Dieter Thomä
Philosophische Spiegelungen Europas

1. *Einleitende Bemerkungen zum Konzept der Identität*

Der Auftrag, der an die Autoren dieses Bandes ergangen ist, lautet, den aktuellen Forschungsstand verschiedener Disziplinen zu „Europa“ zusammenzufassen und auszuwerten. Ohne mich zieren zu wollen, fällt es mir doch schwer, diesen Auftrag zu erfüllen, denn eine disziplinäre Debatte im strikten Sinne zum Thema Europa gibt es in der Philosophie nicht. Es gibt Interventionen einzelner Wissenschaftler, wobei die Beiträge von Philosophen öfters eher historischen oder politikwissenschaftlichen Charakter haben und manche Beiträge von Wissenschaftlern anderer Disziplinen, etwa von Juristen und Historikern, philosophischer Art sind.

Diese Situation ist für die Philosophie freilich nicht untypisch. Philosophie befasst sich mit der Klärung von Begriffen, die von „sich selbst interpretierenden Lebewesen“ in der Verständigung über ihre Lebensführung verwendet werden (Taylor 1985). In dem Maße, wie Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften mit Begriffen operieren, haben sie eine philosophische Dimension. Dies beschwört die prekäre Situation herauf, dass all diese Wissenschaften etwas von Philosophie verstehen, die Philosophen aber nicht unbedingt etwas von diesen Wissenschaften (soweit sie über Begriffe hinausgehen). Der Beitrag der begrifflichen Klärung, den die Philosophen erbringen mögen, ist geschlagen durch die Indirektheit, die ihnen beim Umgang mit den Phänomenen auferlegt ist – eine Indirektheit, gegen die sie immer auch ankämpfen, indem sie nach dem Zugang „zu den Sachen selbst“ streben.

Dass es keine genuin philosophische Debatte um Europa gibt, mögen manche Vertreter meines Faches wohl für die Schuld Europas, nicht der Philosophie halten. Sie sehen deren Tugend gerade darin, der Geographie enthoben zu sein. Schließlich will sie, wenn man so sagen darf, nicht in der Regional-Liga, sondern in der *World League* spielen, und hierfür scheint Europa nicht qualifiziert. Ganz glaubhaft ist dieses großspurige Selbstverständnis der Philosophie freilich nicht, denn sonst müsste sie es unerträglich finden, dass ein erheblicher Teil von ihr als „continental“ bezeichnet wird und in einen verqueren Gegensatz zu „analytical“ hineingezwungen wird: eine derart gedankenlose Einteilung, dass man sich über deren Langlebigkeit wundern muss.

Wie kann Europa für die Philosophie von Belang sein, wenn diese doch für Geographie nicht zuständig ist? Dass Europa ein rein „geographischer Begriff“ („notion géographique“) sei – dies ist eine Auskunft, die nicht von philosophischer, sondern zunächst mal von anderer Stelle erteilt worden ist. Sie war versehen mit einem Hintergedanken, der mich letztlich auf ganz andere, neue Wege bringt. Behauptet wird dies nämlich von Otto von Bismarck in einer berühmten Notiz aus dem Jahre 1876, welche sich auf Depeschen des russischen Zaren und des Botschafters Gortschakow

findet. Dass sie dafür werben, Russland möge im Namen Europas auf dem Balkan aktiv werden, weckt Bismarcks Misstrauen. Er radebrecht: „Who is Europe?“ – „Qui parle Europe a tort“ (Pflanze 1998, 152). François Bondy hat dies pointierend übersetzt als: „Wer Europa sagt, der lügt.“ (vgl. Camartin 2006, 18)

Wenn Bismarck erklärt, wer Europa sage, liege falsch, so steckt dahinter die These, dass Europa nur als Feigenblatt für nationale Interessen fungiere. Damit baut er freilich eine Gegenüberstellung auf, die sein Verdikt gegen Europa ins Wanken bringt. Indirekt wird damit nämlich die Nation als nicht-geographische (also auch für die Philosophie belangvolle) Instanz anerkannt, und damit stellt sich die Frage, mit welchem Recht Europa diese Anerkennung verweigert werden soll.

Die Annahme, dass die „Einheit Europas“ doch „keine *geographische*“ sei (zitiert wird damit – fast versehentlich – eine von Hugo von Hofmannsthal geprägte Formel, 1917/1979, 43; Hervorhebungen hier und im Folgenden immer original), drängt sich geradezu auf, wenn man nur einen weiteren Schritt zurücktritt. Schließlich handelt man sich mit dem Wort ‚Europa‘ (ebenso wie mit dem Wort ‚Amerika‘) einen semantischen Gehalt ein. Ich will nun nicht auf den Mythos der ‚Europa‘ im engeren Sinne eingehen, sondern nur darauf hinweisen, dass der Ausdruck ‚Europa‘ zurückgeht auf den assyrischen oder phönizischen Ausdruck für ‚dunkel‘, ‚gegen Abend gelegen‘ (*ereb*). Auf Europa fällt der Blick, wenn man nach Westen schaut, insofern entspricht dieser Ausdruck formal dem ‚Okzident‘. Offensichtlich sind es Konstruktionen der Abgrenzung, denen sich Europa verdankt. „Europa ist nicht von Natur, sondern durch Geschichte ein Kontinent, das heißt ein Zusammenhaltendes“, schreibt Hans Freyer (1948, IX; vgl. Münkler 1996, 112f.). Genau deshalb ist es auch von philosophischem Interesse. Wenn Freyer vom „Kontinent“ als einem „Zusammenhaltenden“ spricht, so spielt er darauf an, dass hier – entgegen Bismarcks Verdacht – nicht nur eine rhetorische Erfindung vorliegt, sondern ein historisches oder kulturelles Phänomen, das durch eine begriffliche oder ideelle Dimension ausgezeichnet ist. Damit ist die Frage der ‚Identität‘ oder ‚kollektiven Identität‘ Europas aufgeworfen.

Aus einigen formalen Eigenschaften des Begriffs der Identität lässt sich ein Rahmen bilden, in den sich die jüngere Diskussion um Europa einordnen lässt. M. Rainer Lepsius schreibt: „Die Ausbildung von Identität setzt ein Objekt voraus, das sich als Einheit versteht, gegen andere abgrenzt und sich als solches selbst beschreibt.“ (1999, 201) Bernhard Giesen bemerkt, dass „kollektive Identität“ einerseits auf der Abgrenzung nach außen, andererseits auf der „Bekräftig[ung]“ von „Gemeinsamkeit“ oder „Gleichheit“ nach innen basiere (1999, 135). Hilfreich zur Systematisierung dieser Auskünfte über Identität erscheint der Katalog der aristotelischen Kategorien, aus dem sich vier Elemente herausgreifen lassen.

1. *Qualität*. Europa kommen bestimmte Qualitäten zu, also Eigenarten, durch die es als solches definiert wird. (Daraus ergibt sich nach Lepsius und Giesen Einheit oder Gleichheit nach innen.)

2. *Relation*. Europa bestimmt sich in Relation zu Anderem, also in Verhältnissen der Differenz zwischen dem Einen und dem Anderen. (Deshalb sprechen Lepsius und Giesen von Grenzen.)

3. *Zeit*. Damit von einer Identität Europas geredet werden kann, muss es mit sich identisch bleiben, also eine zeitliche Dauer haben.

4. *Aktivität*. Die qualitative Identität, die in Abgrenzung von Anderen über die Zeit hinweg besteht, erfolgt nicht aufgrund einer abstrakten Festlegung von außen, sondern wird von Europa aktiv generiert. (Sowohl die Zeit-Dimension wie auch die Aktivität werden von Lepsius und Giesen zum Ausdruck gebracht, indem sie von der „Bekräftigung“ oder Bestätigung der Selbstdefinition sprechen.)

Mit Hilfe dieser elementaren Überlegungen lässt sich ein Schema entwickeln, nach dem sich die Definitionen Europas systematisch erfassen lassen. Zu beachten sind demnach die *Qualitäten*, die Europa eigen sind, die *Relationen*, in denen Europa sich auf Andere bezieht, die *historische* Dimension, in der es steht und in der es der *aktiven* Bestimmung obliegt. Die zugeschriebenen Qualitäten können sich in Abhängigkeit von den gewählten Anderen (oder Antagonisten) sowie im Zuge der historischen Dynamik verändern.

Bezogen auf kollektive Identität im Allgemeinen und diejenige Europas im Speziellen erhält man häufig die Auskunft, hierbei handle es sich um eine Erfindung oder um eine ‚Konstruktion‘ (vgl. Giesen 1999; Delanty 1995). Gelegentlich wird dieser sozialtheoretische Konstruktivismus so ausgelegt, dass er eine Erweiterung des Handlungsspielraums mit sich bringe: Wenn eine Identität eine Konstruktion ist, dann liegt die Suggestion nahe, sie sei kontingent, veränderbar, ‚fingiert‘ oder ‚fiktiv‘. Diese Assoziation, die vor allem in postmodernen und posttraditionalen Theoremen der Selbsterfindung grassiert, ist jedoch nicht sachgerecht – und sie ist auch nicht notwendig mit dem Begriff der Konstruktion verknüpft (vgl. insgesamt Anderson 1983/1988). Als leicht veränderbares Produkt oder Artefakt erscheint eine *konstruierte* ‚kollektive Identität‘ nämlich nur dann, wenn der Akt des Konstruierens von einem völlig souveränen Akteur ausgeübt wird. In dem Moment, da man das Konstruieren selbst als einen dem Material ausgelieferten, in die Geschichte verstrickten Prozess auffasst, ist dem fröhlichen Schaffen einer immer neu formbaren Identität eine enge Grenze gesetzt.

