

# Die Identität Europas im Zeitalter der Migration

CHRISTOF MANDRY

Die Zuwanderung von vielen Menschen hält nicht nur eine Menge politisch-gesellschaftlicher Herausforderungen bereit, die direkt mit der Integration von Menschen in eine Gesellschaft zusammenhängen, die ihnen in vielerlei Hinsicht fremd und befremdlich erscheint. Zuwanderung verschärft auch manche sozialen und ökonomischen Probleme, mit der die empfangende Gesellschaft bereits beschäftigt ist. Migration ist nicht nur ein gesellschaftlicher Gewinn, sondern auch mit Verlust-erfahrungen verbunden, wie der niederländische Soziologe Paul Scheffer betont: Die Migrierenden verlieren nicht nur ihre Heimat, ihr soziales Umfeld und häufig auch ihren Besitz, sondern lassen ihre bisherigen alltäglich-kulturellen Selbstverständlichkeiten hinter sich; für die Menschen in den Aufnahmegesellschaften wird ebenfalls Vertrautes in Frage gestellt, Herkömmliches verändert sich und ist mit den Erfahrungen von Unsicherheit verbunden.<sup>1</sup> Diese Verunsicherungen berühren die Identität der Menschen, wenn für sie in diesem Zusammenhang fraglich wird, wer sie sind, also etwa ob sie fremd oder zugehörig sind, ob sie sich überhaupt einer anerkannten Gemeinschaft zugehörig fühlen können, oder auch, wenn ihnen die ehemals selbstverständliche Zugehörigkeit plötzlich bedroht erscheint und fremd zu werden droht.

In mehrfach besonderer Weise trifft dies auch auf die europäischen Staaten zu. Sie sind zum einen, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, durch Migration gekennzeichnet, sei es als ehemalige Kolonialmächte, aufgrund von Gastarbeiter-Programmen in der Vergangenheit oder als Entsende- oder Zielland durch die europäische Binnenmigration. Zum anderen sind sie Mitglieder der Europäischen Union – freilich mit stark unterschiedlicher Mitgliedsdauer. Die Fragen nach Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Identität werden also doppelt herausgefordert: sowohl durch die europäische Integration, die nationalstaatliche Horizonte überschreitet und in Frage stellt, als auch durch die Erfahrungen mit gesellschaftlicher Pluralität aufgrund von Migration, die in den einzelnen Mitgliedstaaten der Europäischen Union seit geraumer Zeit kontrovers diskutiert werden und teilweise zu politischer Polarisierung führen.

Inmitten der aktuellen Migrationsströme nach Europa, die in Deutschland zunächst nur über die Medien beobachtet wurden, seit dem Sommer 2015 und nach der Ankunft von bisher über einer Million Menschen auch direkt verspürt werden,

<sup>1</sup> Vgl. Paul Scheffer, *Die Eingewanderten. Toleranz in einer grenzenlosen Welt*, München 2007, S. 11–64.

ist nun mit einem Mal wieder vom „christlichen Abendland“ die Rede. Bis dahin schien dieses Ideal antiquiert, von der europäischen Entwicklung überholt und zu einer bloßen Floskel konservativer Sonntagsreden geschrumpft zu sein. Mit einem Mal hat die Abendland-Vokabel wieder Aktualität gewonnen und man begegnet ihr auf Demonstrationen und in publizistischen Äußerungen, die sich skeptisch und ablehnend gegenüber der Aufnahme von Flüchtlingen geben. Dabei steht das Abendland für das Ideal einer geeinten, irgendwie homogenen Gesellschaft und scheint folglich dazu geeignet, alles Fremde zu delegitimieren und abzuwehren. Fragt man nach, wie es um die Gehalte dieses Abendlandes bestellt ist, erhält man keine präzisen Antworten – außer vielleicht der vagen Vorstellung, dass Europa nun einmal christlich geprägt sei und Muslime nicht zu uns passen. Ganz offenkundig trifft hier zu, was Seyla Benhabib generell zu Identitätsfragen festgestellt hat. Erst die Erfahrung von Pluralität und Diversität lässt Identität zu einem Thema werden.<sup>2</sup> Dabei sind es nicht Unterscheide schlechthin, die die Frage nach der eigenen Identität wachrufen, sondern solche Diversitäten, die nahekommen, denen man nicht ausweichen kann und die das eigene Sein tatsächlich in seiner vorbewussten Selbstverständlichkeit in Frage stellen.

Es ist vermutlich nicht sehr ertragreich, eine Untersuchung anzustellen, welches Europabild bei den Abendlandrufern gemeint ist und welche europäische Einigung sie sich wünschen. Als Europaskeptiker bewegen sie sich im nationalen Horizont und beschwören das Abendland nur in diffus-abwehrender Weise; eine transnational-europäische Ausrichtung des Abendlands, wie sie am Beginn des europäischen Einigungsprozesses einmal eine Rolle gespielt hat,<sup>3</sup> ist ihnen ohnehin zuwider. In welchen Kategorien sollten Zuwanderungsgegner aber auch sonst das ausdrücken, was sie als das nationale Eigene verstehen? Außer einer Bezugnahme auf Religion und Geschichte (die sich im „Abendland“ verbirgt) scheint allein noch eine völkische Semantik zur Verfügung zu stehen, die ja in der Tat auch bemüht wird.<sup>4</sup>

Es ist allerdings auch fraglich, ob das heutige Europa jene klare Identitätsvergewisserung liefern könnte, die angesichts der Verunsicherung gesucht wird. Denn das europäische Bewusstsein, das sich in der europäischen Einigungsbewegung kulturell und politisch artikuliert, bezieht sich ja gerade nicht auf eine eindeutig-ein-

<sup>2</sup> Vgl. Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1999.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Christof Mandry, „Auf der Suche nach Europas Werten. Der Beitrag von Religionsgemeinschaften zum europäischen Wertediskurs“, in: *Politische Bildung* 45 (2012), Heft 2, S. 62–82, vor allem 63–65; außerdem Philipp Hildmann (Hg.), *Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines christlich geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert*, München 2009, sowie Michael Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Abendland? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014.

