese Prinzipien können »beeinflusst« und »aufgeweicht« werden (117), um der »Ökonomie der Gabe« Raum zu geben. Ricœur spricht hier vom »Mitleid« und rührt an die religiöse Dimension, die in der politischen Theologie eines Johann Baptist Metz oder in der zentralamerikanischen Befreiungstheologie mit dem Begriff der »compassion« in einer soteriologischen Perspektive weiter entfaltet wird.²⁶ Gerade in diesen theologischen Ansätzen, die wie bei Metz im Angesicht der Shoah der christlichen Theologie neue Wege einer leidensiblen Gottesrede entfalten oder wie bei dem salvadorianischen Theologen Jon Sobrino Perspektiven einer Hoffnung zeichnen, die aus der aus tiefer »compassion« erfolgten Lebenshingabe von Menschen wie Erzbischof Oscar Arnulfo Romero und dem Jesuiten und Rektor der Zentralamerikanischen Universität Ignacio Ellacuría erwachsen, sind Spuren für eine Friedenstheologie ausgelegt, die von der in der Geschichte in den verschiedenen – sicher immer fragil bleibenden – Versöhnungsprozessen anbrechenden Gegenwart des Reiches Gottes geprägt ist.²⁷

25 Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, Tübingen 1990.

26 Paul Schöffner hat eine umfassende Studie zur Nähe zwischen dem Denken Ricœurs und der politischen Theologie Johann Baptist Metz' vorgelegt: *Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck, Wien 2018. Vgl. hier nur den Hinweis auf folgendes Werk von J. Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992; dazu: M. Eckholt, »Compassion« und »Passion«, *Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015), 323–350.

27 Vgl. als Beispiel: M. Eckholt, »Stimme der Stimmlosen« – *Befreiung im Dienst des Friedens. Neue interkulturelle Dynamiken der Theologie der Befreiung*, in: F. Gmainer-Pranzl, S. Lassak, B. Weiler (Hg.), *Theologie der Befreiung heute*:

»In der Tat ist es dringend geboten«, so schreibt Ricœur, »daß die Völker Europas füreinander Mitleid empfinden und sich [...] das Leid der anderen in dem Augenblick vorstellen, da sie nach Rache für die Blessuren schreien, die ihnen in der Vergangenheit zugefügt worden sind« (118). Sicher sieht er auch die Gefahr, dass Vergeben falsch verstanden und mit Vergessen verwechselt werden kann, aber für ihn ist klar: »Ganz im Gegenteil kann man nämlich nur dort vergeben, wo es kein Vergessen gibt, dort, wo den Erniedrigten ihre Stimme wiedergegeben worden ist« (118). Mit der Formulierung des »pardon oublieux« bezieht er sich auf den Philosophen Vladimir Jankélévitch und nennt ein solches vergeßliches Vergeben »verabscheuungswürdig«, weil es mit Leichtfertigkeit und Gleichgültigkeit zu tun hat. Darum bleibt die »Arbeit des Vergebens«, die aufbaut auf die »Arbeit des Gedächtnisses in der Sprache der Erzählung« (118); er spricht vom »schwierige(n) Unterfangen des Bittens um Vergebung« (118), und er weiß auch, dass die Zeit für die Bitte um Vergebung reif werden muss. »Gegenüber denen, die Opfer unverjährbarer Verbrechen sind und diese für unverzeihlich halten, gibt es keine andere Weisheit als die, auf bessere Zeiten zu warten, in denen das Aussprechen des von dem Opfer erlittenen Unrechts seine erste kathartische Wirkung zeigt und der Missetäter die von ihm begangenen Verbrechen in ihrer Gänze verstanden hat. Es gibt eine Zeit für das Unverzeihliche, und es gibt eine Zeit für die Vergebung« (118). Auch das gehört zum Gedächtnisaustausch: mit Schuld, mit Unaufgeklärtheit zu leben und die Uneindeutigkeit und Fragilität der Beziehung zum anderen auszuhalten. Aber auch in diesem Offenhalten meldet sich die »Last der Hoffnung«.