Das radikalste Gegenbild zu der Vorstellung, dass Europa die Identität wechselt wie andere ihre Hemden, müsste Qualitäten umfassen, die Europa, solange es existiert, also von allem Anfang an zukommen. Damit stellt sich die Frage nach dem Anfang Europas, also nach einem Gründungsakt. Das Nachdenken über Europa ist in einem ersten Schritt oder in einem ersten Test an dessen Anfang verwiesen. Ich werde im nächsten Schritt die *Qualitäten*, die Europa sich *aktiv* zuschreibt, in *historischer* Perspektive betrachten (Teil 2) und anschließend auf die verschiedenen *Relationen* eingehen, in die Europa eingebunden ist (Teil 3).

2. Gründungsakte und die Folgen:

Europäische Versionen des Traditionalismus und Universalismus

Zwei Anfänge Europas werden seit jeher angeführt: das Christentum (und damit auch das Judentum) auf der einen Seite, das antike Griechenland auf der anderen

Seite. Leo Strauss schreibt: „Die westliche Kultur hat zwei Wurzeln: die Bibel und die griechische Philosophie.“ (1989, 265) Carl Friedrich von Weizsäcker hat diese zwei Traditionen auf die kürzeste denkbare Weise charakterisiert anhand der (griechischen) „Unterscheidung von Wahr und Falsch“ einerseits, der (jüdischen) „Unterscheidung von Gut und Böse“ andererseits (1988, 23); Silvio Vietta (2005, 61) spricht von den zwei „Kodierung[en]“ des *logos* und des *pistis*. Was die Gehalte dieser Traditionen betrifft, so öffnet sich zwischen „Athen und Jerusalem“ (Schestow 1938/1994) ein weites Feld. Verhandelt wurden beim Blick auf die Ursprünge des so genannten „europäischen Sonderwegs“ (vgl. Meier 2006) vor allem die folgenden vier Fragen, die ich hier freilich nur anführen und nicht beantworten will:

1. Wie ist in diesem Spektrum der Status des Christentums zu bestimmen: im ausschließlichen Anschluss an das Judentum oder schon als eine Brücke zwischen griechischen und jüdischen Motiven? (Erinnert sei hier z.B. an die Paulus-Interpretationen von Jacob Taubes 1993.)

2. Stehen diese verschiedenen Traditionen heterogen oder gar gegensätzlich nebeneinander oder gibt es sachliche Überschneidungen, schließlich gar eine Synthese? (Ich möchte hierzu noch einmal Leo Strauss zitieren: „Das Leben der westlichen Kultur ist eigentlich das Leben zwischen zwei Codes, besteht in einer grundlegenden Spannung. [...] Mir scheint, daß dieser Konflikt das Geheimnis der Vitalität des Westens enthält.“ – 1989, 290 u. 295)

3. Wie verhalten sich jene beiden Traditionen zu der späteren Entwicklung, die Europa genommen hat? Ist etwa die Aufklärung als eine dritte eigene Tradition zu identifizieren oder ergibt sie sich fast von selbst aus jenen anderen? Manche Theoretiker des so genannten „europäischen Sonderwegs“ meinen für die enorme soziale und ökonomische Dynamik, die in der Neuzeit einsetzte, neue, eigene neue Gründe verantwortlich machen zu müssen. Zu dem Spektrum vertretener Meinungen möchte ich nur einige Stimmen anführen.

Jan Patočka meint, im 16. Jahrhundert sei es zu einem „große[n] Umbruch“ gekommen, der das alte europäische Ideal der „Sorge um die Seele“ in den Hintergrund dränge und „den Keim eines neuen und für das alte Prinzip verderblichen Lebens in sich“ trage (1988, 108f.).

Robert Spaemann meint, die „naturwissenschaftlich-technische Zivilisation“ habe zwar das „Christentum“ und den „griechischen Begriff der Physis“ zur Voraussetzung, löse sich aber davon ab (1988, 315).

Christian Meier führt den europäischen Sonderweg dagegen auf griechische Erregenschaften zurück (vgl. Meier 2006).

4. Wie wirkt sich eine anfängliche Festlegung der europäischen Identität auf den Umgang mit Menschen aus, die dieser Tradition nicht angehören? Kommt es zu Ausgrenzungen oder lässt sich im Lichte dieser Ursprünge eine Öffnung Europas für das ‚Fremde‘ denken?

Auf die um diese Fragen ausbrechenden Debatten kann ich hier, wie gesagt, nur hinweisen. Immerhin möchte ich aber zwei Punkte ansprechen, die diesen Debatten prinzipiell zugrunde liegen. Sie haben mit den Stichworten Traditionalismus und Universalismus zu tun und führen zu grundsätzlichen Überlegungen zum Selbstverständnis Europas.

a) *Traditionalismus*. Die zu prüfende (und umstrittene) Annahme war, dass Europas Identität Qualitäten aufweise, die über historische Veränderung erhaben seien. Eine solche Festlegung legt eine bestimmte Lesart zum Umgang mit der europäischen Tradition nahe. Sie soll im Sinne dieser anfänglichen Festlegung gesichert werden; bei Versäumnissen kann sie allenfalls verloren gehen. Das Erbe ist zu bewahren, ihm ist treu zu bleiben – oder es wird verspielt, verraten, ausgeschlagen.

Einerseits ergeben sich daraus Szenarien des Niedergangs oder gar „Untergangs des Abendlandes“. So sprechen etwa Leo Strauss und Robert Spaemann von der Gefahr des Historismus und Relativismus, welche jene Grundlagen zu Beliebigkeiten verkommen lassen (Strauss 1989, 23 u. 96; Spaemann 1988, 315).

Andererseits sollen sich daraus konkrete Handlungsanweisungen ableiten lassen. So notiert Novalis: „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden.“ (Novalis 1799/1960, 524; vgl. Münkler 1996, 145. Zu beachten ist allerdings, dass Novalis in der Christenheit gerade ein Gegenmittel zu traditioneller Verkrustung und träger Selbstgewissheit sah; vgl. Buchheim 2000, 63f.) T. S. Eliot schreibt, „a new unity can only grow on the old roots: the Christian faith, and the classical languages which Europeans inherit in common“ (Eliot 1942/1978, 160; zur „europäischen Kultur“ als einem „von alters her bestehende[n]“ Gut vgl. Eliot 1946/1961, 135; vgl. kritisch Delanty 1995, 2). – Franz Kardinal König bemerkt:

„Die europäische Zivilisation ist ohne das Christentum nicht zu verstehen [...] Die Schwierigkeiten [...], mit denen der alte Kontinent heute ringt, müßten die Christen dazu bringen, ihre Kräfte zu vereinen, um ihre Ursprünge wieder zu sehen und jene Werte neu zu beleben, welche die geistige Einheit Europas einmal geformt und das strahlende Licht seiner Zivilisation gespeist haben.“ (1988, 20)

Die innere Schwierigkeit, die einer solchen Auffassung eignet, ergibt sich aus der Diskrepanz zwischen der bereits angesprochenen Pluralität oder Heterogenität der Ursprünge, auf die Europa zurückgeführt wird, und der Erwartung, dessen Identität lasse sich, wie gerade gehört, als „Einheit“ restituieren. Diese Schwierigkeit legt den Schluss nahe, dass die qualitative Identität Europas nicht ein für allemal festgelegt werden kann, sondern im Lichte des historischen Prozesses, den es durchlaufen hat, gesehen werden muss. Die Vorstellung eines Erbes, das ordnungsgemäß, unverändert weitergegeben wird, kann sich demnach nicht durchsetzen. Der französische Dichter René Char notiert: „Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.“ (zit. nach Arendt 1994, 7)

Dieser Befund führt von der Annahme eines *substantiellen* Traditionsbestands Europas zu der These, dass sich Europa durch eine *formale* Traditionalität auszeichnet. Gemeint ist damit, dass Europa sich nicht gegen Geschichte sperrt, sondern durch sie auszeichnet. François Bondy spricht vom Geschichtsbewusstsein als einer „europäische[n] Spezialität“ (vgl. Camartin 2006, 19). Nicht irgendein spezifischer Gehalt, sondern das akute Bewusstsein des historischen Prozesses, der sich im Zuge eines auslegenden Umgangs mit Qualitäten oder kulturellen Werten ergibt, ist demnach eine Qualität der europäischen Identität. Diesen Umgang hat Jan Patočka im Blick, wenn er von der „Sorge der Seele“ spricht, in der die Europäer mit sich selbst befasst sind (s.o.; vgl. Guénoun 2000, 200).