<sup>4</sup> Vgl. Samuel Salzborn, „Demokratieferne Rebellionen. Pegida und die Renaissance völkischer Verschwörungsphantasien“, in: Wolfgang Frindte u. a. (Hg.), *Rechtsextremismus und „Nationalsozialistischer Untergrund“. Interdisziplinäre Debatten, Befunde und Bilanzen*, Wiesbaden 2015, S. 359–366. Zu den Berührungsfeldern zwischen Rechtsextremismus und Katholizismus vgl. Sonja Angelika Strube (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg/Br. 2015.

heitliche Identität, sondern betont die innere Pluralität. „In Vielfalt geeint“ lautet bekanntlich das Motto der Europäischen Union. Sie liegt damit erheblich näher bei der „pluralistischen Identität“, die der Titel dieses Sammelbandes als polares Gegenüber zum „christlichen Abendland“ identifiziert. Die Europäische Union hat sich mit ihrem Motto „In Vielfalt geeint“ offenkundig vom Wahlspruch der Vereinigten Staaten von Amerika inspirieren lassen, die „E pluribus unum“ auf ihr Siegel und die Dollarnote schreiben. Aber die Europäer trauen ihrer Einheit deutlich weniger zu, da sie nicht vom Unum als Ergebnis sprechen, sondern bei ihnen die Vielfalt das vorherrschende Substantiv bleibt. Es entspricht ja auch unserer gegenwärtigen Erfahrung – Europafreunde würden vielleicht sogar sagen: unserer Befürchtung – dass die Einheit der Europäischen Union sich angesichts der gegenwärtigen Migrationskrise als wenig belastbar und sogar zerbrechlich erweist. Wenn aber die Einheit Europas nicht krisenfest ist, worin besteht dann die Identität Europas? Gibt es überhaupt eine europäische Identität? Und inwiefern kann sie pluralistisch und dabei doch eine gemeinsame Identität sein? Oder ist das alles zu viel verlangt?

Um diesen Fragen nachzugehen, ist eine Klärung hilfreich, worum es geht und von welcher Identität die Rede ist. Weiterführend ist es etwa, kulturelle und politische Identität zu unterscheiden. Die fragliche Identität Europas wird dadurch vielleicht nicht weniger problematisch, aber wir gewinnen ein klareres Bild der Situation.

Dabei geht es um die Einstellungen von Menschen: Sie haben Vorstellungen von sich selbst und von Europa, und dies ist relevant für sie. Es wird also zunächst etwas zur Identität von Personen generell zu sagen sein und anschließend zur Identität von Kollektiven. Denn um Europa geht es uns ja nicht rein persönlich und individuell, sondern mit Europa meinen wir einen gemeinsamen Kultur- und Geschichtsraum, mit dessen Bestimmung wir zugleich etwas darüber aussagen, inwiefern wir uns als Europäer verstehen. Wenn wir über Europa reden, sprechen wir zugleich über uns selbst.

## 1. Identität von Einzelpersonen

Spricht man von der Identität einer Person, so geht es uns um das, was diese Person ausmacht, woran wir sie erkennen und identifizieren und wie sie uns und anderen in ihrem charakteristischen Sosein erscheint.<sup>5</sup> Ihre Identität umfasst dabei zum einen äußere Merkmale wie Aussehen und Gangart, ihren Namen und ihre Abstammung, aber auch innere Merkmale wie ihre grundlegenden Ansichten, Überzeugungen und Wertvorstellungen. Weil Personen soziale Lebewesen sind, die zu dem, wer sie sind, im Kontakt mit anderen geworden sind und weiterhin werden, gehört ihre Lebensgeschichte zu ihrer Identität und diese wird häufig erst aus jener wirklich verständlich. Die Identität von Personen ist also eine keineswegs spannungsfreie Kombina-

<sup>5</sup> Vgl. dazu Michael Quante, *Person* (Grundthemen Philosophie 11), Berlin 2012, S. 135–157.

tion aus Fremdzuschreibung von außen und der inneren Selbstzuschreibung jenes Bildes, das die Person von sich selbst hat. Es ist Personen nicht rundheraus gleichgültig, als wen die anderen sie sehen, vielmehr wollen sie in der Regel von anderen anerkannt werden, und zwar gerade in den Hinsichten, die ihnen selbst wichtig sind. Das Interesse an eigener und fremder Identität kann man auch als Interesse an Identifizierbarkeit beschreiben, wenn man dies so versteht, dass es über die Feststellung äußerer Personenstandsmerkmale hinausgeht. Unser Interesse an Identität ist nämlich in einem weiteren Sinne ein praktisches Interesse. Wir wollen wissen, wie wir mit anderen umgehen können, wie wir sie behandeln müssen, und dafür müssen wir wissen, wofür sie eigentlich stehen. Was kann man mit dieser Person anfangen? Zeigt sie sich auch künftig als jene Person, die sie zu sein vorgibt oder die sie bisher zu sein versprach? Die Identität einer Person ist also auch in praktischer Hinsicht mit Temporalität verknüpft. Dies gilt auch für die Frage nach der Identität in der Perspektive der ersten Person. Hier verbinden sich Fremd- und Selbstzuschreibung zur Frage nach dem authentischen Selbstsein, jenem Verhältnis zum eigenen Lebensweg und zum eigenen Lebensentwurf. Beides ist sowohl angewiesen auf die Anerkennung durch andere, als auch auf eine grundlegende Selbstschätzung, um in einem umfassenden Sinne handlungsfähig – im weiteren Sinne „orientiert“ – zu sein.<sup>6</sup>

## 2. Kollektive Identität

Bei Kollektiven wie bei Gruppen oder auch Nationen verhält es sich ähnlich, allerdings erhält die Abgrenzung von anderen Gruppen und Kollektiven einen erheblichen Stellenwert. Eine kollektive Identität besteht darin, dass sich ein „Wir“ konstituiert, indem die Mitglieder sich in einem Verbindenden zusammenfinden. Sie verfügen über geteilte Vorstellungen, die sie für wichtig ansehen und deren Gemeinsamkeit ihnen zugleich bewusst ist. Das Wir der Gruppenidentität besteht im Bewusstsein einer gemeinsamen Sichtweise, in geteilten Überzeugungen und Werten, einer gemeinsam erlebten, erlittenen oder erinnerten Geschichte. Bei aller Verschiedenheit der Personen anerkennen die Mitglieder einer Gruppe sich gegenseitig als gleichgesinnt in Bezug auf signifikante Gemeinsamkeiten an. Gleichzeitig teilen sie das Bewusstsein, wer nicht zu ihnen gehört. Die Gemeinsamkeit erhält ihr Profil in Abgrenzung vom Anderen. Damit wird dieses Andere gewissermaßen auf negative Weise mit der eigenen Identität verbunden.