Die Beispiele, die Ricœur im Blick auf die Vergebung zitiert, den Kniefall Willy Brandts in Warschau, die Entschuldigung Václav Havels angesichts des Leids der Sudetendeutschen, die Wiedergutmachungen für die Opfer der Shoah, können weitergeführt werden bis in unsere Zeit. Sie alle weisen darauf hin, dass Barmherzigkeit zwar die Gerechtigkeit »übertrifft«, aber dass sie immer nur »Zugabe« ist, »eine Zugabe an Mitleid und Zartheit, die dem Austausch der Gedächtnisse seine tiefe Motivation, seinen Wagemut und seinen Elan zu verleihen vermag« (119).

Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Innsbruck, Wien 2017, 523–546.

3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa

Ricœur benennt die »spirituelle Ökonomie«, an die sein Denken grenzt, ohne sie an dieser Stelle selbst weiter zu erschließen. Im Gespräch mit dem protestantischen Theologen André LaCoque hat er sich aus philosophischer Perspektive Grundideen der biblischen Texte angenähert, ohne eine biblisch-theologische Lektüre vorzulegen und seinen philosophischen Denkprozess zu verlassen. Als reformierter Christ stand er der von den Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift *Esprit* nahe, er war bei theologischen Fachtagungen ein gern gesehener Redner, sein Denken ist in der katholischen Theologie in Frankreich, in den USA und in Deutschland rezipiert worden, sehr früh auch – so im Anschluss an die in »Geschichte und Wahrheit« vorgelegten Texte – in Lateinamerika, wo seine kulturphilosophischen Überlegungen bei der Suche nach neuen Gestalten einer inkulturierten Theologie und Philosophie aufgegriffen worden sind. In seinem Vortrag und Aufsatz zu einem »neuen Ethos in Europa« baut er die Brücke für theologisches Arbeiten im Dienst des Friedens. Bei der »dreifachen Arbeit des Übersetzens, des überschneidenden Erzählens und des gegenseitigen Mitgefühls« (119) kommt auch den christlichen Konfessionen in Europa eine zentrale Rolle zu, wobei sie, weil sie »die Botschaft des Evangeliums, Vergebung zu üben und seine Feinde zu lieben als Erbe übernommen haben« (119), bei der Vergebung ansetzen sollten, um von dort ausgehend dann zum Austausch der Gedächtnisse und zur Übersetzung einer kulturellen Sprache in eine andere beizutragen. Das ist ein zentraler Gedanke, der beim »Erbe« der christlichen Konfessionen ansetzt, das sich vor allem in den Schrifttexten kondensiert hat (hier zeigt sich die Einbettung Ricœurs in die protestantische Tradition) und das sich auch in die Geschichte Europas eingeschrieben hat. Vom kulturellen Gedächtnis auszugehen, um auf die Frage nach der »Identität« Europas zu antworten, kann auf den Beitrag der christlichen Konfessionen nicht verzichten – Überlegungen, die heute sicher auch über den Blick auf die Bedeutung von Judentum und Islam in Geschichte und Gegenwart Europas weiter zu vertiefen sind.²⁸

Ricœur weist aber auch mit einer beeindruckenden Klarsicht auf zwei Gefahren hin, die dazu führen können, dass die christlichen Konfessionen und Kirchen ihre Stimme im Konzert der anderen Akteure auf der Suche nach einem »neuen Ethos für Europa« verlieren, und sie haben in gleicher Weise, wie Ricœur die Gefahr nationalistischen Selbstabschlusses anprangert, mit der Verweigerung einer Offenheit für die »anderen« zu tun. Auch christliche Konfessionen müssen ihre »Identität« in der »Verwicklung« in die Geschichten der anderen bestimmen und auch sie stehen vor der je neuen Herausforderung der dreifachen Arbeit des Übersetzens, des überschneidenden Erzählens und des gegenseitigen Mitgefühls im Blick auf ihre je eigene Selbstbestimmung. Dass dies für die christlichen Konfessionen aber nicht selbstverständlich ist und war, macht er mit dem Hinweis auf die Gefahr der Ausbildung nationalistisch geprägter Kirchen im Zusammenhang mit dem Erstarken des Nationalismus in den Ländern Osteuropas deutlich. In den letzten 30 Jahren nach seiner weitsichtigen Beobachtung ist genau dies eingetroffen, wie z.B. in der orthodoxen Kirche in Russland oder der katholischen Kirche in Polen.²⁹ Ricœur weist darauf hin, dass es entscheidend ist, »den Weg der Aufgabe der Macht bis an sein äußerstes Ende« (120) zu gehen. Das ist eine Entwicklung, die er auf dem Hintergrund der Situation der christlichen Konfessionen in Frankreich gut kennt, auch die katholische Kirche ist nicht mehr »Volkskirche«. Und wenn er dazu aufruft, den Weg der Aufgabe der Macht »bis an sein äußerstes Ende« zu gehen, ist es eine Vorsicht, weil auch verbleibende »Relikte« aus Zeiten der »Nationalkirche« – wie z.B. die Feiern zum Gedenken eines Heiligen Ludwig oder einer Jeanne d'Arc – von nationalistisch-populistischen Kräften missbraucht werden können. Es geht ihm um die Aufgabe von Macht, »die bisweilen direkt – unter Vermittlung des weltlichen Arms –, bisweilen indirekt – und subtiler – ausgeübt wird, indem sie durch ihre Autorität die vertikale Dimension der Herrschaft verstärken, die, in erster Linie im Rahmen der