Edgar Morin hat jenes Bewusstsein des Historischen besonders betont: „So ist das, was die Einheit der europäischen Kultur ausmacht, nicht die jüdisch-christlich-griechisch-römische Synthese, nicht nur die Komplementarität dieser Elemente, sondern auch die Konkurrenz und der Antagonismus zwischen all diesen Instanzen, die jeweils ihre eigene Logik haben: eben ihre ‚Dialogik‘.“ (1988, 29, vgl. 79 u. 127) „Aus diesem Grund lässt sich die europäische Identität gerade nicht trotz aller Metamorphosen definieren, sondern sie besteht eben genau *in* diesen Metamorphosen. [...] Das moderne Europa besteht nur aus Bewegung. Es verdankt sein Sein einzig einem beschleunigten Werden.“ (ebd., 61f.; zu Karl Jaspers' These, Europa habe der Menschheit die „Idee der Geschichte“ geschenkt, ebd., 112) Ganz ähnlich heißt es bei Denis Guénoun: „Il faut penser l'Europe [...] comme traversée.“ (2000, 49; vgl. zu „l'universel comme transport“ ebd., 74) Demnach gibt es kein ungebrochenes Verhältnis zur Tradition, aber auch keinen totalen Bruch mit ihr.

Gerard Delanty baut dagegen, wie mir scheint, einen Pappkameraden als Gegner auf, wenn er schreibt: „There appears to be widespread consensus today that the cultural foundation of Europe is deeply rooted in Latin Christendom, humanist values and liberal democracy [...]. I hope to be able to show that these beliefs are ungrounded, or at best mystifying [...]. No coherent idea runs through European history from the earliest times to the present.“ (Delanty 1995, 2) Wenn eine sich zeitlos durchhaltende Qualität Europas nicht verfügbar ist, so bedeutet dies jedoch nicht, dass die Kohärenz schlechterdings verloren ginge; sie weist sich vielmehr daran aus, dass die Veränderungen einer nachvollziehbaren Geschichte folgen. In pathetischer Weise hat Leopold Ziegler dies schon 1929 zum Ausdruck gebracht: „Wo solches Nicht-Vergessen, wo solches Nie-Vergessen im abgründlichsten Ursinn der Sprache als der Menschheit übermenschliche Aufgabe gewürdigt und geübt wird: da eben, dünkt mich, und nirgends sonst, sei dem Geiste nach ‚Europa‘.“ (Ziegler 1929, 126) Auf angenehm unaufgeregte Art hat György Konrád zu dieser Eigenart Europas eine Pointe gesetzt: „Hier in Europa nehmen die Pflege und Wiedererweckung der Vergangenheit im Bewußtsein der Menschen mehr Platz ein als sagen wir in einem Stadtviertel in Süd-Kalifornien.“ (1992, 103)

Daraus ergibt sich nun eine wichtige Erkenntnis im Hinblick auf die Koppelung der qualitativen Identität Europas an eine feststehende Substanz: Wenn diese selbst nicht gegeben ist, muss auch keine partikulare, also ausschließende Wirkung von ihr ausgehen. Die Aufhebung einer tendenziell ausgrenzenden, festgelegten Tradition erfolgt dadurch, dass man beim Begriff der Tradition selbst ansetzt und sich den Prozessen der Tradierung und Umdeutung zuwendet. Doch es steht noch ein zweiter Weg offen, der die Orientierung an einer anfänglichen Bestimmung und Festlegung Europas beibehält und der ausgrenzenden Festlegung auf andere Weise zu entkommen sucht.

b) *Universalismus*. Ansetzen lässt sich auch direkt bei der Substanz selbst, die Europa von Geburt an eigen sein soll. Will man den Weg in eine ‚übergängliche‘ Tradition nicht einschlagen, so muss man sich weiter an eine feststehende Substanz Europas halten; diese soll nun aber über den Verdacht erhaben sein, eine selektive Festlegung der europäischen Identität vorzunehmen. Dieser Ansatz steckt hinter Edmund Husserls These, dass „das europäische Menschentum eine absolute Idee in

sich“ trage und „andere Menschengruppen“ dazu bringe, „sich [...] zu europäisieren, während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden“ (Husserl 1936/1954, 14 u. 320). Die Europäer sollen „*Funktionäre der Menschheit*“ sein (ebd., 15; vgl. Derrida 1992, 55). Diese in jüngerer Zeit häufig aufgegriffenen Bemerkungen sind erläuterungsbedürftig. ‚Europäisierung‘ meint hier nicht Assimilation. Die „absolute Idee“ ist zwar in Europa entwickelt worden, fordert aber von denen, die sich ihr anschließen, keine pauschale ‚Europäisierung‘, sondern zunächst mal, streng genommen, von den Europäern eine ‚Ent-Europäisierung‘. Die universalistische Botschaft Europas mag zwar einen Absender haben, aber dessen Herkunft soll unsichtbar werden. Wenn Europa der Ort, der Topos des Universalismus ist, dann muss dieser selbst doch u-topisch oder a-topisch sein.

Für diese Selbstaufhebung gibt es diverse Beispiele. Man denke nur an Immanuel Kants Bestimmung der Selbstgesetzgebung: „Europäisch nenne ich eine Nation, wenn sie nur den gesetzmäßigen Zwang annimmt, folglich restriction der Freyheit durch allgemeingültige Regel.“ (Kant 1969, 773; vgl. Guénoun 2000, 31; vgl. ohne Bezug zu Kant Delanty 1995, 12: „the idea of Europe does appear to occupy the normative space for a universalist project of autonomy“). Im Anschluss an Kant, der schon „Europäertum“ und „Weltbürgertum“ zusammenschließt, bemerkt Bernard Bourgeois:

„Als Kontinent, der seine Partikularität negiert [...], ist Europa selbst nichts anderes als der Ort der Vernunft, der Universalität [...]. Das so verstandene Europäische ist im Grunde nichts anderes als das Kosmopolitische.“ – „Continent qui nie sa particularité, sa naturalité, la différence de sa détermination géographique, l'Europe n'est elle-même que comme le lieu de la raison, de l'universalité, de l'identité à soi [...]. Un tel européenisme [...] n'est en son principe véritable qu'un cosmopolitisme.“ (Bourgeois 1991, 85; zur kantischen Tradition vgl. auch Faye 1992)

Nimmt man Kant beim Wort, so könnte eine in seinem Sinne ‚europäische‘ Nation sich auch in Asien oder Afrika befinden. Anders als ‚europäische‘ Nationen kennen nach Kant allerdings ‚orientalische‘ Nationen nicht den lauterer Zwang des Gesetzes, sondern nur den „Zwang der Mächtigen“ oder der „Privatgewalt“ (1969, 773). – In der aktuellen Europa-Philosophie wird diese Figur der Universalisierung als Ent-Europäisierung nun in zwei verschiedenen Formen eingesetzt.

Auf der einen Seite wird die Universalisierung an eine positive Fähigkeit des Menschen gekoppelt: an die Vernunft, die sich vom Partikularen zu distanzieren vermag.

Auf der anderen Seite erscheint die Figur der Universalisierung als Bewegung, die jede positive Bestimmung dekonstruiert.

So kommt es, dass sich von Kant her sowohl der Kosmopolitismus etwa gemäß Habermas' postnationaler Konstellation (1998a, 164 u. 168) rechtfertigt wie auch die Politik der Dekonstruktion, wie sie etwa von Derrida und Guénoun in ihren Schriften über Europa vertreten wird. Im Zuge der universalistischen Wendung gerät Europa nun freilich in eine irritierende Defensive – und zwar unabhängig davon, ob die kosmopolitische Rationalität oder die dekonstruktivistische U-Topie zum Einsatz kommt. Zwar wurden in den frühen Europa-Diskussionen die Interessen Europas und der Menschheit meist leichtfertig verschmolzen – ob man nun an William Penns

Initiative von 1693 denkt (vgl. Schmölders 2004, 90) oder an den Kongress der „Liga für Frieden und Freiheit“ im Jahre 1867, an dem Garibaldi, John Stuart Mill, Victor Hugo, Michail Bakunin und auch – mit kritischer Distanz – Dostojewskij teilnahmen. Doch letztlich kann man sich der Einsicht nicht entziehen, dass die universalistische Perspektive Europa in den zweiten Rang schiebt. Herfried Münkler bemerkt etwa das Desinteresse der Neuen Linken an Europa und führt es plausiblerweise darauf zurück, dass sie den Internationalismus gegenüber Europa vorziehen (1996, 97f.). Auch Bernhard Giesen sagt bedauernd, dass „eine anspruchsvolle kulturelle Identität Europas“ bei den auf den Universalismus fixierten intellektuellen „kaum Chancen zu besitzen“ scheint (1999, 143).