Kollektive Identitäten sind also Gruppenzugehörigkeiten, deren Identitätsmerk-

<sup>6</sup> Zum ethischen Selbstverhältnis von Personen vgl. Christof Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002, sowie Christof Mandry, „Moralische Identität, Gabe und Anerkennung. Die Philosophie von Paul Ricœur und ihre Bedeutung für die theologische Ethik“, in: Josef Schuster (Hg.), *Die Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 128), Freiburg/Üe. – Freiburg/Br. 2010, S. 281–294.

male in geteilten Vorstellungen bestehen; ihren Bestand verdanken sie der Stärke und Belastbarkeit dieses gemeinsamen Bezugs, der ansonsten unter ihnen bestehende Differenzen zu überbrücken und auszugleichen vermag.<sup>7</sup> Daher sind Kollektive innerlich immer plural, wenn auch in unterschiedlichem Maße: Die Mitglieder verfügen ja noch über individuelle Identitäten, die ihrerseits von der Gruppenidentität differieren. Hinzu gehört außerdem, dass kollektive Identitäten in der Regel geteilte Identitäten im Sinne von Teilidentitäten sind: Wir gehören meistens mehreren verschiedenen Gruppen an. Neben unserer beruflichen Identität steht etwa die Zugehörigkeit zu freiwilligen und interessenbasierten Kollektiven wie Sportvereinen, zu regionalen Identitäten und zu einer oder mehreren nationalen Gemeinschaften, die gewissermaßen als Schicksalsgemeinschaften aufgefasst werden. Gerade umfassende kollektive Identitäten wie die Zugehörigkeit zu einer Nation zeichnen sich zum einen durch ihren hohen Imaginationsgrad aus: Wir kennen die anderen Deutschen in der überwiegenden Mehrzahl nicht und fühlen uns ihnen dennoch verbunden. Zum anderen ist ihr Zusammenhalt durch einen hohen Solidaritätsgrad ausgezeichnet. Den Angehörigen der eigenen Nation gegenüber sind die Menschen in viel höherem Maß zu Unterstützungsleistungen und zur Umverteilung bereit als gegenüber anderen Personen, auch wenn diese beiden Gruppen ihnen gleichermaßen persönlich unbekannt sind. Dieser Zusammenhalt besteht, obwohl notorisch umstritten ist, worin die nationalen Gemeinsamkeiten eigentlich genau bestehen. Er ist eben, das ist charakteristisch für umfassende Identitäten, nicht begrifflich-definitiv, sondern nur narrativ und symbolisch bestimmbar und bleibt darin vieldeutig. Vieldeutig, aber eben nicht unbestimmt – was sich nicht zuletzt an seiner Fähigkeit zur Abgrenzung zeigt.

### 3. Europäische Identität

Die grundsätzliche Pluralität kollektiver Identitäten, also die Eigenschaft, dass sie mit der Zugehörigkeit zu mehreren Kollektiven vereinbar sind, trifft gerade auch für die europäische Identität zu.

Europa ist zunächst und vor allem ein Sammelausdruck für kulturelle Zuschreibungen. Europa ist eine historisch-kulturelle Größe. Natürlich kann man von Europa auch als Landmasse und als geografischem Begriff reden, aber dies steht meistens nicht im Vordergrund. Es geht viel eher um die Fragen: Was hat Europa hervorgebracht, was zeichnet Europa aus, was hat Europa – was haben europäische Kultur

<sup>7</sup> Entscheidend für das Kollektiv ist nicht die tatsächliche Gemeinsamkeit oder die historisch-kritisch verbürgte Herkunftsgeschichte, sondern die Überzeugung, diese Gemeinsamkeiten und Herkunft bestünden; Benedict Anderson spricht daher von „imagined communities“. Vgl. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1998. Gemeinsam mit Ernest Gellner und Eric Hobsbawm ist Anderson ein wichtiger Gewährsmann für die „konstruktivistische Wende“ in der Nationalismusforschung; vgl. Samuel Salzborn (Hg.), *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*, Stuttgart 2011.

und Geschichte, was hat europäischer Geist – der Welt gebracht? Wie lässt sich zum Ausdruck bringen, was Europa ausmacht? Europa ist hier also keine irgendwie objektive Größe, die unabhängig von jeglichem Sprechen oder Schreiben über sie existierte. Was Europa ist, zeigt sich darin, was es Europäern bedeutet. Nennen wir das etwas abkürzend die Frage nach der kulturellen Identität Europas.

Eine kulturelles Europa-Bild und ein europäisches Bewusstsein gibt es schon länger, allerdings zumeist beschränkt auf kleine Kreise bestimmter Eliten. Das Grundverständnis Europas verändert sich jedoch grundlegend im 20. Jahrhundert, seitdem es um die politische Einigung Europas geht.<sup>8</sup> Sie stand zunächst als politische Utopie im Raum, um dann, nach 1945, zunehmend die Gestalt eines realistischen politischen Projekts anzunehmen. Diese Einigung Europas, die wir als europäische Integration kennen, nämlich als den Prozess der bisweilen stockenden, aber mehr oder weniger fortschreitenden Vernetzung und Verknüpfung der Wirtschaften, der politischen Systeme, der Infrastruktur und teilweise auch der Gesellschaften, verändert auch den Horizont, vor dem nach der kulturellen Identität Europas gefragt wird. Weiter unten wird noch von der Unterscheidung zwischen einer europäischen kulturellen und einer politischen Identität die Rede sein. Aber bereits jetzt muss festgehalten werden, dass in dem Moment, in dem das europäische Einigungsprojekt im Raum steht, auch die Frage nach der kulturellen Eigenheit Europas eine politische Frage ist. Sie ist nämlich unweigerlich auf die Frage nach der politischen Gestaltung der Kulturgemeinsamkeit bezogen.

Die Frage nach der kulturellen Identität Europas interessiert sich also dafür, wovon wir eigentlich sprechen, wenn wir über Europa reden. Um welches Europa geht es? Und wieso stellt sich die Frage im Zusammenhang mit Migration? Von welchem Europa reden die Flüchtenden und die Migrierenden? Und welches Europa wollen manche vor genau dieser Zuwanderung retten?

Zur Kultur Europas findet sich eine Menge an Auskünften. Sie sollen hier – zugegebenermaßen in sehr zugespitzter Weise – in Form von Typen Darstellung finden. Typ eins ist die kulturelle Leistungsschau, Typ zwei ist die dialektische Leistungsschau und Typ drei bezieht sich auf Kultur als Erinnerung und Verpflichtung.