28 Vgl. D. N. Hasse, *Was ist europäisch? Zur Überwindung kolonialer und romantischer Denkformen*, Stuttgart 2021.

29 Vgl. z. B. R. Preda, *Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und »babylonischer Gefangenschaft« in der EU*, in: I. Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 285–306; M. Tomka, P. M. Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 1999.

Nationalstaaten, charakteristisch ist für das Phänomen der Souveränität, und zwar zu Lasten der horizontalen Dimension des Miteinander-leben-Wollens« (120). Ricœur übt Kritik an einer spezifischen Gestalt des »Theologisch-Politischen«, wie es der der nationalsozialistischen Ideologie nahe stehende Philosoph Carl Schmitt vorgelegt hat, weil genau in einem solchen Denken das Theologische »die Dimension der Herrschaft in den politischen Beziehungen« »rechtfertigt« (120). 30 Jahre später werden neue Studien zu Carl Schmitt vorgelegt, und in den ehemals sozialistischen Ländern Osteuropas erstarken christliche Konfessionen mit nationalistischen Prägungen, bzw. werden als solche von Seiten einer nationalistischen Politik missbraucht.³⁰

Der Weg, den Ricœur den christlichen Konfessionen und Kirchen vorschlägt, hat – aus katholisch-theologischer Perspektive formuliert – mit dem »Heildienst« der Kirche zu tun, den das für die Erneuerung der katholischen Kirche und ihrer institutionellen Gestalt bedeutende 2. Vatikanische Konzil als zentrales Moment der Selbstbestimmung kirchlicher Identität benannt hat.³¹ Die christlichen Konfessionen und Kirchen werden dann relevante Gesprächspartner der vielen Akteure in Europa sein, wenn »die kirchliche Dimension dadurch, daß sie sich als ein Ort der gegenseitigen Hilfe im Streben

30 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2015; vgl. A. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017; zu Entwicklungen in Osteuropa vgl. z. B. P. Zulehner, *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–202*, Ostfildern 2020, 28: »Die liberale Demokratie soll in manchen Ländern Osteuropas in eine »illiberale« umgebaut werden. Die Menschenrechte des Individuums werden dem Recht der Nation und der Volksgemeinschaft nachgeordnet.«

31 Vgl. dazu die im Dezember 1965 verabschiedete Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des 2. Vatikanischen Konzils: Im letzten Kapitel wird von der »Brüderlichkeit« (d. h. Geschwisterlichkeit) gesprochen: »Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt« (GS 92); dazu: H.–J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: P. Hünemann, B. J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg, Basel, Wien 2005, 581–869, hier: 822–825.