Auch die dekonstruktivistischen Theoretiker nehmen auf ihre Art an der Überschreitung oder Selbstabschaffung Europas teil. Jacques Derrida warnt etwa davor, „im Namen der Intelligibilität [...] institutionelle Machtfaktoren“ zu schaffen und „Ausgrenzungen vorzunehmen“ (1992, 42). Denis Guénoun, der kritisch auf Bernard Bourgeois' Kantianismus Bezug nimmt, bestreitet auf der einen Seite, dass dem Kosmopolitismus eine vernünftige „Identität mit sich selbst“ zustehe; mit ihm drohe vielmehr ein „negativer Kolonialismus“, mit dem sich Europa nur wieder zum „Subjekt der Geschichte mache“ (2000, 31). Auf der anderen Seite schreibt Guénoun Europa die Figur permanenter Negation zu. Er weist die positive Institutionalisierung des Universalismus – ob nun im europäischen Rahmen oder weltweit – zurück und erhält zugleich in einer seltsamen Umkehrung die Sonderrolle Europas als Statthalter des Antipartikularismus aufrecht.

So oder so kommen rationalistisches und dekonstruktivistisches Europa-Denken in einen Punkt überein: dass sich nämlich Europa in der Figur der Universalisierung *erschöpft*. Étienne Balibar bemerkt, „que l'Europe est partout hors d'elle-même, et qu'en ce sens il n'y a plus d'Europe“ (Balibar 1993, 97; vgl. insgesamt Balibar 2003a). Oder, noch pointierter: „Europa existiert nicht.“ (Balibar 2003b, 16) Mir scheint nun aber, dass diese verschiedenen Auslegungen der universalistischen Europa-Idee Kants mit Problemen belastet sind.

Der *rationalistische* Ansatz muss sich fragen lassen, wofür die Entdeckung der Vernunft steht, wenn sie isoliert, ohne Rechtfertigung gegenüber einem Anderen auftritt. Die Vernunft als Fähigkeit, für sein Tun Gründe anzugeben, geht eine Verbindung ein mit der Selbst-*Verantwortung*; sie ist notwendig verbunden mit der Bereitschaft zur *Antwort* auf Andere, also auch mit dem Spiel von Frage und Antwort zwischen Europa und Nicht-Europa. Insofern ist dem Universalismus mit der abstrakten Ansetzung eines vernünftigen Subjekts nicht gedient. Dies führt zu einer Diskussion über den Vernunftbegriff im Lichte der Vielfalt der Kulturen (vgl. Elm 2006).

Der *dekonstruktivistische* Ansatz muss sich umgekehrt fragen lassen, ob die von ihm vorgeführte Geste der Toleranz hohl bleibt. Der Einwand gegen die Dekonstruktion, wonach ihr Einräumen von Differenzen zu einer seltsamen Gleichgültigkeit gegenüber dem tatsächlichen Gehalt von Differenzen führt, sticht auch hier: Europa wird zu einem Un-Ort, in dem alles zuzulassen ist. Einschränkend ist hier anzumerken, dass Derrida durchaus eine Balance anzustreben scheint. Er sagt:

„*Dieselbe Pflicht* hält uns [...] dazu an, Europa von dem Kap aus, dessen Ufer sich teilt, auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird. [...] *Dieselbe Pflicht* gebietet uns, die Differenz, das Idiom, die Minderheit und die Singularität zu achten; allerdings auch die Allgemeinheit und Universalität des formalen Rechts, den Wunsch nach Übertragung, die Übereinkunft, die Eindeutigkeit, den Widerstand gegen Rassismus, Nationalismus und Fremdenhaß. *Dieselbe Pflicht* heißt uns, alles zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt.“ (1992, 57f.)

Geht man diese verschiedenen Anforderungen durch, so stellt sich aber heraus, dass die Beachtung all dieser Pflichten, die in einer für Derrida ungewohnten (aber von Heidegger her geläufigen) Wendung zu ein und „derselben“ zusammengezwungen werden, ein enorm spannungsreiches Unternehmen bleibt. Die Handlungsanleitungen, die daraus folgen, sind jedenfalls unklar. Die Behauptung, all die geschilderten Pflichten seien identisch, bringt die hier bestehenden Zielkonflikte nicht zum Verschwinden, sondern mündet in eine seltsame Ratlosigkeit.

Ich möchte nun aber zurückkommen auf die grundlegende Alternative zwischen Traditionalität und Universalität, die ich erörtert habe. Es hat sich gezeigt, dass sich die europäische Identität so oder so von einem festliegenden Ursprung und den ihm zugeordneten Gründungsszenarien entfernt. Von diesem Kontinent gehen zwei Gesten aus: die Geste der Distanzierung und die Geste der Tradierung. Da Europa sich mit der universalistischen Geste der Distanzierung gewissermaßen selbst durchstreicht, will ich diese Wendung bei der weiteren Suche nach einer europäischen Identität nicht weiter verfolgen und bei der formalen Traditionalität anknüpfen. Hier meine ich auch bei György Konrád anschließen zu können: „Wir waren konfrontiert mit der europäischen Arroganz, dann kam die europäische Erniedrigung, jetzt befinden wir uns auf dem Weg der europäischen Autonomie.“ (Konrád 1992, 109) Zur weiteren Klärung der Idee formaler Traditionalität knüpfe ich nun bei Überlegungen an, die Rémi Brague angestellt hat. An ihnen sind drei Punkte bemerkenswert.

Zum *ersten* weist Brague darauf hin, dass Europa im Bezug auf Griechentum und Judentum resp. Christentum nicht im reinen Selbstbezug auf seine eigene Gründung reflektiere, sondern sich bereits auf Anderes, Fremdes bezieht. Die Qualitäten, die hervorgehoben werden, sind nach Brague immer auch vor- und außereuropäisch. Die Identitätsbildung im Spiegel des Anderen gehört demnach bereits zu den Anfängen einer Geschichte Europas, die „exzentrisch“ ist:

„Die europäische Kultur ihrerseits ist in ihrer Gesamtheit vom Bestreben geprägt, zu einer Vergangenheit zu gelangen, die nie ihre eigene gewesen war, von der es jedoch einen nicht rückgängig zu machenden Abfall, eine schmerzlich empfundene Entfremdung gegeben hatte [...]. Ausschlaggebend, so scheint mir, bleibt jedoch das Bewußtsein, Zu-Spät-Gekommene zu sein und zu einer Quelle zurückgehen zu müssen, an der wir nie waren. Dieses Bewußtsein hat eine Verschiebung der kulturellen Identität Europas zu Folge, und zwar so sehr, daß Europa keine andere als eine *exzentrische Identität* hat.“ (Brague 1993, 108; vgl. Wagner 2005a, 500)

Zum *zweiten* koppelt Brague die formale Traditionalität Europas an dessen Latinität, identifiziert Europa also gewissermaßen mit der Generation der Nachgeborenen, die – als Römer – auf Athen und Jerusalem folgen. Rom zeichnet sich durch Eklektizismus und Epigonentum, aber auch durch die Kraft der Kompilation, Integ-

ration und Synthese aus: „Zu behaupten, wir seien Römer, ist das genaue Gegenteil einer Identifikation mit einem herausragenden Vorfahren.“ (Brague 1993, 85)

Zum dritten meint Brague mit der „secondarité“ Europas nicht nur die Zweitheit des später Kommenden oder eines „Sohnlandes“ (1997, 38), sondern schärfer noch dessen „Zweitrangigkeit“ oder die Unterlegenheit der Kopie gegenüber dem Original: „Mir scheint nun gerade die ‚Zweitrangigkeit‘ auf dieser grundlegenden Ebene die Einzigartigkeit Europas auszumachen.“ (1993, 95)

In der Europa-Diskussion haben vor allem Bragues erster und zweiter Punkt Anklang gefunden. Der letzte Punkt ist umstritten. Hier geht Brague über die deskriptive These formaler Traditionalität hinaus und meint zu normativen Schlussfolgerungen gelangen zu können. So behauptet er, dass jene Unterlegenheit zu einem „Minderwertigkeitskomplex“ Europas gegenüber den antiken Ursprüngen geführt habe. Dieses Minderwertigkeitsgefühl habe Europa durch imperialistische und kolonialistische Erfolge zu „kompensieren“ versucht (1993, 40f.; vgl. den von keiner Wertung begleiteten Hinweis auf diese These bei Münkler 1996, 142f.). Zwei Einwände sind zu der vermeintlichen Nachrangigkeit der Nachgeborenen vorzubringen.

Erstens sind die Kriterien, nach denen Europa zur Zweitrangigkeit verurteilt wird, selbst historisch, also der Veränderung zugänglich. Wenn man die Zweitrangigkeit im normativen Sinne als Abwertung versteht, so beruft man sich auf Maßstäbe, die sich selbst verändern können, also nicht auf alle Zeit Geltung haben müssen. Insofern ist nicht *vorgeschrieben*, dass sich Europa auf alle Zeit mit seiner eigenen Minderwertigkeit ablagen muss. Doch selbst wer diese Minderwertigkeit zugibt, darf zweitens Zweifel daran anmelden, inwieweit sie faktisch wirksam bleibt, ob also ein Ressentiment über Jahrtausende konserviert werden kann, um dann im Modus der „Verschiebung“, also streng nach dem psychoanalytischen Lehrbuch, zu blinden Revancheakten zu führen. Étienne Balibars Einwand, wonach Bragues „Strukturdenken [...] wieder in ein Substanzdenken“ münde (2006, 255), ist hier, wie mir scheint, stichhaltig.