Der erste Typ, die „kulturelle Leistungsschau“, sieht Europa als das kulturelle Bassin, in das sich drei erhabene Traditionsströme ergießen, die Jerusalem, Athen und Rom genannt werden. Christlich-jüdische Spiritualität, griechische Kultur und Geistigkeit und römische Rechtsarchitektur haben einen einzigartigen Nährboden erzeugt, der in Renaissance und Aufklärung schließlich das moderne individuelle Menschenbild erbracht hat. Die Vorstellung einer unverlierbaren Menschenwürde, die Idee der Menschenrechte, der Rechtsstaat, aber auch moderne Wissenschaften und Technik haben sich von Europa aus über den Globus verbreitet. Die europäische Geistesgeschichte ist gekennzeichnet durch eine Folge von Läuterungen, die quasi vom Mythos zum Logos führen, dabei aber das Beste der verschiedenen Traditionen

<sup>8</sup> Vgl. Gerhard Brunn, *Die Europäische Einigung von 1945 bis heute*, Stuttgart 2002, S. 20–34; Michael Gehler, *Europa. Von der Utopie zur Realität*, Innsbruck – Wien 2014, S. 11–101.

wahren. Gemeineuropäische Strömungen wie die mittelalterliche Gotik, die neuzeitliche humanistische Aufklärung und schließlich die moderne Wissenschaft bezeugen die gemeineuropäische kulturelle Fruchtbarkeit, die in einer bewundernswerten Wirkungsgeschichte schließlich in Form des Menschenrechtsdenkens der gesamten Menschheit zugutekommt.<sup>9</sup>

Diese Art der kulturellen Leistungsschau mutet heute, angesichts der Krisen Europas, etwas naiv an. Summarisch und letztlich willkürlich werden kulturelle Ergebnisse aufgeführt und wie Trophäen auf dem Kaminsims aufgereiht. Bei allen Brüchen wird Europa als Fortschrittsgeschichte erzählt, die zu dem heutigen modernen, demokratischen Menschenrechtseuropa geführt hat. Naiv ist dies dort, wo ein angebliches Europäischsein als schlichtes So-sein dargestellt wird, ohne die erhebliche Selektion zu reflektieren, die der Erzählung zugrunde liegt. Je nach konkreter Ausgestaltung zeigen sich auch ästhetische und moralische Gewichtungen, die unweigerlich ein innereuropäisches kulturelles Zentrum und entsprechend eine Peripherie definieren. Sicherlich sind etwa Gotik und Barock, römische Bauwerke und Rechtstradition, Mozart, Bach und Beethoven schätzenswerte Kulturgüter, aber für die kulturelle Essenz Europas können sie wohl nur von einem sehr spezifischen mitteleuropäischen kulturellen Hochsitz aus gehalten werden.<sup>10</sup> Zudem sind sie sicherlich schön, aber was sagen sie uns für heute, außer dass sie erhaltenswert sind? Hinsichtlich der Menschenrechte sind zudem Zweifel geäußert worden, ob sie wirklich als genuin europäische Errungenschaft gelten können, oder nicht eher einen Re-Import aus den USA darstellen.<sup>11</sup> Außerdem bleiben wesentlich ambivalentere kulturelle Exportschlager Europas wie etwa der Nationalismus ausgeblendet, obwohl sie doch fraglos die globale Gegenwart beeinflussen.

Wesentlich dialektischer geht der zweite Typ beim Bestimmen kultureller Identität vor. Rémi Brague hat Europa als Kontinent der Zweitrangigkeit gezeichnet.<sup>12</sup> Europa ist nämlich, so sein Gedankengang, kulturell gar nicht so originell, sondern es ist vor allem rezeptiv. Die Frage nach einer kulturellen Mitte Europas führt ihm

<sup>9</sup> Dies ist natürlich eine leicht karikierende Zusammenfassung, die sich in wissenschaftlicher Literatur so nicht direkt wiederfindet (aber sehr wohl in kultureller Rhetorik und Publizistik). Vgl. Anton Rauscher, „Die christlichen Wurzeln der europäischen Einigung“, in: Dieter Blumenwitz u. a. (Hg.), *Die Europäische Union als Wertegemeinschaft*, Berlin 2005, S. 17–27; Walter Brandmüller, „Integration Europas und Katholische Kirche“, in: Ralf Elm (Hg.), *Europäische Identität. Paradigmen und Methodenfragen*, Baden-Baden 2002, S. 33–49.

<sup>10</sup> Vgl. Peter Wagner, „Hat Europa eine kulturelle Identität?“ in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005, S. 494–511, v. a. 496–499.

<sup>11</sup> Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, S. 40–54. Die These, dass die amerikanische Unabhängigkeitserklärung die Menschenrechte nicht nur früher erklärte als die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, sondern diese auch direkt beeinflusste, geht zurück auf Georg Jelinek.

<sup>12</sup> Vgl. Rémi Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt am Main 1993; in ähnlicher Richtung, aber in eigenständiger Weise, spricht Prole von der „Responsivität“ Europas: Dragan Prole, „Europäische Responsivität. Verschränkung der Gedächtnisse und Werte“, in: Moritz Csáky / Johannes Feichtinger (Hg.), *Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertedebatte auf dem Prüfstand der Geschichte*, Bielefeld 2007, S. 75–88.

zufolge in die Irre, denn Europa hat sich vor allem kulturelle Einflüsse von anderen angeeignet. Europa hat sowohl seine Zivilisation als auch seinen Glauben von anderen übernommen, nämlich von den Griechen und den Juden, vermittelt durch Rom. Die Römer sind daher auch sein Modell für europäische Kultur. Sie ist Brague zufolge zweitrangig, was ihn zur Vermutung führt, Expansionsstreben und Kolonialismus seien als Ausdruck eines Minderwertigkeitsbewusstseins zu deuten. Der Clou der europäischen Rezeptionen sei jedenfalls, dass die Originale bewahrt wurden. So wurde eine kulturelle Rückwendung auf die Quellen stets möglich, und deshalb kam es immer wieder zu Renaissanceen. Europas Identität sei daher wesentlich exzentrisch, offen für Fremdes und auf Rezeption aus. Kulturelle Vielheit wird in Bragues Europamodell also deshalb erträglich, weil sie auf ein einendes Strukturmoment, nämlich die exzentrische Aneignung des Fremden bei Wahrung seiner Originalität, bezogen ist. Die Identität europäischer Kultur besteht damit nicht in spezifischen Ergebnissen, sondern gewissermaßen in ihrer Form, nämlich der besonderen Weise der Rezeption und Aneignung des Fremden, für die bildlich das Palimpsest steht.