nach dem Heil darbietet, wahrhaft zu einem Modell der Brüderlichkeit für alle anderen Institutionen wird« (120). Hier begegnet ein theologischer Ansatz, der von der im Schöpfungsglauben begründeten universalen Geschwisterlichkeit ausgeht, dem anthropologischen Ansatz Ricœurs und kann auch für Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur zu einer Referenz für Anerkennung, Dialog und Gastfreundschaft werden; wir sind mit allen in unserem Mensch-Sein verbunden, als Menschen sind wir mit anderen auf dem Weg, und genau diese Mit-Menschlichkeit ist in religiöser Perspektive die Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit. Ricœur weist – ohne die Grenzen seiner Kompetenzen als Philosoph zu überschreiten – sehr helllichtig darauf hin, dass die Botschaft des Evangeliums überhaupt dann nur »eine Chance« hat, »von den Politikern im Maßstab des großen Europas gehört zu werden« (120), wenn sich die Kirchen als solche »Modelle der Brüderlichkeit« verstehen. Wenn Papst Johannes Paul II. in seinem Dokument »Ecclesia in Europa« (28. Juni 2003) von der »Evangelisierung« im Dienst der Verbindung der verschiedenen Teile Europas spricht oder Benedikt XVI. in seiner Ansprache an das Europaparlament in Strasbourg am 25. November 2014 auf die Rolle der Kirche im Dienst von Menschenwürde und Frieden in Europa eingeht, werden ähnliche Akzente gesetzt.³² Und es ist bezeichnend, dass Ricœur für Papst Franziskus in seiner am 4. Oktober 2020 veröffentlichten Enzyklika *Fratelli tutti* eine zentrale philosophische Referenz seiner für das 21. Jahrhundert wegweisenden Überlegungen zur »universalen Geschwisterlichkeit« ist.³³ Wenn heute der Wunsch nach einer neuen Vierten Ökumenischen

32 Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa*, Rom 2013, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (26.9.2020): In Nr. 3 wird die aktuelle Situation des Kontinents betrachtet mit allen »Licht- und Schattenseiten«; unter Verweis auf die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (1991) wird benannt, dass »Europa nicht schlechthin auf sein christliches Erbe hinweisen kann«, sondern dass es – und hier argumentiert der Papst ähnlich wie Ricœur – um eine Erneuerung des christlichen Erbes geht. – Benedikt XVI. ist immer wieder auf Identität und Zukunft Europas eingegangen: S. Otto Horn, W. Schmidt (Hg.), *Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikt XVI. zur Politik*, Freiburg 2017; C. Sedmak, S. O. Horn (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011.

33 Vgl. dazu: U. Nothelle-Wildfeuer, L. Schmitt (Hg.), *Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika Fratelli tutti: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Frei-

Europäischen Versammlung laut wird³⁴, hat dies mit den wachsenden Nationalismen zu tun und der Verantwortung der christlichen Kirchen für das Friedensprojekt Europa in gefährdeten Zeiten neuen Abschlusses und neuer Grenzziehungen. Migration, Flucht, Vertreibung gehören zu den zentralen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, insofern sind die Überlegungen Ricœurs zum neuen Ethos für Europa auch wegweisend für die Weltgesellschaft.

Die zweite von Ricœur benannte Gefahr, dass die christlichen Konfessionen und Kirchen ihre Stimme und Relevanz für das Projekt Europa verlieren, hängt mit der Notwendigkeit ihrer ökumenischen Öffnung im Gegenzug zu einem wachsenden Beharren auf dem eigenen »Profil« zu tun. Auch hier sind Ricœurs Anmerkungen heute nicht weniger, sondern noch mehr eine ernst zu nehmende Mahnung. Die letzten 30 Jahre zeugen gerade von diesem mühsamen Ringen um die Ökumene; »Dominus Jesus«, das am 6. August 2000 veröffentlichte Dokument der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, in dem den Kirchen der Reformation der Status als »Kirche« abgesprochen wird, war ein herber Schlag für alle ökumenischen Anstrengungen der letzten Jahrzehnte. Wenn die christlichen Konfessionen aber ernst zu nehmende und glaubwürdige Partner im Ringen und Gestalten des »neuen Ethos« in Europa sein wollen, so müssen sie, das ist Ricœurs Perspektive, das »Modell der Vergebung« zunächst auf dem Feld des interkonfessionellen Austauschs einer Prüfung unterziehen (120): »Die großen christlichen Glaubensgemeinschaften müssen zunächst einmal in ihrem Verhältnis zueinander gegenseitige Vergebung üben, um ›die Schuld zu durchbrechen‹, die sie durch eine lange Geschichte von Verfolgung, Inquisition und Unterdrückung ererbt haben, gleichviel, ob diese Gewalttaten von den einen gegen die anderen oder von allen gegen die Nichtchristen und Nichtgläubigen verübt worden sind« (120). Im Zuge der Erinnerung an 500 Jahre Reformation ist diese Perspektive aufgegriffen worden, gerade das von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofs-

burg, Basel, Wien 2021, darin: M. Eckholt, *Fratelli tutti – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft*, 17–33.

