

HANS-JOACHIM SANDER  
Wydział Teologii Katolickiej  
Uniwersytet Salzburski

## Europas Heterotopien. Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit<sup>1</sup>

1. MACHT UND RELIGION – EUROPAS OFFENBARUNGSEID.
2. SÄKULARITÄT UND PLURALITÄT – RELIGION JENSEITS VON SINGULAR UND ADJEKTIV.
3. IMPERIUM UND CHRISTENTUM – UTOPIEN ÜBER EUROPAS EIGENE GRÖßE.
4. VON DER WER-IDENTITÄT ZUR WO-IDENTITÄT – EIN ORTSWECHSEL ZU DEN ZEICHEN DER ZEIT.
5. ORTE VOLL MACHT UND OHNMACHT, BEPACKT MIT RELIGION UND SPRACHLOSIGKEIT – AUF DEN SPUREN VON EUROPAS HETEROTOPIEN.

Im Juli dieses Jahres hat in der Türkei die konservativ-religiöse Partei AKP die Parlamentswahlen mit großer Mehrheit gewonnen. Parteichef Erdogan hat mit einem Zugewinn von 12% die laizistische Elite des Landes in die Schranken verwiesen. Mittlerweile ist sogar der Präsident aus den Reihen der AKP, obwohl seine Frau das Kopftuch nicht ablegt. Am Wahlabend traf der Wahlsieger Erdogan zwei bemerkenswerte Aussagen. Seinen Anhänger gebot er: „Unser Glück soll nicht das Unglück anderer sein“. Und an die, die ihn nicht gewählt haben: „Als Wahlsieger empfinden wir es als Pflicht, die Pluralität in unserem Land zu beschützen“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Text des Vortrags veröffentlicht in der sechsten Konferenz des Europäischen Vereins der Theologen: *Religion and the European Project. Theological Perspectives*, Lowanium, 13-16. September 2007. Publikation mit Zustimmung des Autors.

<sup>2</sup> Alle Angaben nach: Süddeutsche Zeitung, 24.07.2007, S. 1 und 3.

Der Vatikan bezeichnete Erdogans Sieg „als bestmögliches Ergebnis für Europa und die christlichen Kirchen“. Kardinal Sergio Sebastiani, früher Nuntius in Ankara, sagte dem *Corriere della Sera*, dass es jetzt unklug wäre, der Türkei die europäische Tür vor der Nase zuzuschlagen. Auch diese beiden Aussagen sind bemerkenswert. Papst Benedikt war in jenen Tagen im Urlaub. Wir wissen also nicht, ob diese Aussagen mit ihm abgesprochen waren. Aber man darf davon ausgehen, dass auch er auf dieses Wahlergebnis nicht mehr öffentlich anwenden würde, was er während seiner Präfektur über die Glaubenskongregation von der Türkei behauptete, nämlich dass sie als muslimisches Land nicht nach EU-Europa gehöre<sup>3</sup>. Immerhin hatte ja ausgerechnet der Türkei-Besuch 2006 dem Papst aus jener prekären Lage geholfen, in die ihn seine Regensburger Rede manövriert hatte. Ähnlich wie bei den Reaktionen auf die Türkei-Wahl zeigte sich schon bei dieser Rede eine elementare Phasenverschiebung in der Identitätsmatrix von Europa. Statt des Diskurses über Glaube und Vernunft, dem beherrschenden theologischen Thema der europäischen Moderne und dem Hauptthema dieser Rede<sup>4</sup>, wurden die päpstlichen Ausführungen durch ein anderes Thema beurteilt, das bei dem berühmten verunglückten Zitat zu Tage trat: Macht und Religion. Deshalb:

## 1. MACHT UND RELIGION – EUROPAS OFFENBARUNGSEID

Während Glaube und Vernunft geradezu ein zivilisiertes Thema ist, ist die Frage nach Macht und Religion viel roher und jede Antwort bleibt prekär. Für das Verhältnis von Macht und Religion gibt es weder politisch noch theologisch einen Königsweg. Obwohl als Problem seit langem bekannt ist, konnte man seine Bedeutung in Europa so lange umgehen, wie die Glaubensgemeinschaften gesellschaftlich und intellektuell auf den Nebenraum der großen Politik verwiesen waren und

<sup>3</sup> „Ratzinger führte weiter aus, dass die Türkei trotz ihrer laizistischen Verfassung ein islamisches Fundament habe. Sie sei daher eher dazu berufen, eine Brücke zwischen Europa und der arabischen Welt zu bilden. Die Türkei in die EU aufzunehmen, wäre hingegen ein großer Fehler“. *ORF-Religion*, [http://religion.orf.at/projekt02/news/0409/ne040921\\_ratzinger\\_fr.htm](http://religion.orf.at/projekt02/news/0409/ne040921_ratzinger_fr.htm), (21.09.2004).

<sup>4</sup> Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Rede am 12. September 2006 in der Großen Aula der Universität Regensburg*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_universityregensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_universityregensburg_ge.html). Vgl. auch Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Kommentiert v. G. Schwan, A. T. Khoury, K. Lehmann, Freiburg 2007.

ihr Dasein vor allem über Sinnangebote für die privaten Lebensfragen fristeten. Das hat sich nicht zuletzt durch das Erstarren des Islam und dem Aufkommen eines religiösen Fundamentalismus in fast allen Glaubensrichtungen verändert. Und das hat nun auch Europa nachhallig erfasst. Religion hat eine öffentliche Bedeutung gewonnen, die aber anders daher kommt, als es sich die großen europäischen Kirchen schon lange für sich gewünscht haben. Sie hängt nicht so sehr an Weisungen und Werten für die Gestaltung des personalen oder kollektiven Lebens. Die Bedeutung von Religion erschließt sich vielmehr durch den Gebrauch von Macht, und das kann bis hin zur Gewalt gehen. Deshalb erschöpft sich die öffentliche Bedeutung von Religion auch nicht mit der Frage, wie Religion und Politik miteinander verknüpft werden. Die Macht von Religion ist weder mit Caesaropapismus identisch noch ist sie mit einer einfachen Trennung von Kirche und Staat beherrschbar.

Diese Macht ist viel prekärer. Sie setzt gesellschaftlich an und kann jede staatliche Regulierung untergründig umgehen. Ein Reflex darauf sind die staatlichen Sicherheitsdispositive gegenüber dem Terrorismus, die sich neuerdings besonders für Religionsbekenntnisse interessieren. So sind in Deutschland nach den vereitelten Anschlagplänen jetzt Konvertiten vom Christentum zum Islam unter besonderer Beobachtung; es wird sogar gefordert, über sie eine Sicherheitsdatei anzulegen. Man fürchtet die *home grown terrorists* unter ihnen, die seit den Londoner Anschlägen ins öffentliche Bewusstsein getreten sind.

Macht hat die Eigenschaft, sowohl außerordentlich kreativ wie hochgradig selbstgerecht zu sein; es gibt sie nicht ohne ihre Rückseite, die Ohnmacht. Diese drei Eigenschaften passen sehr gut zur Religion. Schließlich sind Religionen in der Lage, Menschen als auserwählt gegenüber anderen zu begreifen, wobei die Auserwählung einer höheren Größe verdankt ist, also mit Ohnmacht gepaart wird. Und Religionen suchen ständig nach verbesserten Ausdrucksweisen ihres Anliegens; sie kristallisieren fortlaufend menschliche Kreativität aus. Religionsgemeinschaften eignen sich deshalb auch besonders als Orte, um Macht zu erlangen oder zu demonstrieren. Zwischen Macht und Religion muss man eine Art Matrix annehmen, die beide miteinander auf einem elementaren Niveau verschaltet und die von Religionsgemeinschaften wie von gesellschaftlichen Bewegungen aktiviert werden kann. Die Frage der Vernunft von religiösen Überzeugungen stellt sich dann dagegen auf einem höheren Niveau als diese Matrix; historisch ist diese Frage in der Aufklärung sogar auf der Basis dieser Matrix gestellt worden. Deshalb bleiben die Bestimmungen des Verhältnisses

von Glaube und Vernunft auch weiterhin sinnvoll; aber ihre Bedeutung besteht nicht darin, dass sie in diese Matrize zwischen Macht und Religion eingreifen können. Sie können diese kritisieren, aber es damit nicht schon gesagt, dass diese Kritik die Verschaltungen in der Matrize aufheben kann.

Es ist ein gegenwärtiges Zeichen der Zeit, dass diese elementaren Machtpotentiale in der Religion die bewährten Diskurse von Glauben und Wissen sowie Religion und Politik überschreiten. Die gesellschaftliche Repräsentanz von Religion kann deshalb auch nicht mehr mit der Forderung nach Vernunft oder durch die Differenzierung zur Politik beherrscht werden. Das Auftreten von Religion ist bereits von sich her ein Ort der Erfahrung von Gegenmacht zur herrschenden Ordnung der Dinge; das weckt in den europäischen Gesellschaften Ängste oder Wünsche und bestätigt Befürchtungen oder Erwartungen.