Das dritte Modell erinnert daran, dass Europa nicht nur hell scheint, sondern auch dunkle Flecken hat. Der britische Historiker Mark Mazower spricht geradezu vom „dunklen Kontinent“.<sup>13</sup> Die faschistischen und nationalsozialistischen Ideologien waren keine insularen Entgleisungen der europäischen Kultur, sondern innerlich eng mit modernen und rationalen Organisationsprinzipien von Gesellschaft, Industrie und Technik verbunden. Die Frage nach der kulturellen Identität Europas wandelt sich unter diesem Eindruck von einer rückwärtsgewandten Frage „Wie wurden wir Europäer zu dem, was wir sind?“ zu der Frage nach dem Bestehen der Zukunft „Welcher Auftrag folgt für uns Europäer aus der europäischen Kulturgeschichte?“. Angesichts der europäischen Katastrophen kann die Frage: Wer sind wir Europäer und worin besteht der kulturelle, zivilisatorische Auftrag Europas für die Zukunft? nur eine Antwort haben, nämlich „Nein!“ – Nein zur Barbarei. Europas Identität findet sich im „Nie Wieder!“, das im erschauernden Rückblick und in der verpflichtenden Erinnerung an den Holocaust, an die europäische Teilung und an den blutigen Nationalismus Europas gerufen oder auch geflüstert wird. Europa hat der Welt zwei Weltkriege gebracht, maßloses Leid und abgrundtiefes Entsetzen. Es ist bestürzend, wie ein Kontinent, der so viel auf seine Zivilisation und seine religiöse und säkulare Sendung hielt, einen solchen Abgrund an Vernichtungswillen und Ausgrenzung hervorbringen können. Da hilft dann auch keine Balance, neben all dem Schrecklichen habe Europa doch auch die Menschenrechte hervorgebracht, herrliche Kunstwerke und wundervolle Musik, die Wissenschaft und technischen Fortschritt. Die Bejahung dieser Kulturleistungen lässt sich nur aufrechterhalten, wenn sie mit dem Bekenntnis, ja dem Versprechen verbunden ist, Hass, Gewalt, Entrechtung und Entwürdigung nicht mehr zuzulassen.

Bei allen drei Modellen liegt – in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit – ein Schema von „Erbe und Auftrag“ vor; dieses dritte Modell legt den Akzent dezidiert

<sup>13</sup> Vgl. Mark Mazower, *Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert*, Berlin 2000.



auf den Aspekt des „Auftrags“. Alle drei Modelle nehmen eine Deutung europäischer Geschichte vor und müssen mit der Schwierigkeit umgehen, wer eigentlich das Subjekt dieser Geschichtsdeutung ist. Das dritte Modell, das in den Diskursen des europäischen Einigungsprozesses ebenfalls eine gewisse Rolle gespielt hat, ist damit konfrontiert, dass die europäische Katastrophengeschichte zwar tatsächlich alle Europäer betroffen hat und betrifft, aber dass sie aus sehr unterschiedlichen Perspektiven erlebt und erzählt werden – etwa als Täter-, Opfer-, oder Mittätergeschichten. Das Wiedererstarken des Nationalismus in Europa zeigt, wie schwer die Europäer sich damit tun, sich in einer Großerzählung der europäischen Geschichte wiederzufinden, und wie sehr sie auf ihre eigenen, nationalen, vielleicht sogar regionalen Geschichten und Identitäten bestehen.

Alle drei Typen haben somit ihre Stärken und Schwächen. Alle drei nehmen auch immer eine Selbstbeschreibung derer vor, die über Europa reden. Sie werden auf ihre jeweilige Weise sowohl von der europäischen Binnenmigration als auch von der Einwanderung von Menschen herausgefordert, die ihre kulturelle Identität nicht-europäisch beschreiben. Wie integrationsfähig und wie kulturell attraktiv zeigt sich europäische Identität? Dies wird sich weder definieren noch prognostizieren lassen, sondern muss sich *zeigen*.

Im Sinne eines ersten Zwischenfazit kann festgehalten werden, dass es eine kulturelle Identität Europas nur in der Pluralität von Deutungen und Erzählungen gibt. Was Europa ausmacht, ist umstritten. Denn wer über die europäische Kultur redet, spricht zum einen über sich selbst und weist zum anderen doch auch über sich hinaus. Was Europa bedeutet, verlangt nach einer Deutung, und diese Deutung erhebt den Anspruch darauf, Wesentliches über Europa und über Europäer auszusagen. Bei einer europäischen kulturellen Identität geht es eben nicht um eine neutrale Beschreibung historischen Gewordenseins und geschichtlich-ideeller Zusammenhänge und Abhängigkeiten, sondern um normative Synthesen, die immer auch anderes als nicht-wesentlich ausscheiden. Hier begegnen wir wieder jener Doppelfunktion von Identität, die sowohl Zugehörigkeit als auch Fremdheit konstituiert. Sie ist auch innerhalb Europas wirksam.

Das wurde bei der letzten großen europäischen Identitätsdebatte überdeutlich, die ungefähr zwischen 1999 und 2004 parallel zum Europäischen Konvent, der einen Verfassungsvertrag für die Europäische Union ausarbeiten sollte (2002–2003), in Europa stattfand.<sup>14</sup> Während dieses Konventes wurde in Europa erbittert über europäisches Selbstverständnis gestritten. Strittig waren dabei weniger Dinge, die im engeren Sinne als Verfassungsfragen zu bezeichnen sind, sondern die Deutung Europas: Verdankt sich Europa wesentlich der Aufklärung und dem Humanismus?

<sup>14</sup> Zum Europäischen Konvent vgl. Peter Becker / Olaf Leiße (Hg.), *Die Zukunft Europas. Der Konvent zur Zukunft der Europäischen Union*, Wiesbaden 2005; zu den damaligen Identitätsdiskursen und dem sog. „Präambelstreit“ vgl. Christof Mandry, *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union*, Baden-Baden 2009, S. 54–79.