Soweit Brague am Modell formaler Traditionalität für die Identität Europas festhält, eröffnet er aber die Chance, substantielle Traditionen, also das historische Material selbst zu würdigen, das zu diesem formalen Selbstverständnis beiträgt. Deshalb kann Brague auch dafür votieren, dem Christentum eine besondere Bedeutung für die „gesamte europäische Kultur“ einzuräumen, sofern es nämlich „weniger ein Inhalt als vielmehr die Form der europäischen Kultur“ sei (1993, 121). Diese Berufung auf das Christentum schließt nach Brague den Umgang mit dem „Fremde[n]“ nicht aus, sondern fordert ihn geradezu ein (1993, 150).

Damit reichert sich das Konzept formaler Traditionalität in zwei Hinsichten an – nämlich nach außen und nach innen. Zum ersten verweist die Tradition, auf die sich Europa stützt, auf etwas ‚Externes‘, woran wiederum deutlich wird, dass das Eine nicht ohne Relation zu einem Anderen identifiziert werden kann. Zum anderen wird deutlich, dass die historische Dimension, in der eine Tradition umgedeutet und fortgeführt wird, eine innere Vielfalt aufweist – und zwar nicht automatisch schon eine Vielfalt gefälliger Verständigung, sondern auch eine Vielfalt im Konflikt. Der Kampf um die Auslegung der europäischen Identität kann blutig sein, freilich würde in dem Maße, wie es bei diesem Kampf um die Erinnerung oder bei dieser Vergan-

genheitspolitik um das *Ausradieren* eines Traditionsbestandes ginge, das Selbstverständnis formaler Traditionalität selbstwidersprüchlich werden.

Ich bin bei der Suche nach der ‚qualitativen Identität‘ Europas dort gelandet, wo der historische Prozess der aktiven Bekräftigung und Verwandlung der Identität in den Blick gerät – ein Prozess, der, wie gesagt, ohne die Relationen zu Anderen nicht zu denken ist. Ich bleibe also den aristotelischen Kategorien treu, an die ich mich von Beginn an gehalten habe. Den Relationen, den verschiedenen äußeren und inneren Bezügen, in denen Europa befangen ist, möchte ich nun genauer nachgehen.

3. Europas Identität im Lichte seiner Beziehungen

Im Zuge der Diskussion zum Universalismus habe ich bereits auf das Verhältnis Europas zur ‚Welt‘ hingewiesen. Nach einem von Richard Münch unterbreiteten Ordnungsvorschlag ist dieses Verhältnis als eine Beziehung nach „oben“ einzuordnen. Daneben treten nach Münch die Beziehungen nach „außen“ und nach „unten“ (1999, 224). In diesen zwei Beziehungen gewinnt die Identität Europas genauere Konturen. Zunächst werde ich auf die Beziehung nach „unten“ eingehen, die sich zwanglos an das bisher Gesagte anschließen lässt (3.1.), im Anschluss daran auf die Beziehung nach „außen“ (3.2.).

3.1. Beziehungen nach „unten“

Wenn Europa im Sinne der „Latinität“ nach Brague heterogene Einflüsse von außen aufnimmt und seine Geschichte von den Wechselfällen im Umgang mit dem daraus stammenden Material geprägt ist, dann bedeutet dies nach Jacob Burckhardt: „Die Menschen werden bei jedem Kampf anders.“ (1929, 369) Innerhalb Europas kommt es zu erheblichen Spannungen, die sich auf institutioneller Ebene spiegeln. Die machtvollsten Institutionen, an die hier zu denken ist, sind die *Nationen* und entwickelten *Nationalstaaten*. So trifft man diesseits der lateinischen Synthese auf nationale Einheiten, die sich zu Europa ins Verhältnis setzen und dabei auch mehr oder minder direkt eine spezielle Ausdeutung der europäischen Geschichte, in die sie gehören, betreiben. Edgar Morin macht die Vielfalt Europas an der Feindschaft fest, in der sich die Nationen ineinander verbissen haben (Morin 1988, 44ff.). Burckhardt Liebsch lässt diese These gelten, will sie aber durch den Hinweis auf kooperative Potentiale abschwächen (Liebsch 2004; ders. 2005). Die Konflikte zwischen den Staaten ergeben sich zwar nicht ausschließlich aus dem Kampf um die Deutung der Tradition; dass diese freilich eine wichtige Rolle spielt, wird an Reformation und Gegenreformation ebenso deutlich wie an den verschiedenen Varianten von Wohlfahrtsstaatssystemen, die heute in Europa praktiziert werden.

Zur formalen Traditionalität gehört demnach nicht nur, wie bereits dargelegt, die diachrone Pluralität, sondern auch die synchrone Pluralität, die in der institutionellen Gliederung Europas zum Ausdruck kommt. Deshalb weist die europäische Identität

einen Bezug „nach unten“ auf. Als kürzeste Charakterisierung für die dabei entstehende Verschränkung von Zusammengehörigem und Auseinanderstrebendem taugt die wohl von Jacob Burckhardt geprägte Formel von der *discordia concors* (vgl. Münkler 1996, 149). Burckhardt schreibt in einem Nachlassfragment aus dem Jahr 1869:

„Was wir nicht zu wünschen brauchen, sondern schon vorhanden vorfinden, ob wir uns dessen freuen oder es beklagen, das ist *Europa* als alter und neuer Herd vielartigen Lebens, als Stätte der Entstehung der reichsten Gestaltungen, als Heimat aller Gegensätze, die in *der* einzigen Einheit aufgehen, daß eben hier alles Geistige zum Wort und zum Ausdruck kommt. Europäisch ist: das Sichaussprechen *aller* Kräfte, in Denkmal, Bild und Wort, Institution und Partei, bis zum Individuum, – das Durchleben des Geistigen nach *allen* Seiten und Richtungen, – das Streben des Geistes, von *Allem*, was in ihm ist, *Kunde* zu hinterlassen, sich nicht an Weltmonarchien und Theokratien, wie der Orient, lautlos hinzugeben. Von einem hohen und fernen Standpunkt aus, wie der des Historikers sein soll, klingen Glocken zusammen schön, ob sie in der Nähe disharmonisieren oder nicht: *Discordia concors*.“ (1929, 368)

Dieses Motiv ist seitdem in zahllosen Beschreibungen immer wieder aufgegriffen worden. Hans-Georg Gadamer hat seine Überlegungen hierzu unter den Titel „Europa und die Oikoumene“ gestellt (Gadamer 1993). Nach Hagen Schulze z.B. stützt sich die europäische Identität auf eine „Pluralität der Ideen, Kulturen, Regionen und Staaten, die sich dadurch auszeichnet, daß die Vielfalt bleibt, also nie für längere Zeit der Vorherrschaft einer Idee, einer Kultur oder eines Staates anheimfällt. Jeder Versuch der Hegemonie ruft Gegner auf den Plan, und aus der Auseinandersetzung entsteht früher oder später neue Heterogenität“ (2000, 9). Klaus Eder bemerkt: „Das kulturelle System, das mit der Idee einer europäischen Kultur angedeutet wird, ist kein integriertes und kein integrierendes System; es ist vielmehr tiefen internen Spannungen ausgesetzt.“ (1999, 154) Gerard Delanty schreibt: „As the central and organising metaphor of a complex civilisation, the European idea expresses our culture's struggle with its contradictions and conflicts. [...] The European idea should, if it is to be anything, be the basis of a new politics of cultural pluralism.“ (1995, 1 u. 9). Peter Wagner notiert:

„Ich erinnere an diese Spaltungen *nicht* mit der Absicht zu sagen, Europa habe keine kulturelle Identität. Im Gegenteil – im Lichte meiner Eingangsbemerkungen zu Identität und Kultur möchte ich hiermit sagen: Wenn Europa eine kulturelle Identität hat, dann muß diese aus den Erfahrungen mit diesen Spaltungen und Grenzziehungen und aus deren Deutungen resultieren.“ (2005a, 501)

Besonders pointiert fällt hierzu das Votum Adolf Muschg aus, der für ein Europa, das von politischem und kulturellem Polytheismus und vom „Gemeingeist der Verschiedenen“ geprägt sein soll, ein Modell kennt: Seine „Antwort auf die Titelfrage“ seines Buches, nämlich auf die Frage „Was ist europäisch?“ ist: „die Schweiz“ (2005, 103). Aus diesem Vergleich ergibt sich die Hoffnung, dass es sich auch bei einem ‚polytheistischen‘ Europa um ein funktionsfähiges Gebilde handeln könne. Im Gegenzug zum Rückhalt im Kleinen wird Europas *discordia concors* aber mit neuen Herausforderungen konfrontiert. So schreibt Étienne Balibar:

„Während Europa über dreihundert Jahre hinweg seine politischen Modelle und die Folgen der Auseinandersetzungen zwischen seinen Nationen und ‚Blöcken‘ in die ganze Welt exportiert

hat, zeichnet sich nun das Gegenteil ab. ‚The world strikes back‘: Europa ist nun *der* Ort, in dem sich die politischen Probleme der ganzen Welt kristallisieren und, wenn schon nicht das schwächste Kettenglied, so doch der neuralgische Punkt ihrer Widersprüche.“ (Balibar 1992, 17)