Das musste auch Benedikt XVI. nach Regensburg in einem öffentlichen Crash-Kurs lernen. Was immer der Papst in Regensburg an guten Ideen für das Verhältnis von Glauben und Vernunft anzubieten hatte – es wurde von dem überboten, was er zur Frage Religion und Macht schuldig blieb. Schon ein Zitat wie jenes in Regensburg kann die ganze Widerspenstigkeit des Problems auslösen. Wenige Wochen später in der Türkei hatte er dieses Defizit begriffen; er hat dort sichtlich respektiert, dass er dazu keinen Fehler machen durfte, und das ist ihm auch gelungen. Vielleicht lässt sich aus den vatikanischen Reaktionen auf die Wahl in der Türkei ablesen, dass man dazu gelernt hat. Jedenfalls war der Vorgang auf Europa hin signifikant. In gewisser Weise hat der Papst ungewollt und stellvertretend offenbar gemacht, welchem Problem man in Europa insgesamt nicht entgehen kann<sup>5</sup>.

Das gilt auch für die professionelle Theologie. Sie kann sich nicht mehr auf die Frage beschränken, ob ein Glaube mit den Ansprüchen des Vernunftgebrauchs mithalten kann. Vernunft ist nicht mehr der Rahmen des öffentlichen Lebens in Europa wie in den guten alten modernen Zeiten. Auch Europa hat mit den anderen Teilen der globalisierten Welt aufgeschlossen, die schon länger davon gepackt sind, wie sie mit religiösen Machtkonstellationen umgehen sollen. Wer immer

---

<sup>5</sup> Wann der Umbruch einsetzte, lässt sich kaum genau datieren. 1989 war es jedenfalls noch möglich, über Nationengrenzen hinweg das Thema Kirche und Europa theologisch zu behandeln, ohne ernsthaft der Frage nach Religion oder religiöser Pluralität nachzugehen. Vgl. F. Wetter (Hg.), *Kirche in Europa*, Düsseldorf 1989. In der Auseinandersetzung von modernen wie von nachmodernen Philosophien mit Religion, so bei Jacques Derrida und Jürgen Habermas, wird dann unübersehbar deutlich, wie unausweichlich das Problem von Religion geworden ist.

für Religion auftritt, kann der Machtfrage nicht enttrinnen. Das Verhältnis von Macht und Religion lässt sich schon gar nicht damit lösen, dass Religion zur Privatsache erklärt wird, wie es lange in Europa üblich war. Denn Religionen verstehen auch ihren ganz privaten Gebrauch zu nutzen, um öffentliche Macht zu sammeln. In der europäischen Diskursivierung von öffentlicher Rationalität wurde das unterschätzt; man glaubte, den Religionen mit der Aufklärung den infamen Giftzahn gezogen zu haben, und sah abschätzig auf einen intensiven privaten Gebrauch von Religion herab.

Der Stichtag, an dem sich dieses Problem in den Vordergrund schob, ist natürlich der 11. September 2001. Seither ist die Unsicherheit über dieses Verhältnis eine Signatur der heutigen Zeit. Ich möchte mich darauf konzentrieren, wie sehr diese Signatur auch Europa erfasst hat und in welchen Zeichen der Zeit sie offenbar wird. Meine Ausgangshypothese lautet, dass Religion und Macht in eine elementare Relativität verstrickt sind, die dazu führt, dass beide sich jeweils gesellschaftlich wechselseitig zu relativieren versuchen oder sich wechselseitig bestärken, was den Gebrauch oder das Erleiden von Gewalt einschließen kann.

Es war eine zivilisatorische Lebenslüge des modernen Europas, dass man dieser Relativität durch eine gesellschaftlich gewollte Säkularität ausweichen könne. Das funktioniert nicht, weil dann Säkularität nur als eine antireligiöse Macht auftreten kann, und diese antireligiöse Macht lässt wiederum Religion umso entschiedener und kreativer nach Gegenmacht greifen. Ausgerechnet die Türkei, das ungeliebte Nicht-Europa im europäischen Hinterhof, macht der Europäischen Union derzeit vor, wie man sich angesichts dieser Lebenslüge ehrlich machen kann. Dazu gehört der Respekt vor zwei Tatsachen, mit denen Erdogan am Abend seines Wahlsieges arbeitete: erstens Pluralität, also dass kein Singular in Sachen Religion gesellschaftlich funktioniert. Und zweitens die Vermeidung des Ressentiments, also dass die eigenen Stärken nicht von den Schwächen der anderen abhängig sein dürfen.

Beide Ernüchterungen stehen für Europa an; auf diesem Weg lösen sich lange gehegte Illusionen und verlockende Utopien auf. Zu diesen Ernüchterungen gehören zwei Wissensformen, die mit der Identitätsfrage Europas verbunden sind. Dazu:

## 2. SÄKULARITÄT UND PLURALITÄT – RELIGION JENSEITS VON SINGULAR UND ADJEKTIV

Die erste Wissensform besteht in der soziologischen Einsicht, dass Säkularität und Religiosität keine Gegensätze sind. Vielmehr bilden säkulare Gesellschaften außerordentlich gute Habitate für Religionsgemeinschaften, also für Religion im Plural<sup>6</sup>. Denn besonders für globalisierte Religionen ist in säkularen Kontexten etwas zu erreichen, was unter religiös vermachteten Bedingungen strikt ausgeschlossen werden muss: Religionsfreiheit. Sie wird entweder von säkularen Gesellschaften selbst gewollt oder sie wird darin unter Abnutzung antireligiös bestimmter Machtressourcen von Religionsgemeinschaften erobert. Religionsfreiheit ist ein Kristallisationskern für das Aufblühen von Religion unter säkularen Bedingungen.

Das überschreitet unweigerlich den Singular in Sachen Religion, wie sich gerade auch in Europa zeigt. Der Plural bietet Religionen große Vorteile, weil diese Pluralisierung die Dynamik ausnutzt, die in der Ausdifferenzierung von Politik und Religion entsteht. Protektionistisch geschützte Einflusszonen lösen sich dann auf und weltweite Vernetzungen werden möglich. Dieser Plural befreit Religionen auf der einen Seite von den Ohnmachtserfahrungen, die religiös vermachtete Gesellschaften für Religionsgemeinschaften bereithalten, und das nötigt auf der anderen Seite durch die Konkurrenz auf dem religiösen Markt, der dabei gesellschaftlich entsteht, die kreativen Kräfte anzutreiben und freizusetzen. Von der Last einer gesellschaftlichen Singularität befreit, sind Religionen dann weder in Sippenhaft mit ungerechten Staatsstrukturen zu nehmen, noch müssen sie ihre Visionen und Hoffnungen klein und geduckt präsentieren. Deshalb ist Religionsfreiheit sowohl für Religionen, die auf Politik zur eigenen Machtsteigerung zugreifen und die ihr eigentliches Heil im politischen Einfluss suchen, wie auch für säkulare Eliten, die Religionen politisch zum eigenen Machtgewinn domestizieren wollen, ein Schrecken. Eine bloße Dualität von Religion und Politik kann die Macht von Religion nicht beherrschen, wie man in den islamischen Gesellschaften sehen kann, die durch Öl reich geworden sind, etwa Saudi-Arabien. Erst eine Trinität aus Politik, Religion und

---

<sup>6</sup> Vgl. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 2004, sowie das Datenmaterial bei D. B. Barrett, G. T. Kurian, T. M. Johnson (ed.), *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world*, Oxford 2001, 2 vol.

Religionsfreiheit kann Perspektiven bieten, um den Funkenschlag zwischen Macht und Religion zum gesellschaftlichen Nutzen einzusetzen.

Für die selbst gewollte Religionsfreiheit sind die USA das beste Beispiel. Wegen der strikten Trennung von Staat und Kirche kann es hier Religion prinzipiell nicht im Singular geben; das ist zugleich eine Erfolgsrezeptur der Einwanderungsgesellschaft. Eine an der Freiheit des Individuums und der Freiheit des Kapitals ausgerichtete Gesellschaft profitiert davon; denn blühende Religionsgemeinschaften erzeugen elementare Solidaritäten<sup>7</sup>, welche die sozialen Defizite dieser Gesellschaftsstruktur lindern. Das schließt allerdings die fundamentalistische Versuchung mit ein. Überhaupt ist Fundamentalismus nicht die Ausnahme, sondern der Regelfall für das innige Verhältnis von Macht und Religion. Dann wird jedoch ausgerechnet die Religionsfreiheit zu einem Instrument, um der Gewaltbereitschaft des Fundamentalismus religiös zu widerstehen und den politischen Giftzahn zu ziehen. Gesellschaften ohne Religionsfreiheit verfallen dagegen nur allzu leicht der Machtspirale von fundamentalistischer Gewalt und staatlicher Gegengewalt.