Oder gehört Religion wesentlich und unaufgebar zu Europa hinzu – und wenn ja, welche Religion? Christentum und Judentum – hieße das nicht den europäischen Muslimen den Stuhl vor die Tür zu setzen? Der sogenannte Gottesbezug in der Verfassung und die Nennung von Religion in der Präambel erwiesen sich als schier unlösbares Problem, das schließlich nur durch Beschweigen gelöst werden konnte. Strittig war aber auch das Verständnis des 20. Jahrhunderts. Zu verschieden waren die Erfahrungen als Täter oder Opfer des 2. Weltkriegs, als Urheber, Mittäter, Zuschauer, Widerstehende oder Opfer der Judenverfolgung, als Gewinner oder Verlierer des Kalten Krieges, als Bewohner Europas östlich oder westlich des Eisernen Vorhangs, als dass man sich auf eine verbindende und verbindliche Deutung hätte einigen können. Schon damals hätte bemerkt werden können, dass die Europäer über Europa zutiefst uneinig sind. Am Motto „In Vielfalt geeint“ ist eigentlich nur die Vielfalt allgemein zustimmungsfähig. Die Perspektive der Einung kann jedoch kaum benannt werden. Denn das Beschwören einer bedeutenden Vergangenheit und eines gemeinsamen Erbes ergibt eine Identität nur dann, wenn sie zugleich als handlungsrelevant, orientierend und motivierend für eine gemeinsame Zukunft aufgefasst werden. Sonst verbleiben sie auf der Ebene des Konstatierens eines im Übrigen belanglosen Faktischen. Erneut wird deutlich, dass die Identitätsfrage praktisch motiviert ist; es geht nicht darum, zu klären, was Europa *an sich* bedeutet, sondern was es *uns* bedeutet.

Oder bleibt allein der kleinste gemeinsame Nenner einer Interessenkoalition? Aber ein Europa, das sich als Interessengemeinschaft versteht, kann nur so lange fortbestehen, als es tatsächlich gemeinsame Interessen gibt und solange Einvernehmen darüber herrscht, dass diese Interessen koordiniert-gemeinschaftlich bearbeitet werden sollen. Auch als Interessengemeinschaft benötigt Europa eine Basis, auf der das dafür notwendige gegenseitige Vertrauen, wahrscheinlich sogar die notwendige Solidarität, aufbauen kann. Kann die europäische Zusammengehörigkeit nicht auch ohne kulturelle Identität begründet werden, wenn diese sich als notorisch strittig darstellt? Auch die hegemonialen Tendenzen, die kulturellen Identitäten innewohnen, legen die Suche nach alternativen Identitätsformen nahe. Kulturidentitäten sind nämlich deshalb tendenziell hegemonial, weil sie eine umfassende Deutung des Wir und unserer Geschichte und unseres Auftrags zu formulieren beanspruchen. Damit grenzen sie sich nicht nur gegen äußere Fremde ab, sondern auch gegen innere Andere, deren Kulturverständnis zurückgewiesen und denen damit ein peripherer Platz zugewiesen wird.

#### 4. Politische Identität

Aus dieser Problematik könnten pluralistische Identitätsformen hinausführen. Schließlich haben wir alle vielfältige Identitäten. Dies eröffnet die Möglichkeit, Teilidentitäten auszumachen und sich für unseren Fall auf die politische oder Bürgeridentität zu konzentrieren. Worin besteht die europäische Identität, wenn es sich

nicht um eine umfassende kulturelle, sondern nur um eine europäische politische Identität handeln soll?

Politische Identität ist eine spezielle Teilidentität des Individuums und zugleich eine spezielle Form der kollektiven Identität. Die Bürger anerkennen sich wechselseitig als Gleiche an und betrachten sich verantwortlich für das, was sie alle betrifft. Der Begriff politischer Identität konzentriert sich also auf eine wesentlich schmalere Identität als die kulturelle, nämlich allein auf jene Anerkennungsmerkmale, die erforderlich sind, um die Bürgersolidarität zu begründen.<sup>15</sup> Unter postnationalen Bedingungen, so etwa Jürgen Habermas, stehen allgemein geteilte, umfassende Identitäten – also das, was wir kulturelle Identität nannten –, nicht mehr zur Verfügung. Sie sind auch nicht nötig, denn die Bürger verschieben ihre Identifikation von der nationalen Schicksalsgemeinschaft auf die abstrakteren Verfassungsgrundsätze ihres freien und gleichen Zusammenlebens und begründen darin ihre Solidarität (also ihre Zusammengehörigkeit), die erforderlich ist, um den demokratischen Prozess und die in ihm erfolgende Vorteils- und Lastenzuteilung mitzumachen.<sup>16</sup> Denn auch in der Demokratie werden Interessenkonflikte ja nicht zu allseitigem Wohlgefallen gelöst, sondern entschieden; sie bringen Gewinner und Verlierer hervor. Die grundsätzliche Akzeptanz ruht auf dem Zugehörigkeitsbewusstsein zu einem Wir, das in der gemeinsamen Identifikation mit der Verfassung begründet ist. Diese relativ schmale Identifikationsbasis ermöglicht es den Bürgern, ihre vielfältigen Zugehörigkeiten zu unterschiedlichen Gemeinschaften aufrechtzuerhalten und gleichwohl erfolgreich zusammenzuleben. Dieser Verfassungspatriotismus beschränkt sich auf Grundsätze der gleichen Freiheit und ist dennoch hinreichend in einen nationalen Geschichtskontext eingebettet, um gewissermaßen konkreter Universalismus zu sein. Eine europäische politische Solidarität muss auf der solchermaßen verstandenen, abstrakten rechtlich-politischen Solidarität aufbauen, um die auf die europäischen politischen Zuständigkeitsebenen verlagerten politischen Kompetenzen demokratisch wieder einzuholen. Der notwendige Prozess einer Verfassungsgebung für Europa und die echte Demokratisierung der Europäischen Union bringen die europäische Bürgeridentität gewissermaßen mitlaufend hervor, ohne dass ein europäisches Volk vorher hätte existieren müssen. Aus der Praxis der demokratischen Prozeduren entstehen, so die Hoffnung, das Zusammengehörigkeitsbewusstsein und damit eine europäische politische Identität. Das Vertrauen unter den Europäern wächst dieser Idee zufolge mit der Demokratisierung mit, ohne in so etwas wie einem dichten kulturellen Zusammenhang vorausgesetzt sein zu müssen. „Nur auf dem Rücken demokratischer Prozesse kann sich heute ein politisches Selbstverständnis der Europäer, natürlich auch einer nicht-pejorativen Abgrenzung von Bür-

<sup>15</sup> Ausführlicher, als es hier möglich ist, habe ich die Begriffe der kulturellen und der politischen Identität Europas an anderer Stelle erörtert: Mandry, *Europa als Wertegemeinschaft*, S. 103–125.