34 Die erste Ökumenische Versammlung, organisiert von den christlichen Kirchen in Europa, fand 1989 in Basel statt, die zweite 1997 in Graz, die dritte 2007 in Hermannstadt.

konferenz (DBK) am 16. September 2016 veröffentlichte Dokument »Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen« und die verschiedenen ökumenischen Gottesdienste in den einzelnen Diözesen und Landeskirchen sind unter das Zeichen der Versöhnung gestellt worden. Hier heißt es – und die Nähe zu Ricœurs Überlegungen ist offensichtlich: »Was jedoch von der Vergangenheit erinnert wird und wie das geschieht, kann sich im Lauf der Zeit tatsächlich verändern. Erinnerung macht die Vergangenheit gegenwärtig. Während die Vergangenheit selbst unveränderlich ist, ist die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart veränderlich. Mit Blick auf 2017 geht es nicht darum, eine andere Geschichte zu erzählen, sondern darum, diese Geschichte anders zu erzählen« (Nr. 16).³⁵ Es wird von Bedeutung sein, diese Anstöße auf die ökumenischen Begegnungen in Europa bezogen weiter zu entwickeln und sie auch im deutschen Kontext weiter zu vertiefen. Erst dann, wenn es möglich ist, die eigene Geschichte neu und anders zu erzählen, wenn Schuld gegenüber den und Ausgrenzung der anderen christlichen Konfession benannt und anerkannt werden, werden die Konfessionen und Kirchen in Europa glaubwürdige Partner im Ringen um Versöhnung und Frieden in Europa.

4. Frieden denken

Ricœur hat in seinem 1991 in Hannover gehaltenen und 1992 publizierten Vortrag zu einem »neuen Ethos für Europa« einen faszinierenden und weit über den damaligen Moment – kurz nach dem Fall der Mauer und der sozialistischen Ordnung Osteuropas und der daraus folgenden Erweiterung der Europäischen Union – hinausführenden Beitrag zu einem Neu-Denken Europas im Dienst des

35 *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen: Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, 16.09.2016, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover, Bonn 2016; *Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017: Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig, Bonifatius, Paderborn ²2013; dazu: M. Eckholt, *500 Jahre Reformation (1517–2017) – gemeinsam ein Christusfest feiern? Systematisch-theologische Reflexionen in ökumenischer und internationaler Perspektive*, in: *Revista Teología y Vida* 58 (2017), 61–86.

Friedensprojekts vorgelegt. In der Dichte und Präzision der Gedankenführung ist dieser einer der zentralen philosophischen Texte des 20. Jahrhunderts, ein Beitrag zu einem Denken dieses von zwei grausamen Kriegen, von mörderischen Ideologien und einem an dem jüdischen Volk in Europa in einer unüberbietbaren Grausamkeit verübten Genozid geprägten Jahrhunderts, aber auch ein Beitrag von wegweisender Bedeutung für das 21. Jahrhundert. In gewisser Weise stellt dieser Aufsatz die Quintessenz des Ricœur'schen Denkens dar, eines von der »Last der Hoffnung« geprägten Denkens, das auf dem Hintergrund der Gewalt- und Kriegserfahrungen des 20. Jahrhunderts und des abgrundtiefen Bösen, in dem Völkern und Nationen, vor allem den Juden und Jüdinnen, jede Würde genommen worden ist – und diese Perspektive kann am Beginn des 21. Jh. auf den Weltkontext und die Aufarbeitung der verschiedenen Kolonialismen der Geschichte bezogen werden –, doch den »fähigen Menschen« postuliert und dazu Denken in den Dienst der Mit-Menschlichkeit und des Friedens stellt.