Die andere Variante, der gesellschaftliche Kampf um Religionsfreiheit gegen antireligiöse Säkularisierungen, findet derzeit in China und der Türkei statt. Die Tibetfrage und das Kopftuchverbot sind dabei besonders globalisierte Symbole. Je mehr diese Probleme als säkular gelöst propagiert werden, desto größer ist der Resonanzeffekt der tatsächlichen Nicht-Lösung. Tibet und das Kopftuch sind wie religiöse Leimtöpfe für die jeweiligen säkularen Eliten; je mehr sie politisch dort hinein greifen, desto heftiger klebt das Problem an ihren Händen. Daran zeigt sich, wie wenig nachhaltig Utopien über das Nullsummenspiel zwischen Säkularität und Religiosität sind, die in der europäischen Moderne geboren wurden wie eben Kommunismus und Laizismus. Wer das zugibt, tastet zugleich eine Illusion über die Identität Europas an. Seine Säkularität ist nicht das Vorbild, an dem sich die

---

<sup>7</sup> Daran zeigt sich u.a. auch, dass Solidarität keine vormoderne Größe ist, sondern ein Resultat von Ausdifferenzierungsprozessen moderner Gesellschaften. „Solidarität war nicht schon immer da, sondern ist ein Kind moderner Zeiten: Als Bindungskraft der besonderen Art hat sie sich aus allgemeineren Bindungskräften, in denen Gewalt, Gefühl und Kalkül ununterscheidbar vermischt waren, ausdifferenziert. Unter den vielen Spezies gesellschaftlicher Beziehungen steht sie heute als eine der jüngsten da. Solidarität hat sich im Universum sozialer Beziehungen ihren Platz erobert. Sie tritt nicht an die Stelle der gewohnten Macht-, Markt- und Gefühlsbeziehungen, sondern zwischen sie“. K.-O. Hondrich, *Der Neue Mensch*, Frankfurt, 2001, s. 104.

Welt für den Religionsgebrauch orientieren könnte. Vielmehr ist Europas Idee einer privatisierbaren Religionsfreiheit die Ausnahme, deren Plausibilität nun auch in Europa zunehmend schwindet.

Vielleicht gehören die gesellschaftlichen Erfahrungen, die in den Niederlanden nach dem Mord an dem Regisseur van Gogh zu machen waren und die bis heute dauernden Verwerfungen im politischen Umgang damit, zu diesem Adaptionsprozess; aus der Außensicht kann man auf diesen Gedanken kommen<sup>8</sup>. Jedenfalls hält eine säkularisierende Toleranz, der in Sachen Religion viele Phänomene gleich gültig sind und die über die religiösen Macht keine Debatten führt, Religionsfreiheit zu sehr aus der öffentlichen Aufmerksamkeit heraus; sie kann nicht einlösen, was Religionsfreiheit gesellschaftlich bedeutet – eine prekäre öffentliche Aufgabe und nicht eine private Angelegenheit.

Religionsfreiheit gehört nicht den Religionen, sondern den Gesellschaften, die sie garantieren. Sie ist eine politische Machttechnik, um religiöse Macht auf die Menschen hin zu zivilisieren. Von ihr können die jeweiligen Gesellschaften manchmal sogar biopolitisch profitieren – Leute wandern ein, die woanders religiös verfolgt werden; man denke nur an das Preußen Friedrich des Großen. In der Regel müssen sich deshalb machtpolitisch privilegierte Religionsgemeinschaften erst zur Religionsfreiheit durchringen, wie etwa die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Religionsfreiheit zum religiösen Eigennutzen bleibt immer eine verdächtige Form religiöser Macht. Mit Autorität auftreten kann erst ein Gebrauch von Religionsfreiheit, der Menschen über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus gesellschaftlich von Vorteil ist.

Die zweite Wissensform, die für den Offenbarungseid über Macht und Religion in Europa nötig ist, besteht im Aufspüren einer Lebenslüge, die Europas seit dem römischen Imperium explizit und implizit begleitet hat: Religion funktioniere in Sachen Staat nur im Singular<sup>9</sup>. Ein religiös neutraler Staat muss deshalb Religion politisch ganz aus der Verhandlung der öffentlichen Dinge heraushalten. Dieser religiöse Singular geht mit einer Größe einher, die über Jahrhunderte Europa im Griff hatte und die nach den politischen Großkatastrophen des 20. Jahrhunderts in der *political correctness* von EU-Europa nur allzu gern verschwiegen wird: der europäische Drang nach Imperialität. Nur mit

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch W. Lesch, *Interkulturelle Ethik angesichts von Gewalt und Terror. Eine Fallstudie unter Einbeziehung der Geschlechterperspektive*, Orientierung (2007)71, s. 162-166.

<sup>9</sup> Am prägnantesten bringt das die Formel des Augsburger Religionsfriedens auf den Punkt: „cuius regio eius religio“.

dem Euro erlaubt sich dieser Drang ein kleines global wahrnehmbares Zeichen.

In Europa sind die Religionsfrage und die Imperiumsfrage verknüpft. Bis in die Moderne hinein war ein Imperium nicht vorstellbar, dessen Machtgebrauch auf religiöse Pluralität setzte – nicht für die spätrömischen Imperatoren, nicht für Byzanz, nicht bei den Karolingern, nicht bei den Habsburgern, nicht bei Ludwig XIV., nicht für das barocke Schweden, nicht für die Zaren, nicht für das wilhelminische Preußen. Selbst Napoleon träumte revolutionär-laizistisch vom Empire, also nicht mit dem Plural an Religion, sondern gegen deren Singular. Auch im britischen Empire nach Cromwell wurde religiöse Pluralität bestenfalls kolonial geduldet, aber nicht in die inneren Machtzirkel des Empire selbst hineingelassen. Sogar noch die Imperialpolitiken von Kommunismus und Nationalsozialismus fürchteten den religiösen Singular so sehr, dass sie ihn nicht mit religiöser Pluralität bekämpften, sondern mit Gewalt auf Null zu stellen versuchten.

Der Verfassungsvertrag für das Europa der Europäischen Union (EU) ist in den letzten Jahren nicht an der Frage der Religion gescheitert, sondern eher an der Konstruktion eines politischen Ideal-Europa. Die Hauptattraktionen der EU sind keine Wahlkämpfe, sondern Regierungskonferenzen. Gleichwohl war der vorgeschlagene Entwurf nicht im Stande, eine befriedigende Formel für das gesellschaftliche Problem der Macht von Religion zu finden. Er glaubte das Problem zu lösen, indem er es verschwieg. Religion wurde wie ein böser Geist der Vergangenheit behandelt, der, einmal aus der Flasche gelassen, nicht mehr zu bändigen sei und den man deshalb besser klein schreibe. Aufgeklärte Geheimgesellschaften mögen früher einmal geglaubt haben, dass so etwas funktioniert. Angesichts von globalisierten Religionsgemeinschaften verfügt aber auch ein geeintes Europa nicht mehr über eine Flasche, die groß genug wäre für diesen Geist.

Der Verfassungskonvent glaubte sich auf sicherem Boden, wenn Religion in der Präambel nur aus der Vergangenheit begriffen, im Adjektiv zugelassen und zwischen Kultur und Humanismus eingeklemmt wäre: „schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben“<sup>10</sup>. Ein laizistisches Staatspathos wie in Frankreich war wichtiger als die Bearbeitung eines gesamteuropäischen Problems. Laizismus ist gegen eine

---

<sup>10</sup> Deutscher Bundestag, 15. Wahlperiode, Drucksache 15/4900, S. 9.

von Staats wegen monopolisierte Kirche entwickelt worden, vor der Herausforderung religiöser Pluralität im Weltmaßstab ist er hilflos<sup>11</sup>. Religion lässt sich nicht auf ein Adjektiv reduzieren und mit ihren guten Traditionen ruhig stellen. Die kulturelle Vergangenheit von Europas Humanismus in allen Ehren, aber anders als der bürgerliche Humanismus ist Religion eine globale Macht mit allen Ambivalenzen, die Macht nun einmal hat<sup>12</sup>.