<sup>16</sup> Vgl. Jürgen Habermas, „Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?“ in: Ders., *Der gespaltene Westen* (Kleine politische Schriften 10), Frankfurt am Main 2004, S. 68–82.

gern anderer Kontinente, herausbilden“, so Habermas.<sup>17</sup> Allerdings, das sieht auch Habermas, bringt politische Identität aus der demokratischen Praxis nicht nur Vertrauen über einstige Grenzen hinweg hervor. Sie setzt es auch voraus, um überhaupt starten zu können. Er spricht hier von einem angesparten Vertrauenskapital und einem zirkulären Prozess wechselseitiger Verstärkung. Das angesparte Vertrauenskapital gründet, wie er andeutet, nicht einfach in einer als vorhanden vorausgesetzten gemeinsamen Kultur, sondern in einer historischen Praxis der Kommunikation und der Kooperation. Aber hier hängen politische und kulturelle Identität dann offenbar doch zusammen, denn das erforderliche politisch verwertbare Vertrauen hängt ja gerade von einer bewussten und als signifikant erfahrenen gemeinsamen Kooperationsgeschichte ab, die mehr als rein interessegeleitete Beziehungen umfasst.

Kulturelle und politische Identität sind folglich nicht völlig zu trennen; damit wird ihre Unterscheidung natürlich nicht obsolet. Sie zu unterscheiden und diese Unterscheidung in politischen Debatten zu beachten, setzt freilich die belastbare Bereitschaft dazu voraus, also eine spezielle politische Einstellung. Die gegenwärtige Renationalisierung in Europa verweigert jedoch gerade diese Unterscheidung und Separierung. Sie beharrt im Gegenteil auf der notwendigen kulturellen, teilweise auch auf der ethnischen Voraussetzung für politische Anerkennung.

Diese Rückkehr zum nationalen Paradigma, die weite Teile Europas erfasst hat, hat vielerlei Ursachen. Die gegenwärtige Migrationswelle ist sicherlich ein verstärkender Faktor. Denn die Begegnung mit Fremden verstört – neben den mit massenhafter Migration auch objektiv verbundenen erheblichen politisch-praktischen und gesellschaftlichen Problemen. Aber sie verunsichert Gesellschaften, die bereits verunsichert waren. Die europäische Solidarität ist bereits mit der Finanzkrise enorm unter Druck geraten. Vielleicht wurde auch nur offenbar, dass eine belastbare politische Solidarität in der Europäischen Union nicht oder sogar nie bestanden hat, sondern als politische Vision nur von bestimmten Gruppierungen innerhalb europäischer Eliten geteilt und geglaubt wurden. Große Teile der Einwohner Europas und ihre Regierungen wollten vielleicht nie wirklich eine solidarische europäische Gemeinschaft, sondern nur ein Bündnis zum wechselseitigen nationalen Vorteil. Von diesem Verdacht kann man auch die Deutschen nicht gänzlich ausnehmen. Sie hätten sonst nach innereuropäischer Solidarität schon gerufen, als die Migranten in Italien, Griechenland, Malta und Spanien ankamen, und nicht erst, als sie in Massen in München aus dem Zug stiegen.<sup>18</sup>

Also ist doch der Nationalismus das vorherrschende europäische Charakteristikum? Sind die Europäer in geradezu tragischer Weise in einer nationalen Orientierung gefangen, die sie zugleich voneinander trennt? Ist das europäische Projekt zum

<sup>17</sup> Ebd., S. 81.

<sup>18</sup> Zur europäischen Asyl- und Migrationspolitik vgl. Christof Mandry, „Die Migrationspolitik der Europäischen Union. Kritischer Blick auf ein transnationales Politikfeld“, in: *Amos international* 9 (2015), Heft 1, S. 20–26.

Scheitern verurteilt, weil der europäische Nationalismus als die faktisch mächtigere Identität Europas ihr auf die Dauer entgegensteht? Das zu bejahen wäre nicht nur fatalistisch. Es hieße auch, Identität schließlich doch misszuverstehen.

Ein Missverständnis liegt hier deshalb vor, weil Identitäten nicht auf Tatsachen beruhen, sondern ein praktisch relevantes Selbstverhältnis darstellen. Identitäten bestehen nicht darin, ein faktisch Gegebenes kognitiv abzubilden. Vielmehr ist jede Identität eine Deutungsleistung, also eine Konstruktion. Stets wird etwas aus dem dichten historischen und kulturellen Erfahrungszusammenhang ausgeblendet, anderes wird hervorgehoben, Genealogien und Legitimationsketten werden konstruiert. Kulturelle und politische Identitäten sind selbst ein kulturelles Werk, nämlich Gegenstand und Produkt einer Selbstverständigung. Die Identitätsdebatten sind Teil einer Sinnsuche, die den Sinn herbringt oder jedenfalls gestaltet. Zwei Aspekte sind allerdings wichtig: Identitäten stehen nicht völlig frei zur Wahl im Sinne einer vollständigen identitären Selbstbestimmung. Außerdem bedeutet Konstruktion nicht, dass es sich um Fiktion handelt.

Zum ersten Aspekt: Was Europa bedeutet, kann nicht einfach frei gewählt werden. Identität entsteht nur im Wechselspiel von Selbstzuschreibung und Fremdzuschreibung. Europa muss erkennbar sein, auch aus der Perspektive der Nicht-Europäer. Etwa aus der Sicht der ehemaligen Kolonien ehemaliger europäischer Kolonialmächte. Ihre Geschichte ist mit europäischer Geschichte unauflöslich verwoben. Keine Bestimmung dessen, was uns Europa sein soll, kommt daran vorbei. Geschichte und geschichtliche Erfahrungen sind widerständig. Ebenso wenig kommt europäische Identität am inneren Fremden vorbei, an der gar nicht so schönen, sondern vielmehr blutigen Gewaltgeschichte Europas. Diese Opfer Europas verpflichten zur Erinnerung. Sie können nicht einfach zur Vorgeschichte europäischer Einigung und Friedenssicherung degradiert werden.