Die Migration wird zur Nagelprobe, an der sich die *discordia concors* in einer ganz neuen Weise zu bewähren hat. – Die Tatsache, dass in Europa auf engem Raum Verschiedenstes zusammentraf, ist immer wieder zur Erklärung nicht nur der Konflikte, sondern auch der Leistungen Europas herangezogen worden (vgl. unter Bezug auf Eric Lionel Jones und Albert Hirschman Münkler 1996, 139ff.). Als Zeugen für diese Überlegung dürfen Johann Gottfried Herder (vgl. Münkler 1996, 126ff. u. 138), Jacob Burckhardt, Paul Valéry und eine Reihe anderer Autoren gelten. So schreibt beispielsweise Valéry über den Mittelmeerraum, den er als Wiege Europas identifiziert:

„Eine große Zahl äußerst verschiedenartiger Bevölkerungen, eine Menge von verschiedenen Temperamenten, Sensibilitäten und intellektuellen Fähigkeiten [ist] miteinander in Berührung gekommen. Dank der bereits erwähnten leichten Beweglichkeit konnten diese Völker alle Arten von Beziehungen unterhalten: Krieg, Handel, freiwilligen oder unfreiwilligen Austausch von Sachen, Kenntnissen, Methoden; Vermengung des Blutes, von Wörtern, von Legenden und Traditionen. [...] In keiner anderen Weltgegend ist eine solche Verschiedenheit von Bedingungen und Elementen so nah aneinander gerückt, hat sich ein solcher Reichtum gebildet und vielfach erneuert.“ – „Sur ses bords, quantité de populations extrêmement différentes, quantité des tempéraments, de sensibilités et de capacités intellectuelles très diverses se sont trouvés en contact. Grâce aux facilités de mouvements que l'on a dites, ces peuples entretiennent des rapports de toute nature: guerre, commerce, échanges, volontaires ou non, de choses, de connaissances, de méthodes; mélanges de sang, de vocables, de légendes ou de traditions. [...] En aucune région du globe, une telle variété de conditions et d'éléments n'a été rapprochée de si près, une telle richesse créée et maintes fois renouvelée.“ (1957, 1096f.)

Interessant ist, dass der Sonderstatus Europas hier nicht auf irgendwelche privilegierten Errungenschaften zurückgeführt wird, sondern auf die faktische Konstellation des Lebens auf engem Raum. Jacques Derrida hat die Hinweise Valérys, die von der Geburt der „Freiheit des Geistes“ am „Ufer des Mittelmeers“ zeugen, begeistert aufgegriffen (Valéry 1957, 1086; Derrida 1992, 48).

Doch genau genommen bewegt man sich mit dieser Überlegung erst noch auf der Ebene einzelner, miteinander Austausch pflegender Kulturen und Nationen, nicht schon auf der Ebene Europas. Wenn sich die einzelnen „Elemente“, von denen Valéry spricht, institutionalisieren, werden ‚von unten‘ im Zugriff auf Europa verschiedene Strategien der Vereinnahmung und des Widerstands eingesetzt. Man denke nur daran, dass die französischen Revolutionäre und ihre Nachfolger die Zuständigkeit für Europa für sich reklamierten und die Befreiung des Ganzen von partikularer Seite betrieben. Diese vereinnahmende Ambition kann in Widerstand umschlagen. Deutlicher als in Frankreich ist dieser Pendelschlag in Deutschland, wo man sich ebenso häufig als Verteidiger und Statthalter eines ‚wahren‘ Europa sah – wie auch als erbitterter Kämpfer gegen eine gemeinsame europäische Sache oder gegen europäische Nivellierung. Der *locus classicus* dieses innerdeutschen Zwistes ist der Streit der Brüder Heinrich und Thomas Mann, der durch die Polemik ausgelöst wurde, die sich in Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“ gegen

die Europa-Begeisterung eines anonymisierten „Zivilisationsliteraten“ richtete; zur Verwendung kamen dabei ausgedehnte wörtliche Zitate aus Heinrich Manns Essay „Der Europäer“, was bei diesem für große Verbitterung sorgte (vgl. dazu im Einzelnen Thomä 2003, 256-260).

Wie leicht europäische und nationale Charakterisierungen ineinander übergehen, sei an einem anderen Beispiel erläutert. Erinnert sei hierzu zunächst an Friedrich Nietzsches Bemerkung, dass „Europa [...] heute reich und erfinderisch vor Allem in Erregungsmitteln“ sei:

„Daher auch die ungeheure Fälscherei in Idealen [...]. Ich möchte wissen, wie viel Schiffsladungen von nachgemachtem Idealismus, von Helden-Kostümen und Klapperblech grosser Worte, [...] wie viel *Komödianten* des christlich-moralischen Ideals heute aus Europa exportiert werden müssten, damit seine Luft wieder reinlicher röche.“

Was nach dieser Reinigung von Idealen bleibt, ist nach Nietzsche aber nicht das bloß Materielle, sondern der „*Willen zur Wahrheit*“ als ein „*Rest* von Ideal“, durch das sich der „*gute Europäer*“ auszeichne (1988, Bd. 5, 408ff.; vgl. Bd. 3, 631; vgl. Di Cesare 2000, 112). Dieser „Willen“ ist geradewegs als Version entsubstantialisierter Identität oder formaler Traditionalität lesbar.

Eine versteckte Spur dieser Überlegung Nietzsches findet sich bei Paul Valéry in der Schrift „*Note (ou l'Européen)*“ aus dem Jahre 1924: „Der europäische Mensch ist nicht durch Rasse, Sprache oder Sitten bestimmt, sondern durch die Wünsche und die Weite seines Wollens.“ – „*L'homme d'Europe n'est pas défini par la race, ni par la langue, ni par les coutumes, mais par les désirs et par l'amplitude de la volonté.*“ (Valéry 1957, 1014; vgl. Löwith 1971/1991, 330) Von Nietzsche führt auch eine Spur zu José Ortega y Gasset's Plädoyer für die so genannte „Supernation“ Europa:

„Zum erstenmal spürt der Europäer, da er mit seinen politischen, wirtschaftlichen, geistigen Unternehmungen an die Grenzen seiner Nation stößt, daß seine Lebensmöglichkeiten, sein vitaler Stil in keinem Verhältnis zu der Größe des Kollektivkörpers stehen, in den er eingeschlossen ist.“ (1929/1947, 98).

Während Valéry 1924 vom europäischen „Willen“ spricht, schreibt Werner Sombart 1915 über „das ewig Wechselnde, das immer Anderssein“, in dem man „nicht eigentlich ist, sondern ewig wird“. Valérys Weite des Wollens und Sombarts ewiges Werden sind semantisch eng verwandt, nur spricht letzterer gar nicht über den Europäer, sondern über den Deutschen, der sich gar aufs Schärfste gegen das „insgesamt westeuropäische Denken und Empfinden“ verwahrt (Sombart 1915, 55; vgl. Buruma / Margalit 2004, 53). Sombart will also in einer typischen Strategie des nationalen Widerstands ‚von unten‘ gegen Europa eine Eigenschaft den Deutschen exklusiv zuschreiben, die Valéry für europäisch hält.

Daneben trifft man auch auf genau gegenläufige Strategien: nämlich auf Versuche, sich dem ‚Europäischen‘ von der deutschen Tradition her positiv zuzuwenden und das Deutsche ihm anzuverwandeln. Ein herausragendes Beispiel hierfür ist Ernst Troeltschs Vorschlag, das deutsche Gemeinschafts- und Geschichtsdenken als konstruktiven Beitrag zur europäischen Rechtstradition zu lesen (Troeltsch 1923/2002, 504; vgl. Schloßberger 2006; Joas 2006, 11-14). So kann Troeltsch sowohl von den „Gemeinsamkeiten der europäischen Welt“ sprechen wie auch von der

„Weltmission der deutschen Freiheit“ (1925, 104 u. 243). Abgrenzung und Entgrenzung treiben disparate Spiele in der europäischen Geschichte und Gegenwart.

Zu den Beispielen, die ich der europäischen Geschichte entnehme, gibt es in der Gegenwart passende Parallelen. Verstärkt experimentiert man heute aber auch mit verschiedenen Formen einer subsidiären oder föderal gedachten Rollenverteilung zwischen Europa und den Einzelstaaten. Zu denken ist an die aktuellen Kontroversen um die europäische Verfassung, die Abtretung von Souveränitätsrechten oder den Status europäischer Exekutivorgane.