An dieser Unterschätzung von Religion hängt auch die Nicht-Erwähnung Gottes in der Verfassung; denn Gott ist eine Größe, die als eine öffentliche Ressource besonders im Verhältnis zur Macht von Religion zum Tragen kommt. Die Reformation ist dafür das beste Beispiel aus der christlichen Religionsgeschichte. Aber der europäische Konvent konnte im Gottesbegriff nur die Bevorzugung bestimmter Religionen erkennen, als wären Religion und Gott irgendwo identisch. Das lässt sich zwar auch als ein Defizit an theologischem Wissen in der politischen Klasse Europas beklagen. Aber weit mehr ist dieses Unwissen darüber, wie sehr Gott eine öffentliche Ressource darstellt, ein Gradmesser dafür, dass die Machtgehalte der europäischen Identität in der Europäischen Union nur klandestin behandelt werden. Sie sind ein *part maudite* mit aller lauenden Potenz des Verschwiegenen<sup>13</sup>.

In einem öffentlichen Raum stellt die Gottesfrage nun einmal unweigerlich die Machtfrage. Sie lässt sich nicht auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft beschränken. Spätestens der 11. September 2001 hat gezeigt, dass Gottes Macht erhaben ist über die Leugnung seiner Existenz. Man benötigt keine vernünftigen Gründe, um diese Macht zu

<sup>11</sup> Vgl. den eindrucksvollen Erfahrungsbericht darüber im Polen vor der Wendezeit W. Bartoszewski, *Aus der Geschichte lernen?*, München 1986, s. 279-291.

<sup>12</sup> In einem umgekehrten Sinn wird der verfassungsjuristisch ungerechtfertigte Überhang des Humanismus in den Verfassungsentwürfe beklagt von J. H. H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Regensburg 2004, s. 24-90. Er beschränkt allerdings die Religionsfrage auf die Christentumsfrage. Für Weiler wird dieser Überhang sowohl von einer Christophobie bei der politischen Klasse begründet, die vom Kulturumbruch der 68er Zeit geprägt ist, wie auch von einer ghettoisierenden *Maranen-Mentalität* bei den Christen selbst (83). Das Machtproblem von Religion spielt bei Weiler keine Rolle; es wird auf das Pro oder Contra christlicher Religionsgemeinschaft reduziert. – Für die staatskirchenrechtlichen Bezüge des Verfassungsentwurfs, die sich wesentlich aus den Artikeln I-52 und II-70 ergeben, vgl. H. Hallermann, *Recht und Religion in Europa*, in: T. Franz, H. Sauer (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg 2006, Bd. 2, s. 501-522.

<sup>13</sup> Vgl. G. Bataille, *Oevres complètes*, Paris 1976 vol. VII, s. 17-179.

aktivieren; religiöse Gründe genügen vollkommen und das macht Religion so gefährlich. Aber es gibt zugleich gute Glaubensgründe in religiösen Traditionen, einem gewaltsamen Gebrauch dieser Macht zu widerstehen. Eine Gesellschaft, die solche Traditionen nicht öffentlich aktivieren kann, steht ebenso händeringend wie hilflos vor dem religiösen Gebrauch von Macht. Die Macht von Religion lässt sich politisch nicht nachhaltig bezwingen, aber man kann ihr sehr wohl theologisch widerstehen; darum ist Theologie eine Wissensform, um die Macht von Religion zu zivilisieren. Das richtet sich an Religion generell, also an Religion im Plural; aber hier hat der Singular eine wichtige und bleibende Bedeutung. Der primäre Ort für die theologische Auseinandersetzung mit Religion ist die jeweils eigene Religionsgemeinschaft. Eine Theologie, die deren Machtgebrauch nicht in den Blick nimmt, macht sich unglaubwürdig, wenn sie sich gegen die religiöse Macht anderer wendet. Gesellschaften ohne öffentliche Theologien, die um Not wie Segen, um Gefahren wie um Befreiungsgrade religiöser Positionen wissen und darüber einen Diskurs führen, geraten in eine Ohnmachtfalle vor der Religion. Sie können den Wissenswert der theologischen Tradition, wie Religion zivilisiert werden kann, nicht nutzen.

Das ist für EU-Europa derzeit noch der Fall und deshalb ist die Konfrontation mit Gott für die Identität dieses Europa so kritisch. Vor Gott würde Europa auf das hin zugespitzt, was seine Gemeinschaft anderen schuldig ist und wovor sie sich hüten muss, um nicht selbst schuldig zu werden. Vor Gott lautet die Frage zur Identifizierung Europas: Was ist Europas Projekt wert und worin übersteigt es den eigenen Vorteil? Was hat die Menschheit von Europa, wenn es sich zu einer Macht für sich und vor anderen verbündet?<sup>14</sup> Wenn man jedoch bereits dem Thema von Macht und Religion wie der EU-Verfassungsentwurf ausweicht, dann kann Gott nur jenen verschwiegenen Nicht-Ort einnehmen, über den EU-Europa nicht hinausgekom-

---

<sup>14</sup> Der Verfassungsentwurf ist über versteckte Anspielungen auf die Menschheit nicht hinausgekommen: „dass es (das geeinte Europa...) auf Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt hinwirken will, (...) im Bewusstsein ihrer Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen und der Erde“; (Präambel, a.a.O.). Ausdrücklich kommt die Menschheit nicht vor. Daran lässt sich ablesen, dass die Europäische Union nach dem Modell eines modernen Staates, der sich von sich her begründet, gestrickt wird; sie begreift sich nicht im Kontext der Menschheit und ihren Problemen, sondern nur von den Angehörigen der EU-Staaten her. Sie bleibt damit elementar hinter der Unabhängigkeitserklärung der USA zurück und kann auch mit einem Text wie der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mithalten. Selbst die FIFA hat einen weiteren Blick.

men ist. Der Weltfriede hängt zwar nicht am Religionsfrieden<sup>15</sup>, aber Religionskonflikte haben alle Mal die Potenz, Flächenbrände im politischen Raum auszulösen. Wenn Europa die friedfertige Vision seiner Vereinigung durchhalten will, dann kann es den Fragen nach der Macht von Religion im eigenen imperialen Haus nicht ausweichen. Hier lohnt sich der Blick auf Utopien, die politisch und religiös auf die eigene Größe Europas setzen. Deshalb:

### 3. IMPERIUM UND CHRISTENTUM – UTOPIEN ÜBER EUROPAS EIGENE GRÖßE

Wenn es stimmt, dass die europäische Unsicherheit über das Verhältnis von Macht und Religion ein Zeichen der Zeit ist, dann lassen sich Ideen konstruieren, die Identitätsanfrage Europas jeweils allein über Macht oder allein über Religion zu beantworten. Peter Sloterdijk und Joseph Ratzinger haben solche Ideen konstruiert. Beide wollen damit die moderne Fortschrittsutopie kritisieren, aber beide greifen selbst zu einer utopischen Perspektive – die jeweils eigene Größe Europas.

Bei Peter Sloterdijk ergibt sich das aus dem Zuschnitt, den er in der europäischen Identität feststellt. Er sieht sie im Bann des römischen Imperiums, von dem Europa geprägt ist und dessen Reich es immer zu übertragen versuchte. „Die quintessentielle europabildende Funktion besteht in einem Mechanismus der Reichsübertragung. Europa setzt sich in Gang und hält sich in Bewegung in dem Maß, wie es ihm gelingt, das Reich, das vor ihm war, das römische, zu reklamieren, zu reinszenieren und zu transformieren; Europa ist somit ein Theater für Imperium-Metamorphosen; die Leitidee seiner politischen Einbildungskraft ist eine Art Seelenwanderung des römischen Imperiums durch die maßgeblichen und geschichtsmächtigen europäischen Völker. (...) So könnte man geradezu sagen, daß Europäer ist, wer in eine Übertragung des Reiches verwickelt wird“<sup>16</sup>.

Sloterdijk greift damit die These Rémi Bragues von der unhintergehbaren Romanität Europas<sup>17</sup> auf, aber er begnügt sich nicht mit der

<sup>15</sup> So noch die Vision von H. Küng (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, München 1993.

<sup>16</sup> P. Sloterdijk, *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt 1994, s. 33f.