Zum zweiten Aspekt: Eine Konstruktion zu durchschauen, bedeutet noch nicht, auf sie verzichten zu können. Als Intellektueller kann man sich nach der Entlarvung aller Identitäten als historisch-kulturelle Konstruktionen nicht zurücklehnen und auf die identitätsbedürftigen Massen hinabblicken. Denn auch wer kulturelle Identität in ihrer Konstruktivität in der Beobachterposition erkennt, will doch in der Ich-Perspektive ebenfalls in dem, was ihm wichtig ist, anerkannt werden. Um entscheidungs- und handlungsfähig zu sein, wird eine Identität im Sinne einer werthafter Perspektive auf sich selbst benötigt. Wer nicht weiß, wer er ist, kann sich auch nicht verantworten, kann nicht verantwortlich sein. Auch auf eine europäische Identität kann nur verzichten, wem Europa gänzlich gleichgültig ist. Der Verzicht auf Europa bedeutet aber für den politischen Vorstellungsraum, dass allein ein nationalstaatlicher Horizont verbleibt, will man sich nicht auf eine universal-globale Ebene flüchten. Die weltpolitische Ebene ist aber zum einen weitaus weniger politisch verfasst, als es die Europäische Union (noch) ist, und zum anderen geben auf dem internationalen Parkett die Nationalstaaten die maßgeblichen Akteure ab. Der europäische Nationalstaat ist jedoch, allen neuen Nationalismen in Europa zum Trotz, überfordert. Nicht erst die Massenmigration nach Europa hat es gezeigt, sondern in

nahezu allen zentralen Politikfeldern wird es unübersehbar: Der Nationalstaat kann sein politisches Steuerungsversprechen nicht mehr alleine erfüllen. Er kann die Umwelt- und Klimaprobleme nicht wirksam bearbeiten, er kann keine demographischen Herausforderungen lösen, er kann keine längst globalen Wirtschafts- und Finanzmarktströme regulieren, er kann auch keine Migration steuern. Oder nur um den Preis massiver Menschen- und Völkerrechtsverletzungen. Nationalstaaten, die dazu bereit sind, widersprechen jedoch dann einem fundamentalen Versprechen des neuzeitlichen europäischen Staatsgedankens, nämlich die Macht an das Recht zu binden.

Soll die politische Zukunft also nicht auf einen nationalstaatlichen Horizont eingeschränkt sein, kommt man als Europäer an Europa nicht vorbei. Man muss sich zu Europa verhalten, also sich über europäische Identität klarwerden. Damit sind wir gewissermaßen wieder am Ausgangspunkt der Überlegung: Was bedeutet uns gemeinsam, was bedeutet jedem von uns Europa? Wo wollen wir Europäer mit uns hin?

### 5. Verantwortung für Europa muss ergriffen werden

Europäer kommen nicht darum herum, Verantwortung für Europa zu übernehmen. Kein Wissenschaftler kann wissenschaftlich-methodisch feststellen, was Europa ist. Aber als Europäerinnen und Europäer können wir an dem Versuch mitwirken, eine Antwort zu finden, welche Art des Zusammenlebens in Europa uns wichtig ist. Dann steht Europa vorschlagsweise für Folgendes: Europa ist die Chiffre für ein universalistisches Projekt von Politik, das den Nationalstaat, seine eingeschränkte Sicht und seine beschränkten Mittel relativiert. Europa ist das mühsame Versprechen auf eine Herrschaft von Recht und Vernunft. Europa ist die Entschiedenheit zur Solidarität mit den Schwachen, nicht nur mit den Starken. Europa ist ein regionaler Universalismus, der sich der europäischen Erinnerung an die Opfer verpflichtet weiß, die europäische Macht, europäische Kultur und europäische Vernunft bereits gefordert haben.

Die Identität Europas gibt keine Antwort auf die Frage nach der Zukunft Europas, sondern reformuliert dieser Frage. Europäische Identität steht nicht bereits fest, und sie kann damit keine Richtung vorgeben, die die europäische Geschichte zu nehmen hat. Das hieße Identität zu naturalisieren. Denn Identität würde damit als eine quasi-Natur aufgefasst, nämlich als ein Vorgegebenes, das kulturell zum Ausdruck kommt und Zugehörigkeit letztlich unabweisbar zuweist. Kultur heißt aber auch Distanz: Europa als Kultur zu betrachten, bedeutet, es als nicht-natürlich zu sehen. Alle europäische Kultur ist ja belanglos, wenn sie nicht als wertvoll und richtungweisend von jemandem bejaht wird. Damit führt aber kein Weg um die Einsicht herum, dass Identitäten immer auch ein Wille, also eine Entscheidung innewohnt. Die Entscheidung, ein kulturelles Erbe anzunehmen und als Aufgabe aufzufassen. Bei Europa kommt es also wesentlich darauf an, was aus der Vielfalt europäischer

Kultur als Vermächtnis angenommen und als verbindlich und verbindend aufgefasst wird. Die damit einhergehende Auswahl bedarf einer Begründung. Eine solche Begründung kann nicht *more geometrico* zwingend-rational erfolgen, sondern muss sich aus der Sinnhaftigkeit und Attraktivität ihres Vorschlags heraus plausibilisieren lassen.

Aus theologischer Sicht muss zum Abschluss die Rolle des Christentums in diesem Zusammenhang zur Sprache kommen. Die Vision von Europa, die soeben skizziert wurde, ist christlich-theologisch begründbar. Dies kann hier nicht ausgeführt werden. Festzuhalten ist jedoch, dass es sich hierbei um eine persönliche christliche Lektüre Europas, europäischer Geschichte und europäischer Kultur handelt. Diese Lesart stellt weder fest, was Europa ist – sie schlägt vielmehr vor, was Europa sein könnte –, noch stellt sie fest, was die christliche Identität Europas ist. Der Streit über das christliche Erbe Europas, inwiefern Europa sich dem Christentum verdankt oder ein christlicher Kontinent ist oder nicht (mehr) ist, hat meiner Einschätzung zufolge in die Irre geführt und war einem hegemonialen Skript verpflichtet. Entscheidend ist vielmehr, was der christliche Glaube von Europäerinnen und Europäern zur Gegenwart und zur Zukunft Europas beiträgt. Das Christliche im Erbe Europas ist kein Besitz, dessen Anteil an europäischer Geschichte ein Anrecht auf einen Anteil an der Gegenwart begründen würde. Es gehört vielmehr zur europäischen Erfahrungsgeschichte des christlichen Glaubens, die universalistische Dimension des Christentums deutlicher wahrzunehmen und für den Bereich des Politischen zu formulieren. Die Würde und der Wert eines jeden Menschen, die unveräußerlichen Rechte von Menschen, die Bedeutsamkeit gerade jener Menschen, die in elementarer Weise hilfsbedürftig sind, und die Relativierung politischer Macht – gerade auch der Macht des Nationalstaats – zu einer Dienstfunktion, sind elementare Bestandteile dieser Erfahrungsgeschichte. Zu diesen Überzeugungen sollten Europäer stehen, auch angesichts von verunsichernden Entwicklungen. Dann gelingt es auch, für Europa als einen Kontinent des Rechts, der Freiheit und der Hoffnung zu streiten.