Angesichts der Heterogenität, die in Europa herrscht, drängt sich der Schluss auf, dass die europäische Identität im Vergleich zu einzelnen nationalen Identitäten ‚dünner‘ zu bestimmen sei. Europa ist als ein „soziales Imaginäres“ aufzufassen (Castoriadis 1984; Taylor 2004), das eine geringere ‚Dichte‘ aufweist als Nationalstaaten, in denen diverse Praktiken und Institutionen extensiv und intensiv miteinander verbunden sind. Eine extrem ‚dünne‘ Bestimmung ist der folgenden Anekdote zu entnehmen:

„Während eines jener zahlreichen Europa-Symposien, wo man beflissen den charakteristischen Merkmalen europäischer Zivilisation nachzuspüren sucht, stand nach langen Debatten die simple Frage im Raum: ‚Was macht uns eigentlich zu Europäern?‘ Ein holländischer Politiker und Europa-Diplomat antwortete, ohne auch nur eine Sekunde zu zögern: ‚Mein europäischer Pass!‘ Das schien den Anwesenden so einleuchtend wie unzureichend.“ (Camartin 2006, 9)

Bedeutsam an dieser Anekdote ist freilich auch das Unbehagen, das in ihr mitschwingt und das ein Ungenügen an einer solchen ‚dünnen‘ Identität zu erkennen gibt.

Wie bestimmt man, wie ‚dicht‘ oder ‚dünn‘ eine Identität ist und zu sein hat? Es ist hilfreich, für die nähere Bestimmung kollektiver Identität auf Michael Walzers Analyse verschiedener „Sphären“ oder Dimensionen der Gesellschaft zurückzugreifen (Walzer 1983). Zu unterscheiden sind insbesondere die religiöse, kulturelle, politische, rechtliche und ökonomische Ebene. Dann ist in einem ersten Schritt zu prüfen, ob und in welchem Ausmaß diese Sphären für die kollektive Identität in Anspruch genommen werden. In einem zweiten Schritt ist das Verhältnis zwischen jenen Sphären zu analysieren. All dies bleibt zunächst auf der deskriptiven Ebene, doch schließt die evaluative oder normative Frage unmittelbar an, ob die Identität in einer bestimmten Sphäre ‚verdichtet‘ oder ‚verdünnt‘ werden soll.

‚Dichte‘ ist nicht *per se* zu bevorzugen, vielmehr ist ihr angemessener Grad zu bestimmen. Er ergibt sich aus den Anforderungen, die sich an ein Kollektiv richten. Deshalb geht z.B. Fukuyamas Vorwurf in die Irre, dass die „European identity“, die „much more confused“ als die US-amerikanische Identität sei, der Desorientierung in der Moderne Vorschub leiste (Fukuyama 2006, 13). Die richtige ‚Dichte‘ der europäischen Identität muss unterhalb derjenigen der USA liegen – und zwar einfach deshalb, weil man hier über die nationalstaatliche Ebene hinaustritt.

Doch in welchen „Sphären“ soll sich die europäische Identität überhaupt bewähren? Pauschal wird auf Gemeinsamkeiten kultureller Art verwiesen, wobei freilich die Definition einer solchen kulturellen Identität notorisch schwierig ist. Hier möchte ich noch mal auf das verweisen, was ich zur ‚formalen Traditionalität‘ Eu-

ropas gesagt habe (s.o.). Jenseits der Kultur ist vor allem die Frage kontrovers, wie ‚dicht‘ die europäische Identität auf der politischen Ebene ist und sein sollte. Ein Verfechter nationalstaatlicher Souveränität meldete schon im Jahre 1772 in einem bemerkenswerten Votum Vorbehalte gegenüber Europa an:

„Es gibt heute keine Franzosen, Deutschen, Spanier mehr, noch nicht mal Engländer [...]; es gibt nur Europäer. Alle haben denselben Geschmack, dieselben Leidenschaften, dieselben Sitten [...]; alle werden vom öffentlichen Wohl sprechen und nur an sich selbst denken; [...] ihnen geht es nur um Luxus, sie kennen nur eine Leidenschaft: die nach Gold. [...] Was kümmert es sie, welchem Herrn sie gehorchen, wessen Staates Gesetze sie befolgen? Wenn sie nur Geld finden, das sie stehlen, und Frauen, die sie verderben können, sind sie überall in ihrem eigenen Lande.“ – „Il n’y a plus aujourd’hui de François, d’Allemands, d’Espagnols, d’Anglois même [...]; il n’y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs [...]; tous parleront du bien public et ne penseront qu’à eux-mêmes; [...] ils n’ont ambition que pour le luxe, ils n’ont de passion que celle de l’or. [...] Que leur importe à quel maître ils obéissent, de quel Etat ils suivent les loix? Pourvu qu’il trouvent de l’argent à voler et des femmes à corrompre, ils sont partout dans leur pays.“ (Rousseau 1772/1964, 960)

Rousseau hätte als Gegenbild für seinen Homogenisierungs-Albtraum an Graciáns Wort erinnern können:

„Es ist Europa das schmucke Antlitz der Welt, ernst in Spanien, lieblich in England, kühn in Frankreich, verständig in Italien, frisch in Deutschland, gelockt in Schweden, liebenswert in Griechenland und dräuend in Rußland.“ (zit. nach Krauss 1947, 57)

Allerdings ist einschränkend zu sagen, dass Rousseaus Verteidigung des Nationalen nicht auf ein buntes Bild von Nationalcharakteren, also auf kulturelle Heterogenität rekurriert, vielmehr auf eine national operierende politische Selbstbestimmung zielt, die in den verschiedenen Ländern doch jeweils den gleichen Prinzipien verpflichtet ist. Kurioserweise wird später Hugo von Hofmannsthal gerade „Europa“ als eine Instanz anrufen, die dem „Konsum ohne Schönheit“ und der Orientierung am „Geld“ entgegensteht: Hofmannsthal pflegt also Erwartungen eben dort, wo Rousseau schon Enttäuschungen erlitten hat (vgl. Hofmannsthal 1917/1979, 48f.). An dieser Stelle erweist sich wiederum der Ansatz bei verschiedenen „Sphären“ kollektiver Identität als hilfreich. Denn der Unterschied zwischen Rousseau und Hofmannsthal erklärt sich daraus, dass dieser für sein Europa-Bild auf die kulturelle Sphäre des geistigen Erbes setzt, während jener sich in seinem kritischen Europa-Bild an die ökonomische Sphäre hält.

Mit Jean-Jacques Rousseau als Europa-Ankläger steht man der Gegenwart oder jedenfalls der jüngsten Vergangenheit keineswegs fern. Er ist der Repräsentant all derer, die die Politik von Europa fern halten wollen und in Europa zuallererst eine ‚dünne‘ ökonomische Konstruktion mit geringer Tragkraft sehen. In der Tat ist die Diskussion um die europäische Identität keinesfalls ohne Einbeziehung der Ökonomie zu führen, immerhin ist diese bei der Einigung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg früher in feste institutionelle Formen gegossen worden als die politische Union. Trotz der Visionen von Abbé Saint-Pierre über Victor Hugo bis zu Coudenhove-Kalergi ist das politisch institutionalisierte Europa eine junge Erfindung. Auch

wenn dessen Existenz inzwischen kaum mehr in Zweifel gezogen wird, gehen deren Bewertungen noch weit auseinander.

Es scheint einen Konsens darüber zu geben, dass man sich nicht mit einer ‚dünnen‘, rein ökonomischen Identität Europas begnügen könne; so bemerkt etwa Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Wenn nicht alles täuscht, führt das Setzen auf den marktökonomischen Ansatz als Vehikel und Motor der Integration Europas nicht weiter zusammen, sondern eher auseinander und in eine Sackgasse.“ (Böckenförde 1997, 46) Aus dieser Einsicht folgt jedoch keineswegs automatisch eine politische Europa-Euphorie. Zu Vorsicht und Zurückhaltung um des Schutzes eines zunächst national definierten „Wir“ raten zum Beispiel gerade Böckenförde (1997; 1999) sowie auch Rüdiger Bubner (1991), Hermann Lübke (1994) und Udo Di Fabio (2005, 228). Dabei wird das Nationale teilweise politisch, teilweise kulturell kodiert. Umgekehrt wird die Stärkung der Politik auf der europäischen Ebene oft gerade damit gerechtfertigt, dass man das Trans- oder Postnationale nicht der grenzüberschreitenden Ökonomie allein überlassen dürfe, also das politische Europa in Augenhöhe mit dem ökonomischen bringen müsse (Habermas 1998a, 156; ders. 1998b). Die einen sehen offenbar eine ‚dichte‘ nationalstaatliche Identität im Zusammenspiel von Kultur und Politik vor und dünnen zugleich die europäische Identität aus. Die anderen propagieren eine ‚dichte‘ europäische Identität im Zusammenspiel von Ökonomie und Politik. Zur Debatte stehen verschiedene Varianten in einem Spektrum von Identitätskonstruktionen, das von der „minimalistischen“ Version Europas als einer bloßen Rechtsgemeinschaft bis zur „maximalistischen“ Version reicht, in der die europäische Identität denselben Standards genügen müsste wie die nationale (Eder 1999, 174f.). Letztlich stellt sich also die Frage nach der *Dosierung* von Identität.