In den Lagern von Auschwitz und Buchenwald, auf den Schlachtfeldern und in den Trümmern der Städte, die der Krieg hinterlassen hat, ist der europäische Denken prägende Humanismus mit Füßen getreten und radikal infrage gestellt worden, und gerade darum geht Ricœur zurück in die Quellen dieses Denkens, die philosophische Tradition Athens und dann des aufklärerischen Denken, um über das Bedenken der Ursprungsgründe zu einem Neu-Denken in Europa in der Tradition diskursiven, rationalen und freiheitlichen Denkens zu finden. Dieses Neu-Denken ereignet sich aus dem Rückschritt in die in der Tiefe der Existenz liegende Mit-Menschlichkeit; gerade weil die Würde des Menschen, weil Menschlichkeit vernichtet worden ist, setzt Ricœur genau hier an. Grund des Denkens ist die Frage nach dem Menschen, die nur beantwortet werden kann, wenn die grundlegende Bezogenheit des Menschen auf den anderen in den Blick genommen wird. Denken bewegt sich genau in diesem »Zwischen«, der unauflöslichen Aufeinanderbezogenheit auf den anderen, der Verwicklung in die Geschichten der vielen, und genau dieses »Zwischen« zu stärken, bedarf der Sympathie, des Respekts und der Anerkennung, ebenso wie der Auseinandersetzung mit der »Fehlbarkeit« des Menschen, der Einsicht in das, was ich dem anderen schulde und schuldig bleibe – Gedanken, die Ricœur von Beginn der Ausgestaltung seines Denkens formuliert hat und die

in den großen Werken zur narrativen Identität, zum »Selbst als Anderen« und zur Erinnerung und Anerkennung Gestalt annehmen. In seinem Beitrag zu einem »neuen Ethos für Europa« verdichtet er diese Struktur und legt damit einen Beitrag zu dem vor, was es heißt, im 20. Jahrhundert zu denken oder vielleicht besser weiter zu denken angesichts des Bruchs, den die Gewalterfahrungen verursacht haben. Denken steht genau im Dienst des »fähigen Menschen«, im Dienst dessen, was es heißt, miteinander unterwegs zu sein, mit anderen Mensch zu sein und in »gerechten Institutionen« zu leben. In genau diesem Sinn bedeutet denken, den Frieden zu denken – bezogen auf Europa, auch wenn die Denkbewegung sicher weiter führt. Aber Ricœur »kontextualisiert« hier in all' seiner Bescheidenheit auf beeindruckende Weise sein Denken, um gerade darin die universale Kraft, die in den Denktraditionen Europas liegt, zu wahren.

Die Hellsichtigkeit der Überlegungen Ricœurs in seinem Beitrag zu einem »neuen Ethos für Europa« tut sich auf im Rückblick auf die letzten 30 Jahre seit Veröffentlichung des Aufsatzes. Der Krieg auf dem Balkan, die Tausenden von Toten, die Gräueltaten in Srebrenica, der Krieg in der Ukraine, die Entstehung neuer Nationalismen, populistischer Parteien und die Gefährdung demokratischer Entwicklungen, nicht nur in Osteuropa, legen die von Ricœur benannte Spannung offen: eine universalistisch ausgerichtete Begründung der Menschenrechte und des Rechtsstaates (der in diesem Sinn »post-national« ist) auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Positionen, die von den die »kollektiven Identitäten trennenden unüberwindlichen Unterschieden« (119) ausgehen. Die von Ricœur aufgezeigte Perspektive ist klar: Der Weg, den Ethnozentrismus zu überwinden, ist nur möglich, wenn bei der Frage nach der je eigenen Geschichte »auf die besten Argumente des anderen« (119) zurückgegriffen wird. Wie schwer dies aber ist, zeigt das Aufkommen der Nationalismen und aggressiver identitärer Bewegungen, die auch die westlichen Gesellschaften zu spalten beginnen. »So fordern in nicht wenigen Ländern Europas rechte Parteien und nationalistische Bewegungen eine Rückkehr zu Prinzipien des Nationalstaats alter Prägung. Sie werden unterstützt von ausländerfeindlichen Kräften, die zwar für einen weltweiten ›Ethno-Pluralismus‹ plädieren, doch sich zugleich mit allen Mitteln gegen eine ethnisch-kulturelle Vielfalt im

Inneren der Gesellschaften wenden...«³⁶, so formulieren es auch die Herausgeber des 1995 erschienenen Sammelbandes *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, und in seiner 2020 erschienen kleinen Studie *Friedensprojekt Europa?* mahnt Hans Joas, dass das Reden über Europa »nicht in die Strukturen des Redens über den Nationalstaat in der Zeit seiner Herausbildung zurückfallen«³⁷ darf, er warnt vor einer »Selbstsakralisierung Europas«³⁸, und zieht hier Denklinien Ricœurs weiter, wenn er schreibt: »Der normative Bezugspunkt muss aber für moralische Universalisten, ob für Aufklärer oder Christen oder andere, selbstverständlich jenseits des Nationalstaats, aber eben auch jenseits einer spezifischen Föderation von Staaten liegen. Er muss die ganze Menschheit sein, die heutige Menschheit, aber auch die künftigen, noch gar nicht geborenen Generationen.«³⁹