<sup>17</sup> „Jedenfalls belebte diese selbe Dynamik die europäische Geschichte. Man kann sie schon an der ‚römischen‘ Haltung festmachen. Diese ist geprägt von dem Bewußtsein, über sich das herausragende ‚Griechentum‘ zu haben und unter sich

kulturellen Zweitrangigkeit, die Brague als europäisches Zivilisationsideal vor Augen steht. Es geht in Europa um den Ortswechsel des Imperiums und damit kann es sich auf der Weltbühne sehen lassen, in der die Rückkehr der großen Politik nach 1989 unausweichlich geworden ist. Sloterdijk redet also keiner groben Neuauflage des imperialen Gehabes das Wort. Er nötigt vielmehr dazu, dieser Versuchung der großen Politik ins Auge zu sehen und ihr mit einer politischen Metamorphose zu begegnen, zu der er dann allerdings nur Europa in der Lage sieht. Europa kann aus seiner Not zum Ortswechsel von Imperialität eine Tugend machen: „die Revision des Imperium-Prinzips als höchste Aufgabe der Theorie wie der Praxis zu begreifen. *Europa denken* bedeutet zwar, wie gezeigt, zunächst die Mythomotorik von Reichsübertragungen denken; aber die Pointe der Denkaufgabe ist jetzt darauf gerichtet, die Imperialität selber auf eine trans-imperiale oder nach-imperiale politische Groß-Form zu übertragen“<sup>18</sup>. Die Rebellion gegen die Misere, der typische Charakterzug des revolutionären Europas, hätte dann einen globalen Maßstab zurück gewonnen. Es wäre eine Politik des Großen, mit der sich Europa in Wahrheit auszeichnen könnte: „Europas tiefster Gedanke ist, daß man der Verachtung widerstehen muß. Die Unüberwindlichkeit dieses Gedankens gründet darin, daß er auch für müde und besiegte Menschen wahr bleibt. In Europas letzter Reichsübersetzung muß daher seine Absage an die Menschenverachtung, die allen Imperialismen innewohnt, politische Gestalt annehmen. Europas Recht ist seine große Aussage über den Menschen; sein Unrecht lag und liegt in der Ausschließung der meisten aus dem Umfang des eigenen Besten“<sup>19</sup>.

Wenn sich Europäer wirklich damit identifizieren lassen, dass sie der Verachtung widerstehen, dann trifft diese Kennzeichnung besonders auf den gegenwärtigen Papst zu. Josef Ratzinger hat noch zu Zeiten seiner Präfektur über die Glaubenskongregation vor der Verachtung gewarnt, mit der Europa ohne Not seine eigene Größe schmälert. Aber das zielte nicht auf eine Politik des Großen, sondern gilt einer Religion des Großen, dem Christentum. Es ist das, was Europa eigen ist und was seiner Identität Größe verleihen würde. „Wo es dagegen um Christus und um das Heilige der Christen geht, erscheint die Meinungsfrei-

---

das ‚Barbarentum‘, das es zu überwinden gilt. Mir scheint, daß es dieses Spannungspotentials zwischen ‚hoher Klassik‘ und ‚tiefer Barbarei‘ ist, das Europa vorantreibt“. R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt – Paris 1993, S. 40.

<sup>18</sup> P. Sloterdijk, *Falls Europa erwacht*, a.a.O., s. 48.

<sup>19</sup> Ebd., s. 58f.

heit als das höchste Gut, das einzuschränken die Toleranz und die Freiheit überhaupt gefährden oder gar zerstören würde. Meinungsfreiheit findet aber ihre Grenze darin, dass sie Ehre und Würde des anderen nicht zerstören darf; sie ist nicht Freiheit zur Lüge oder zur Zerstörung von Menschenrechten. Hier gibt es einen merkwürdigen und nur pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerter Weise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag<sup>20</sup>.

Gegen diese Pathologie setzt der frühere Kardinal auf eine Kur mit der Reinheit des christlichen Glaubens, den er als Europa eigen ansieht. Europa muss sich also nicht von sich entfremden, um zu einer Größe zu gelangen, die seiner würdig ist und die ihm eigen ist. Damit würde es zugleich die Probleme mit der Multikulturalität lösen, die seine eigene Größe nur relativieren. „Sie kann ganz sicher nicht ohne Ehrfurcht vor dem Heiligen bestehen. Zu ihr gehört es, dem Heiligen des anderen ehrfürchtig zu begegnen, aber dies können wir nur, wenn uns das Heilige, Gott, selbst nicht fremd ist“<sup>21</sup>. Anders als die neue Situation von Religion und Kultur im Plural ist das Christentum Europa von Haus aus kulturell und religiös eingeschrieben; die christlichen Werte und Überzeugungen geben deshalb Europa jene moralische Identität, die es um seiner Größe willen benötigt. „Auch heute sind Verantwortung vor Gott und Verwurzelung in den großen, überkonfessionellen Werten und Wahrheiten des christlichen Glaubens die unverzichtbaren Kräfte für die Bildung eines Europa, das mehr ist als ein

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, s. 87.

<sup>21</sup> Ebd., s. 88. Bei seinem jüngsten Österreich-Besuch hat Benedikt XVI. diese Sicht bekräftigt: „Aus der Einmaligkeit seiner Berufung erwächst Europa eine einmalige Verantwortung in der Welt. Dazu darf es sich vor allem selbst nicht aufgeben. Der demographisch rapide alternde Kontinent soll nicht ein geistig alter Kontinent werden. Europa wird seiner selbst auch dann besser gewiss werden, wenn es eine seiner einzigartigen geistigen Traditionen, seinen außerordentlichen Fähigkeiten und seinem großen wirtschaftlichen Vermögen angemessene Verantwortung in der Welt übernimmt“. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.9.2007, s. 2. Die Fremdheit Gottes im europäischen Haus wird nicht nur von Josef Ratzinger beklagt. Sie ist schon länger als *Gotteskrise* bei Johann B. Metz (in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, s. 76-92) anvisiert worden und auch von der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie behandelt worden. Vgl. P. Hünermann (Hg.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg 1996.

Wirtschaftsblock: eine Gemeinschaft des Rechts, ein Hort des Rechts, nicht nur für sich selber, sondern für die Menschheit im ganzen“<sup>22</sup>.

Peter Sloterdijk und der frühere Kardinal Ratzinger verfolgen ganz unterschiedliche Absichten. Gemeinsam ist beiden jedoch, dass sie Europa mit etwas identifizieren, was sie als seine eigene Größe ansehen. Europa wird bei beiden von dem her saniert, was ihm jeweils eigentümlich ist. Diese Größen haben aber noch nicht den Ort, der ihnen eigentlich zusteht. Beide, Sloterdijk wie Ratzinger, verfolgen also Utopien.

Damit bleiben beide, obwohl modernitätskritisch argumentierend, auf den Spuren des modernen Europa. Sie verfolgen eine Identität, die sich selbst von sich selbst her, durch die eigene Größe, begründet. Wer Europa ist, bestimmt sich von der Größe Europas selbst her. Ich möchte diese Selbstbegründungsstrategie *Wer-Identität* nennen. Das jeweils in Frage stehende Subjekt trifft selbst die eigentliche Aussage über die eigene Identität; das geschieht ganz ähnlich, wie es Descartes mit dem selbstreflexiven Ego vorgemacht hat. Alles, was äußerlich und deshalb zweifelhaft ist, muss bei der Begründung des eigenen Selbst ausgeschlossen werden. Das wäre nämlich eine Schwächung, die sich das Selbst auf der Suche nach einer starken Begründung nicht leisten kann. Dieser Identitätsvorgang hat einen großen Vorteil; hier kann ein Subjekt mit den eigenen Stärken wuchern. Die Wer-Identität ist deshalb wesentlich ein idealer Vorgang. Mit ihr im Rücken lassen sich deshalb auch ernsthafte normative Ideale für den gesellschaftlichen Lebensraum entwickeln, die kritisch gegen die Realität des Lebens in Stellung gebracht werden können. Diese Kritikfähigkeit und die Perspektive auf Utopien, die bei entsprechend ernsthaftem Fortschritt auf die jeweiligen Ideale hin erreichbar sind, gehen Hand in Hand.

In der Selbstbegründung liegt aber auch ein großer Nachteil; sie erspart es dem Subjekt, den Schwächen ins Auge zu sehen, die mit der jeweils eigenen Größe auftreten und die von den Utopien überstrahlt werden. Diese Schwächen müssen geradezu ausgeschlossen werden, zumindest insofern sie die Utopien relativieren, die das kritische Potential zur Verbesserung der Verhältnisse abgeben. Für die Wer-Identität mag es zwar sein, dass die eigene Verwirklichung der Selbstbegründung fehlerhaft ist und verbesserungswürdig ist, aber die Idealität der Utopien, an der Maß für die Verbesserung der Verhältnisse genommen wird, stärkt diesen Weg der Selbstbegründung. Das führt aber zu einer Relativierung der eigenen Größen von innen her aufgrund der

---

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Werte...*, a.a.O., s. 145f.

Sprachlosigkeit über den Sanierungsbedarf der jeweiligen Größe, die als Normierung dient. Man fokussiert sich auf die eigenen Stärken, die stärker vom Ideal durchdrungen werden müssen, das man jeweils im Auge hat. Man muss sich nicht notwendigerweise eine Konzentration auf jene eigenen Schwächen zumuten, die von den Stärken anderer freigelegt werden; diese Relativierung ist prekär und befremdlich, weil sie von außen her kommt, und sie muss möglichst klein geschrieben werden. Das bedeutet aber eine Selbstrelativierung, weil die Umkehr von diesen Schwächen nicht so dringend erscheint wie das Herausstellen der trotz alledem vorhandenen eigenen Stärken.

So machen weder Sloterdijk noch der frühere Kardinal Ratzinger die Schuldgeschichten zum Thema, die an der Geschichte der Reichsübertragungen und an der Geschichte des Christentums hängen. Bei ihnen kommen entsprechend jene nicht in den Blick, die historisch oder kulturell unter dem jeweiligen Eigenen Europas zu leiden hatten. Der eine unterschätzt die Religionspolitik bei der imperialen Mythomotorik, der andere die Machtpolitik unter Ausnutzung der Heiligkeit christlicher Ideale. Bei Sloterdijk fehlt der Diskurs über den Anteil der religiösen Pluralität an Europas *großer Aussage über den Menschen*, auf die er hinweist. Und beim früheren Kardinal Ratzinger fehlt die Auseinandersetzung mit der christlichen Schuldgeschichte, die kein Ausdruck eines pathologischen Selbsthasses ist, sondern zur Umkehrstrategie des Evangeliums führt und damit zum Besten, was die christlichen Religionsgemeinschaften der Politik geben können.

Um sich zu identifizieren, muss man nicht unbedingt vom Wer ausgehen und nur auf die eigenen Stärken pochen. Es gibt eine Alternative, bei der eine Identifizierung nicht die eigenen Stärken aufgeben muss, mit der sie aber zugleich nicht den eigenen Schwächen ausweichen kann. Bei dieser Alternative wird das Nullsummenspiel zwischen den eigenen Schwächen und den eigenen Stärken überwunden. Es gilt nicht, dass die Konzentration auf eigene Schwächen der Darstellung der eigenen Stärken im Wege steht. Es gilt das Gegenteil, dass erst ein Nicht-Ausweichen vor den eigenen Schwächen über die eigenen Stärken aufklärt. Diese Alternative für den Identitätsvorgang tastet sich an diese Schwächen heran, weil sie die Stärken von anderen zu respektieren versteht, sich also in Relativität dazu stellt. Dadurch verbietet sich die Zuordnung von den – natürlich vorhandenen – Schwächen der anderen mit den eigenen Stärken, um diese Stärken umso besser hervortreten zu lassen. Und es gebietet sich die Zuordnung der Stärken der anderen zu den eigenen Schwächen, um sich selbst auf die eigenen Stärken hin verbessern zu können. Die Grammatik dieser Identifizie-

zung überschreitet allerdings die gängige moderne Ordnung der Dinge. Statt des Wer steht hier das Wo im Vordergrund. Das gesuchte Wer wird vom Wo her bestimmt, dem das jeweilige Subjekt nicht ausweichen kann. Dazu:

#### **4. VON DER WER-IDENTITÄT ZUR WO-IDENTITÄT – EIN ORTSWECHSEL ZU DEN ZEICHEN DER ZEIT**

Eine Art Basisgeschichte für diese Wo-Identität wird im Paradies erzählt. Gottes erste Frage an die Menschen lautet: „Wo bist du?“ (Gen 3,9). Er fragt Adam nicht: „Wer bist Du?“. Er fragt nach dem Ort, nicht nach der Selbstidentifizierung Adams. Er hat guten Grund sowohl für die Wo-Frage wie auch für ihre Präferenz vor der Wer-Frage. Die Gravitation von Orten ist generell höher als die von Subjekten. Auf diesem angefragten Ort lastet zusätzlich, was zuvor beim sog. Sündenfall entstanden ist – die Differenzen zwischen Gott und Menschen. Adam und Eva werden genötigt, sich ehrlich zu machen über das, was zwischen beide und Gott getreten ist. Das ist eine prekäre Konfrontation und zugleich eine Identifizierungsvorgang.

Die Wo-Frage zerstört Utopien, also Erwartungen von erwünschten Zuständen jenseits der tatsächlichen Probleme. An die Stelle von Nicht-Orten treten Auseinandersetzungen mit den prekären Gehalten der Orte, denen man nicht ausweichen kann. Denn Orte haben eine Eigenschaft, die bei einer reinen Darstellung des Wer viel leichter wegfallen kann. Orte haben ein Innen und ein Außen, und dieses Außen ist in der Regel eine konfrontative Größe für das Innen. Diese Topologie lässt sich gut an den Konkurrenzen großer Metropolen wie auch an den Rivalitäten kleiner benachbarter Orte beobachten; das, was für einen Ort jeweils außen ist wie London für Paris, Cambridge für Oxford, Wittenberg für Rom, nötigt zu einer Suche nach der eigenen Identität und lässt die eigenen Schwächen schmerzlich hervortreten.

Zu diesem Außen gehören jene Mächten, die auf diejenigen zugreift, die sich identifizieren. In der Geschichte von Gen 3 wird dieses Außen von der Schlange und dem verbotenen Baum markiert. Durch den Dialog zwischen der Schlange und Eva wird die Frage nach Gott mit Macht angereichert – „ihr werdet wie Gott“ (Gen 3,5); das Verhältnis zu Gott wird zu einer Quelle von Macht im Guten wie im Bösen. In der Wo-Frage Gottes an Adam schwingt die veränderte Matrix des Gottesverhältnisses mit. Darin verändert sich das Paradies; es ist ein Ort entstanden, der angefüllt ist mit Religion und Macht. Theologie

wird nun benötigt, um auf Gott zu treffen. Und zugleich kann sie, wie man aus der Theologiegeschichte nur zu gut weiß, zugleich der beste Weg sein, um ihn zu verfehlen. Die religiöse Macht, die beim Dialog Evas mit der Schlange noch verlockend in den Raum getreten ist, zeigt ihr wahres Gesicht. Das Paradies geht verloren und an die Stelle seiner Utopie tritt ein Anders-Ort, dessen Ordnung der Dinge freilegt, was der Menschheit nun fehlt.

Man kann auf das Paradies anwenden, was Michel Foucault *Heterotopie* genannt hat<sup>23</sup>. Heterotopien markieren Orte, die von diskursiven Praktiken bestimmt sind, welche über die herrschende Ordnung der Dinge hinausgehen. Sie machen dort Verschwiegene und Verschämte zum Thema. Foucault nennt Orte wie Friedhof und Bordell, Gärten und Kolonien, Bibliotheken und Jahrmärkte. Beim Friedhof etwa werden die Lebenden mit einem Ort konfrontiert, an den sie nicht gelangen wollen, an den sie aber irgendwann geraten. Das Paradies ist ein Heterotopos, weil es ein Problem zumutet, unter dem Menschen leiden. Es zeigt, wie prekär und einschneidend das Verhältnis zu Gott für Menschen geworden ist, weil es nicht jenseits von Macht und Ohnmacht zu gestalten ist. In der Bibel wird häufig mit Orten von heterotopischem Charakter gearbeitet – Orte wie die Arche Noahs, der Sinai, die Höhle Elijas, das Exil, die Krippe, der Berg der Seligpreisungen, der Hochzeitssaal, der Garten Gethsemani, der Abendmahlsaal, das Kreuz auf Golgotha, das leere Grab, die Kirche von Korinth. An ihren Topologien tritt etwas hervor, was vor Gott bedrängt, dem man aber unter den Menschen nicht ausweichen kann.

Unter dem Gesichtspunkt der Wo-Identität werden für die christliche Theologie Orte wichtig, die einen solchen heterotopischen Charakter haben. Sie sind elementare Bestandteile für eine Topologie Gottes. Gott wird an solchen Orten in den Landschaften der eigenen Zeit zu einem prekären Thema, aber an diesen Orten werden zugleich Alternativen zur herrschenden Ordnung der Dinge sichtbar. Sie muten Menschen zu, dem nicht auszuweichen, was sie zu überfordern droht, aber sie geben auch den Mut, neue Wege zu suchen und zu gehen.

Für diese Spekulation aus der Bibel, die hier mit einer systematisch-theologischen Absicht vollzogen wird, gibt es ein *locus theologicus*, nämlich die Lehre des letzten Konzils. In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Kirche unter Wo-

<sup>23</sup> M. Foucault, *Schriften in vier Bänden Dits et Ecrits*, Frankfurt 2005, Bd. 4, s. 931-942, sowie Ders., *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt 2005.

Gesichtspunkten identifiziert – „über die Kirche in der Welt von heute“. Für diese Topologie wurde eine neue theologische Kategorie verwendet – die Zeichen der Zeit. In ihnen verbinden sich bedrängende Fragen der gegenwärtigen Menschheit und Orte der Gegenwart Gottes (GS 4 und 11). Mit diesen Zeichen bezieht man sich auf qualifizierte Ereignisse und Erscheinungen in der jeweiligen Gegenwart, die für die ganze Menschheit eine Bedeutung haben, auch wenn sie nur regional oder lokal auftreten. Es handelt sich um gesellschaftliche Vorgänge, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen<sup>24</sup>.