Ricœur legt in seinem Aufsatz die Pisten aus für ein neues Ethos, es sind Pisten, Frieden zu denken – auch wenn er diesen Begriff selbst nicht verwendet. Er bereitet aber den Weg, Frieden, der in der Tradition politischer Philosophie im Sinne der Maxime »si vis pacem para bellum« immer nur als »Abwesenheit von Krieg«⁴⁰ bezeichnet worden ist und der als »Utopie« und »Vision« Bestandteil der symbolischen und poetischen Ausdrucksformen religiöser Traditionen ist, ins Denken zu holen, indem er auf die Begriffe des Wohnens und der Gastfreundschaft zurückgreift. Über seinen phänomenologischen Zugang spricht er vom »Wohnen« beim anderen, von der Einladung an den anderen, den Fremden, bei mir Gast zu sein.⁴¹ Und indem er dabei die Gastfreundschaft in das Zentrum holt und mit dem *hostis* den Fremden und den Feind mit Namen

36 M. Delgado, M. Lutz-Bachmann, *Vorwort*, in: dies. (Hg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 7–8, hier: 7.

37 H. Joas, *Friedensprojekt Europa?*, München 2020, 92.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Eugen Biser hält in seinem Beitrag für das *Historische Wörterbuch der Philosophie* fest, dass Frieden in »seiner philosophischen Bedeutung« erst seit kurzem beachtet wird, und »in seinem Rang als Prinzip des Denkens und Handelns noch kaum wahrgenommen« ist: *Art. Friede*, in: HWPh Bd. 2, Darmstadt 1972, 1114–1118, hier: 1114. Zu neuen Zugängen vgl. C. Sedmak (Hg.), *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016.

41 Diese Überlegungen sind weiter entfaltet, auch im Sinn der Herausforderungen, die mit dieser »hospitalité« verbunden sind, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P.

nennt, nimmt er die Brüche europäischen Denkens vor allem in der europäischen Moderne ernst: die Ausgrenzung anderer Konfessionen, fremder Völker, Kulturen und Religionen, und die in der Shoah eine grausame »Dichte« finden. Aber er bleibt bei diesen Brüchen nicht stehen; er weist Wege, die zerstörten Städte wieder aufzubauen und erinnert so an die Liberalität der mittelalterlichen Stadtstaaten, die die Tore auch Fremden geöffnet haben und ihnen Heimat gegeben haben.⁴² Frieden denken ist ein demütiges Denken, im Angesicht der möglichen Abgründe, der Fragilität und Vulnerabilität allen Miteinanders, aber es ist darin doch von Hoffnung geprägt, die aus den Ressourcen der Geschichte und ihren nicht in die Zukunft gesandten Pfeilen erwächst, ein Denken, das – in der Tradition Kants – dem »Imaginieren« von Neuem Raum lässt.

Wenn Ricoeur den Begriff des Friedens selbst nicht verwendet, so hat es damit zu tun, dass er weiß, dass er sich hier auf einer Grenze bewegt, auf deren anderer Seite der Theologe und die Theologin die religiösen Quellen des Alten und Neuen Testaments und der weiteren religiösen Traditionen der westlichen Geschichte als Erbe Europas erschließen. In diesen Traditionen ist das, was Frieden ist, in symbolischen und poetischen Ausdrucksformen »imaginiert« worden, vor allem in den Schöpfungstexten der hebräischen Bibel, die eine Friedensvision zeichnen, deren Höhepunkt der Sabbat ist (Gen 1,1–2,3) und an die die christliche Friedensvision des Auferstehungsgartens (Joh 20,1–18) anknüpft, als Neuschöpfung und Bekräftigung des Schöpfungsfriedens, der allein Gabe des Leben schaffenden und lebendigen Gottes ist. Im Christusereignis verdichten sich die Heilsvisionen der Propheten, Gottes Reich bricht an, in der Auferstehung Jesu Christi wird der Schöpfungsfrieden erneuert und durch alle Gewalt hindurch, für die die Passion Jesu Christi steht, eine Hoffnung auf Leben bekräftigt, die nicht nur Utopie ist,

Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.