In Zeichen der Zeit sind Menschen verwickelt, die konkret mit ihren Lebensgeschichten zu benennen sind. Es müssen sich also jeweils tatsächliche Lebensräume finden lassen, an denen Zeichen der Zeit wahrgenommen und beobachtet werden können. Sie finden vor Ort statt. Es müssen also Orte angegeben werden können, an denen Menschen ins gesellschaftliche Rampenlicht treten, die von diesen Vorgängen betroffen sind. Man kann sich nun auf diese Menschen und ihren Handlungsspielraum konzentrieren; das entspricht der modernen Ordnung des Diskurses, also der Subjekt-Orientierung. Man kann aber auch diese Menschen von den Orten her beschreiben, die sie einnehmen. Dann werden sie von den gesellschaftlichen Problemen her identifiziert, denen sie nicht ausweichen können. Bei dieser Topologie werden aber zugleich Utopien angetastet, von denen her diese Zeichen der Zeit als befremdliche Zeiterscheinungen erscheinen. In diesem Sinn möchte ich abschließend versuchen, eine Reihe von Zeichen der Zeit im heutigen Europa heterotopisch zu erschließen.

## **5. ORTE VOLL MACHT UND OHNMACHT, BEPACKT MIT RELIGION UND SPRACHLOSIGKEIT – AUF DEN SPUREN VON EUROPAS HETEROTOPIEN**

Wenn man die Zeichen der Zeit in Europa heterotopisch analysiert, dann werden diese Orte eine Konstellation von Macht und Ohnmacht preisgeben, die zugleich Solidaritäten zumutet, in denen für das prekäre Verhältnis von Macht und Religion eine alternative Ordnung der Dinge aufscheint. Dabei wird Europa zugleich von Wunden oder be-

---

<sup>24</sup> Damit ist etwas angestoßen worden, was später für den Diskurs um kontextuelle Theologien wichtig wurde. Es wurde möglich, lokalisiert von Gott zu sprechen und zugleich auf die globalisierbare Bedeutung dieses Vorgangs zu verweisen. Vgl. paradigmatisch B. Schreier, *Constructing local theologies*, London 1985, sowie die Weiterentwicklung Ders., *The new catholicity. Theology between the global and the local*, New York 1997.

fremdlichen Punkten her wahrgenommen, die seine bisherige normierende Ordnung der Dinge relativieren und manchmal sogar als sprachlos offenbaren.

Nach wie vor ist Auschwitz eine solche Heterotopie. Es ist der Ort der modernen Zivilisationskatastrophe Europas schlechthin, die Medusa der modernen Humanität<sup>25</sup>. Es war eine Machtdemonstration ohne gleichen und ihre Gewalt können auch nachgeborene Generationen von Deutschen nicht abschütteln. Hier ging es nicht zuletzt um die Vernichtung einer ganzen Religionsgemeinschaft. Aufgelöst hat sich dort die Utopie, dass in einem aufgeklärt-bürgerlichen Europa Gewalt um die Religionsfrage politisch neutralisiert sei. Mit einer Rückkehr zum bürgerlichen Europa lässt sich Auschwitz nicht abschütteln. Es steht wie das Flammenschwert vor dem Paradies der Fortschrittsideale dieses Europa. Die theologische Anfrage, die Elie Wiesel an diesen Ort stellt, ist bezeichnenderweise die umgekehrte Fragestellung zum Paradies: „Wo ist Gott, wo ist er?“<sup>26</sup>. Ein ermutigendes Zeichen der Zeit besteht darin, das Auschwitz offensichtlich nicht verblassen kann, sondern nach wie vor politisch, kulturell, religiös prekäre Konfrontationen auslöst.

1995 ist mit Srebrenica für Europa eine weitere Heterotopie entstanden. Dieser Ort zeigt, wie nahe Europa immer noch dem Völkermord kommt. Auch hier geht es um eine Machtdemonstration - ethnischer Art – und auch hier spielte Religion eine verheerende Rolle. Religionszugehörigkeit hat sich wie eine anonyme Schicksalsmacht ausgewirkt und die muslimischen Männer und Jugendlichen blieben in der Mordlust ihrer Feinde sich selbst überlassen. Die Täter und die *guilty bystanders* waren dagegen Christen. Diese Wunde Europas zerstoß die Utopie, solche Verbrechen lägen hinter dem alten Kontinent. Es ist ein Zeichen der Zeit, wie quälend lange es dauert, diese Kriegsverbrechen juristisch und politisch aufzuarbeiten. Ein militärischer Sieg kann nicht bieten, was diese Aufarbeitung für die Opfer und für die Täter gesellschaftlich bedeutet.

<sup>25</sup> Giorgio Agamben nennt es die *Gorgo der Menschlichkeit*; hier erstarrt der Mensch zum Nicht-Menschen: „Auschwitz ist das Todeslager, doch zuvor noch ist es der Ort eines noch nicht gedachten Experiments, bei dem sich jenseits von Leben und Tod der Jude in den Muselman verwandelt und der Mensch in den Nicht-Menschen. Was Auschwitz ist, werden wir nicht verstehen, wenn wir nicht zuvor verstanden haben, wer oder was der Muselman ist, wenn wir nicht gelernt haben, mit ihm die Gorgo anzuschauen“. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt 2003, s. 45.

<sup>26</sup> E. Wiesel, *Die Nacht. Roman*, Freiburg 1996, s. 93f.

In einer anderen Weise spielen Macht und Religion bei den spanischen Enklaven von Melilla und Ceuta und an den Stränden der Kanarischen Inseln eine Rolle. Die Migranten aus Afrika suchen den Wohlstandsraum der Europäischen Union, die sich gegen unregelmäßige Zuwanderung mit Sicherheitspolitik schützt. Wie wenig das gelingt, zeigen die Fernsehbilder der massenhaften Opfergänge an den Stacheldrahtzäunen und die erschreckenden Schätzungen der Bootsflüchtlinge, die ertrinken. Religion spielt hier in Gestalt der Staaten eine Rolle, aus denen heraus die Migranten den Grenzübertritt wagen. Marokko und Algerien haben zunächst keinen Grund, die Grenzübertritte zu unterbinden; denn sie werden nicht in die EU aufgenommen werden. Auch müssen sie versuchen, ihre eigenen Konflikte um Religion durch die Migranten nicht zu sehr anzufachen. Die gefährlichen Migrationswege sind ein Zeichen der Zeit, in denen sich die Utopie eines weltweiten Zivilisationsgebildes EU auflöst.

Auf eine weitere Heterotopie ist Nicolas Sarkozy mit seinem üblen Spruch vom Juli 2005 gestoßen: „Nous allons nettoyer la cité des 4000 au Kärcher“, kommentierte er die Rebellion der Jugendlichen aus der Pariser Vorstadt Courneuve. Die Signifikanz der dicht besiedelten und billigen Vorstädte in den Metropolen Europas für die Zukunft des Kontinents wurde damit europaweit öffentlich. Diese Vorstädte sind in fast allen EU-Staaten von Menschen mit nichtchristlichem religiösem Hintergrund bewohnt. Gleich, ob sie ihre Religion als Gläubige pflegen oder nicht, so werden sie doch darauf gesellschaftlich festgelegt, besonders die jungen Männer. Aufstiegschancen und Religionszugehörigkeit sind in Europa nach wie vor verbunden, auch wenn die Trennungslinien nicht mehr nach den christlichen Denominationen verlaufen. Die Utopie einer bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Karrieren völlig unabhängig von Religion verteilt, verbietet sich seither für Europa. Eine Bildungsoffensive für kinderreiche, nicht-christliche Milieus tut not. Es ist ein Zeichen der Zeit, dass das allmählich zu einem politischen Diskurs wird.

Heterotopien sind auch – zumindest in Deutschland – die Synagogen und Moscheen. Synagogen und jüdische Gemeindezentren, die 60 Jahre nach der Shoa wieder neu erstehen, müssen in Deutschland immer noch durch Sicherheitskräfte geschützt werden. In anderer Weise sind die Auseinandersetzungen um Neubauten von Moscheen in Großstädten wie Berlin, Köln oder München, für die ähnliche repräsentative Architektur angestrebt wird wie für die Kirchen, gesellschaftlich sprechend. Solche Bauvorhaben sind weit mehr als ein Thema des Städtebaus; sie tasten Identitäten an. Die Utopie Deutschlands, kein Einwan-

derungsland zu sein, beginnt sich hier aufzulösen. Wer solche Gotteshäuser baut, bleibt für Generationen. Das ist ein ermutigendes Zeichen der Zeit.