- 42 Vgl. aus philosophischer Perspektive den Beitrag von: M. Negele, *Friede – ein Sprachproblem?*, in: F. Sedlmeier, T. Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB zum 75. Geburtstag*, Augsburg 2004, 174–192, aus theologischer Perspektive: M. Eckholt, *Friedens-Räume. Neue Wege interkultureller Friedens-theologien*, in: V. Azcuy, M. Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018, 17–41.

sondern konkret werden kann in der gelebten Feindesliebe (Mt 5,44), in der Compassion, in der Versöhnung und Vergebung (z.B. Mt 18,1–35). Die biblische Friedensvision bedeutet Erkenntnis der Geschwisterlichkeit aller Menschen, und genau dies erschließt Ricœur auf der anderen Seite der Grenze, indem er philosophisches Denken in den Dienst der Erkenntnis der Mit-Menschlichkeit und Geschwisterlichkeit stellt.

Insofern weist Ricœur in seinem Aufsatz zum »neuen Ethos für Europa« den christlichen Theologien einen ganz zentralen Stellenwert auf der Ebene des Denkens dieses neuen Ethos zu. Wenn sie nicht mehr verstehen, die religiösen Ressourcen in die öffentlichen Diskurse einzuspeisen und über die Erschließung der Quellen des christlichen Erbes zu erläutern, was Vergebung ist und wie Vergebung »gehen« kann, dann steht auch das philosophische Denken der Anerkennung auf dem Spiel. Es sind nur kurze Bemerkungen am Ende seines Aufsatzes, Hinweise in Form von zwei Mahnungen im Blick auf den Beitrag der christlichen Konfessionen bei der Suche nach einem neuen Ethos für Europa: zu einem »Modell der Brüderlichkeit« zu werden und die Vergebung zunächst im interkonfessionellen Miteinander zu praktizieren. Die Glaubwürdigkeit der Kirchen wird sich in Zukunft daran entscheiden, und ohne diese Glaubwürdigkeit wird es den Theologien nicht gelingen, die Friedensvisionen der religiösen Traditionen Europas so auf rationale Weise zu erschließen und in den interdisziplinären Diskurs – vor allem mit der Philosophie – einzuspeisen, dass Frieden gedacht werden kann.

Wenn Ricœur den Begriff »Frieden« nicht nennt, hat es vielleicht auch mit dem »Zwischenraum« zu tun, in dem sich Frieden immer nur »ereignen« kann. An den Anfang der deutschen Übersetzung des Jahrhundertwerks zur »Mémoire« ist eine Darstellung der Geschichte zu sehen auf einem Foto aus der barocken Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters Wiblingen in der Nähe von Ulm, das eine handschriftliche Unterschrift von Paul Ricœur trägt: »Entre la Déchirure par le Temps ailé et l'Écriture de l'histoire et son stylet« – »Zwischen dem ZERREISSEN durch die geflügelte Zeit und dem SCHREIBEN der Geschichte und ihrem Griffel«. Ricœur interpretiert diese Figur: »Es handelt sich um die Doppelgestalt der Geschichte. Vorne der geflügelte Gott Chronos. Ein alter Mann, die Stirn von einem goldenen Reif gekrönt; seine Linke hält ein großes

Buch umklammert, aus dem die Rechte eine Seite herauszureißen versucht. Dahinter und darüber die Geschichte selbst. Mit strengem und forschendem Blick; ein Fuß stößt ein Füllhorn um, aus dem sich ein Gold- und Silberregen ergießt, ein Symbol der Unbeständigkeit; ihre Linke stoppt die Handbewegung des Gottes, während sie in der Rechten die Instrumente der Geschichte zur Schau stellt: Buch, Tintenfaß und Griffel.«⁴³ Frieden ereignet sich in dem Raum zwischen den beiden Gestalten, die beide zusammen das bilden, was Geschichte ist. In diesem »Zwischen« ist Raum für die Imagination, die die Bewegung des Griffels und damit die Geschichtsschreibung anstößt. Europa zu imaginieren braucht diese »Zwischenräume«, es ist ein offener Prozess, getragen von der Kraft und nicht nur Last der Hoffnung auf die Fähigkeit des Menschen. Und die Kraft schlägt sich nieder in der Bewegung des »Griffels«, im Schreiben der Geschichte.

43 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, ohne Seitenzahl.