In gewisser Weise ist die muslimisch geprägte Türkei für die gesamte EU eine Heterotopie. Auch wenn die politische Öffentlichkeit lieber darüber verhandelt, ob der Türkei überhaupt die nötigen Reformen gelingen, so stellt allein die Möglichkeit eines Beitritts bereits die EU-Identität auf eine Probe. Niemand kann zugestehen, dass das Nicht-Christliche ein Faktor der Entscheidung ist, aber niemand kann von der Hand weisen, dass es eine Rolle spielt. Es geht hier um eine Machtfrage eigener Art: Bleiben muslimischer und christlicher Raum politisch getrennt, oder lässt sich ein Amalgam erzeugen?

Neben diesen abklärend-kritischen Orten gibt es auch aufbauend-positive Heterotopien, an denen Macht und Religion aufeinander treffen und sich zu einem Zeichen der Zeit verdichten. Sie offenbaren sich an traditionellen religiösen Orten wie Santiago de Compostella. Der Reisebericht eines in Deutschland bekannten Entertainers, Hape Kerkeling, über seine Jakobswallfahrt steht seit dem Erscheinen 2006 ganz oben auf der Bestsellerliste<sup>27</sup>. Die Schilderung seiner eigenen, ohnmächtigen Lebensfragen und die Begegnung mit – manchmal skurrilen – Ansichten anderer über elementare Lebensprobleme haben offensichtlich einen Nerv in der Gesellschaft getroffen; Menschen benötigen Auszeiten und religiöse Wanderungen versprechen mehr als nur Erholung. Ähnlich wie die Jakobswallfahrt funktionieren Autobahnkirchen für eine kleine seelische Rast oder Klöster für die große seelische Auszeit. Es sind nicht mehr die Urlaube, die faszinieren, es sind Besinnungszeiten. Die Utopie der Freizeitgesellschaft löst sich auf.

Die Liste solcher Heterotopien lässt sich verlängern; aus dem Blickwinkel eines Einzelnen kann die Serie dieser Orte nicht übersehen werden. In diesen Andersorten sind Macht und Religion nicht so verbunden, dass es jeweils um religiöse Macht oder um die Ermächtigung von Religionsgemeinschaften geht. Das Verhältnis ist anders gestaltet. Religion bietet vielmehr die Einschließungs- oder Ausschließungsmechanismen, an denen sich Macht politischer und kultureller Art anlehnen kann. Diese Mechanismen sind noch nicht ausgeschöpft, aber sie markieren das heutige Europa. Hier verändern sich Orte zu Stätten, an denen die offenen Flanken der europäischen Identitätssuche

---

<sup>27</sup> H. Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006, S. 48. Abgelöst wurde das Buch übrigens auf der deutschen Bestseller-Liste vom Jesus-Buch des Papstes.

offenbar werden. Und zugleich stellen sich Differenzen ein, an denen die Rede von Gott über die Grenzen der eigenen Religionsgemeinschaft hinweg zu einem öffentlichen Ereignis werden kann. Wahrscheinlich haben wir in der europäischen Theologie gerade erst begonnen, die Möglichkeit einer solchen *public theology* zu erfassen.

## HETEROTOPIE EUROPY. NATARCZYWOŚĆ MIEJSC BOŻYCH W ZNAKACH CZASU

### Streszczenie

W europejskim dyskursie teologicznym główny temat stanowi relacja pomiędzy wiarą a rozumem. Temu zagadnieniu papież Benedykt XVI poświęcił wykład wygłoszony w Ratyźbonie w 2006 roku. Okazuje się jednak, że ujawnia się nowa kwestia, która do tej pory nie była brana pod uwagę, a którą jest relacja pomiędzy władzą (wpływaniami) a religią. Miejscem, gdzie traktowano ją jako nieistniejącą, jest Europa (Zachodnia). Obecność islamu na ziemi europejskiej, szczególnie zaś jego fundamentalistycznej wersji, zmusza do dokonania korekty na tym polu.

Religia jest istotną siłą napędową ludzkich działań, także politycznych. Okazję do doświadczenia tego miał papież Benedykt w postaci protestów świata islamskiego, które były reakcją na jego wystąpienie w Ratyźbonie. Było to także nowe doświadczenie dla „oświeconej” Europy – doświadczenie, że ktoś może zanegować dotychczasowe umiejscowienie religii w przestrzeni społecznej. Na jaw wyszło popularne w Europie kłamstwo, polegające na przekonaniu, że to, co religijne można kontrolować przez społecznie akceptowaną sekularyzację. Problemem Europy jest specyficzne spojrzenie na religię. Pojęcia religia używa się w liczbie pojedynczej, próbując przy jego pomocy opisać różnorodne, często odmienne zjawiska. Zapomina się o tym, że spojrzenie na religię jako zjawisko o charakterze pluralistycznym pozwala doświadczyć pozytywnego dynamizmu, który jest skutkiem różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi religiami. Niezbędnym warunkiem, by mógł on zaistnieć, jest właściwie pojęta wolność religijna. Rozdział pomiędzy państwem a kościołem nie stanowi dla niej przeszkody. Przykładowo: krajem, gdzie tego rozdziału przestrzega się ściśle, są USA. Dzięki temu oraz panującej tam wolności religijnej

społeczeństwo profituje, szczególnie w postaci międzyludzkiej solidarności.

Europa ma problemy z właściwą oceną religii. Przykładem trudności, które nie zostały pokonane, jest kwestia konstytucji europejskiej, w preambule której nie chciano umieścić odniesienia do Boga. Wybrano poparcie „laickiego patosu” Francji, zamiast zmierzyć się z prawdziwymi problemami. Poddano się złudzeniu, że można na dłuższą metę, korzystając ze środków politycznych, zdobyć kontrolę nad religią. Jeżeli Europa chce pozostać miejscem, w którym ludzie żyją w pokoju, to nie można unikać pytania o siłę, którą dysponuje religia.

Samo pytanie jednak nie daje gwarancji poprawnych odpowiedzi. Można wskazać na dwa przykłady utopijnych koncepcji Europy, które bazują na podkreślaniu jej wielkości. Peter Sloterdijk, niemiecki filozof i kulturoznawca, odnosi się do Cesarstwa Rzymskiego. Dla niego, dzieje Europy to nic innego, jak „wariacje na imperialny temat”. Do wielkości Europy odwołuje się Benedykt XVI, który często krytykuje Zachód za postawę „patologicznej samonienawiści”. To, czym Europa jest, wynika, zdaniem Sloterdijka i Ratzingera, z jej wielkości. Ich podejście do kwestii kontynentu europejskiego można określić jako tożsamość typu „kto”. Alternatywą do tego podejścia jest skupienie się nie na „kto”, lecz na „gdzie”.

Interesująco jawi się w tym kontekście scena spotkania Boga z upadłym Adamem w ogrodzie rajskim. Bóg zadaje pytanie: „Gdzie jesteś?”. Nie pada pytanie o osobową identyfikację, o to kim (jaki) Adam teraz jest, lecz o miejsce. Pytanie o miejsce niszczy utopie (niemiejsca) i jednocześnie sprawia, że nie można pominąć przestrzeni, w której człowiek funkcjonuje. W odniesieniu do raju można, za Michélem Foucault, francuskim filozofem i socjologiem, użyć określenia heterotopia. Termin ten oznacza przeciwieństwo utopii, a więc przestrzeń rzeczywistą, w której odbijają się panujące stosunki międzyludzkie. W heterotopii to, co wstydlive i o czym się milczy, staje się dyskutowanym tematem. W tym kontekście, z punktu widzenia teologii, znaczenie ma *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. W samym tytule Kościoła został zidentyfikowany w oparciu o zasadę „gdzie”. Pojawia się tam nowa kategoria – „znaki czasu”. Odnosi się ona do teraźniejszości, która ma znaczenie dla całej ludzkości i to w sytuacji, gdy zdarzenia mają charakter lokalny. Prezentacja człowieka, w której odnosimy się do jego istoty, to jedna droga. Inna – atrakcyjniejsza – prowadzi przez umiejscowienie go w przestrzeni, do której on należy. Takie podejście powoduje, że nie przeocza się ważkich problemów społecznych, w tym odnoszą-

cych się do religii. Uwzględnienie heterotopii we współczesnym dyskursie na temat Europy pozwoli zrozumieć jej tożsamość, której częścią jest doświadczenie Boga. Myślenie heterotopijne będzie skutkowało uprawianiem *public theology*, która obecnie jawi się jako wysoce pożyteczna.

*Opracował ks. Adam Romejko*