Mir scheint der Schluss unausweichlich, dass die europäische Identität alle Sphären, also Politik, Ökonomie und Kultur, einbeziehen muss; alles andere wäre deshalb dysfunktional, weil es sonst an den Nahtstellen, an denen sich diese Sphären berühren, jeweils zu einem totalen Wechsel von Adressaten und Bezugspunkten käme. Dies bedeutet nicht, dass man etwa zu einem Plädoyer für die rückhaltlose Entnationalisierung der Politik gelangen würde. Im Gegenteil: In dem Maße, wie die Politik demokratisch bleiben soll, muss die lokale Partizipation und die öffentliche Integration der Bürger gewährleistet bleiben; dies ist der wahre Kern von Rousseaus republikanischem Modell. Doch die Überschreitung der nationalen Ebene ist für die Politik nicht nur deshalb geboten, weil sie mit der Ökonomie ‚mithalten‘ müsste; vielmehr hat sie selbst aufgrund ihrer eigenen Ansprüche etwa im Hinblick auf Gerechtigkeit und Rechtssicherheit transnationale Ambitionen. Gleiches gilt für die kulturelle Sphäre: Nicht nur trifft man hier auf die historisch-kulturellen Gemeinsamkeiten Europas. Die Stärkung europäischer Souveränität ist, wenn sie demokratisch bleiben soll, angewiesen auf die Identifikation der Bürger mit den Instanzen, die sie repräsentieren. Eine bloß politische Identifikation ist zu ‚dünn‘, um dem staatlichen Handeln, das von den Bürgern gemeinsam und solidarisch getragen werden muss, hinreichenden Rückhalt zu geben. Ein kultureller Nationalismus wäre hier kontraproduktiv.

Man kann dieses Zusammenspiel zwischen politischer und kultureller Sphäre nun nochmals anders, nämlich in zeitlicher Perspektive, fassen. Spricht man über die po-

litische Dimension der europäischen Identität, so geht es im Wesentlichen um Projekte und deren Institutionalisierung. Hier gilt die Orientierung auf Zukunft. Neben die Zukunft treten gemäß der formalen Traditionalität Europas die Vergangenheit und das Verständnis, das man ihr abgewinnt – eine vor allem kulturelle Aufgabe. Diese Doppelung bezeichne ich als *Junktim von Projekt und Retrojekt*. Wer an einem kollektiven Projekt mitwirkt, tut dies nicht auf der Basis einer Stunde Null, wie sie etwa in der politischen Vertragstheorie zugrunde gelegt wird. Das Retrojekt ‚Europa‘, das Bild, das man von der Vergangenheit mitnimmt, wirkt sich auf den Inhalt des „tägliche[n] Plebiszit[s]“ aus, das nach der berühmten Formel Ernest Renans die Nation konstituiert (1882/1993, 309). Dieses Plebiszit kann analog auch auf Europa bezogen werden.

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf eine Gefahr, die mit der Fixierung auf Europa als ‚Projekt‘ verbunden ist. Ein solches Projekt ist mit Zielsetzungen aufgeladen, die sich keineswegs von selbst verstehen und als Parteinahmen für eine speziell eingeeengte Identität gelten müssen. Eine solche Spezialisierung wird etwa von Peter Wagner skizziert, der in seinem Text „The political form of Europe, Europe as a political form“ Europa am „Widerstand gegen den individualistischen Liberalismus“ festmacht (2005b, 70). Eine ähnliche Position wie Wagner vertritt neuerdings auch Tony Judt, der ungeachtet seiner früheren Warnung vor der „großen Illusion Europa“ (1996) kürzlich bemerkt hat: „Nur Europa kann ein Modell anbieten.“ (vgl. Assheuer 2006) Eine solche Koppelung der Identität Europas an ein spezifisches politisches Projekt mag eine attraktive Vorstellung sein, doch der Inhalt, den man Europa in normativer Absicht beilegt, darf nicht die Deskription beeinträchtigen, die man zu leisten hat. Die Vision einer europäischen Zukunft, der die Vergangenheit zu etwas ‚ganz Anderem‘ wird, pflegt beispielsweise Pavel Kohout, der Nazismus und Stalinismus für „uneuropäisch“ hält (vgl. zur Kritik Münkler 1996, 124). Aber sind sie nicht in einer besonders bedrückenden Weise europäisch? Und besteht die Herausforderung nicht gerade darin, beim Blick auf Europa dessen Schattenseiten im Auge zu behalten?

Nur wenn das europäische ‚Retrojekt‘ nicht vernachlässigt wird, kann man sich der These „Identität wird zu Politik“ (Eder 1999, 176) anschließen. Ein plausibler Ansatz zur Koppelung von Retrojekt und Projekt wurde kürzlich – ohne dass dies freilich so genannt wurde – von Klaus Eder zur Diskussion gestellt. Er sprach von dem Vorhaben, „collective identity through narrating the past“ zu generieren, und meinte, dass die europäische Identität, so sehr zu ihr auch ein politisches Projekt gehöre, unter dem Eindruck von Leidenserfahrungen stehe, dem „sharing [of] a communicative space of often bitter histories“: „The test of being part of Europe is in the last instance in sharing a common narrative of the past which guides the relationship with one’s neighbour.“ (2006, 267 u. 269; eine ähnliche Position, die Habermas’ „Verfassungspatriotismus“ an einen Bezug „zur eigenen Geschichte“ bindet, vertritt, wenn ich das richtig sehe, Ferry 2000; vgl. auch Picht 1994, 863; Thibaud 2003, 73)

In Jeremy Rifkins entschiedenem Europa-Plädoyer wird gerade die Hinwendung zu historischen Erfahrungen als eine Qualität gesehen, die Amerika entgegengehalten werden kann: „Um die Tragweite der Veränderungen in Europa wirklich zu verstehen, muss man sich Europas Vergangenheit ins Gedächtnis rufen. Der Europäi-

sche Traum leugnet die Vergangenheit nicht, sondern setzt sich von ihr ab.“ (2004, 98; vgl. auch 288ff., 407 zu „Einheit in der Vielfalt“) Der „common narrative“ (das, was ich Retrojekt nennen würde) besteht nicht einfach nur in der *Faktizität* der gemeinsamen Geschichte, sondern in der *Praxis* der Vergangenheitspolitik oder, wie Max Weber gesagt hat, der „Erinnerungsgemeinschaft“ (vgl. 1921/1976, 515). Diese Gemeinschaft ist nicht einfach nur ein schicksalhafter Zusammenhang, sondern konstituiert sich über den aktiven Umgang mit der Vergangenheit. Am Beispiel der Türkei lässt sich dies leicht illustrieren: Demnach hängt die Antwort auf die Frage, wie ‚europäisch‘ die Türkei sei, nicht allein davon ab, wie weit etwa in ihrer Geschichte humanistische oder andere ‚europäische‘ Elemente vorliegen, sondern davon, in welcher Form die Türkei mit ihrer Vergangenheit umgeht – wie also z.B. an die Verfolgung und Vernichtung der Armenier erinnert wird.

Wenn Europa seiner Geschichte als Retrojekt zugewandt bleibt, hat es unweigerlich partikuläre Züge. Seine Identität muss sich von Anderen unterscheiden. Darin liegt kein Dementi der universalistischen Ansprüche, die von Europa ausgehen, wohl aber wird die Gleichsetzung von Europäer und Kosmopolit durchkreuzt. Es bleibt, anders gesagt, ein Raum des Europäischen diesseits des Universalen. André Gide schrieb 1925: „Der wahre europäische Geist widersetzt sich der isolierenden Vernarrtheit in den Nationalismus; er widersetzt sich auch der Entpersönlichung, die der Internationalismus erstrebt.“ (1925, 33)

So kommt schließlich auch eine dritte Art von Beziehungen ins Spiel, in denen die ‚Anderen‘ Europas auftreten. Hält man sich ein letztes Mal an die Unterscheidung, die Richard Münch vorgenommen hat, so geht es nun nicht mehr um die Beziehung nach „oben“ (also um das Verhältnis Europa-Welt oder das Thema des Universalismus), auch nicht um die Beziehung nach „unten“ (also um das Verhältnis zwischen Europa und den Nationalstaaten), sondern um die Beziehungen nach „außen“.

3.2. Beziehungen nach „außen“

„Es ist schwierig, Europa von Europa selbst aus zu erfassen“, meinte Edgar Morin (1988, 25).

„In ideengeschichtlicher Hinsicht ist es [...] unmöglich, zunächst einen ‚wahren‘ Europabegriff herauszufiltern, von dem dann seine Fälschungen und Instrumentalisierungen abzusetzen sind; vielmehr ist überall dort, wo das ‚wahre‘ oder das ‚eigentliche‘ Europa apostrophiert wird, dieses selbst qua Ab- und Ausgrenzung ein Element des politischen Kampfes. [...] Als politische Idee ist Europa dort am prägnantesten entwickelt, wo es nicht aus sich selbst, sondern in Gegensatz zu etwas anderem bestimmt wird.“ (Münkler 1996, 113 u. 116)

Jede einzelne der Außenbeziehungen, die Europa im Lauf der Geschichte eingegangen ist, wäre ein eigenes Forschungsthema. Auf fünf solche Beziehungen möchte ich hier kurz hinweisen.

1. Das *Verhältnis Europas zum Islam* ist verbunden mit den historisch ältesten und zugleich mit den jüngsten Konflikten. Dieses Verhältnis geht zurück auf die

Gegenüberstellung von Orient und Okzident, der später ein langer Streit um die so genannte „orientalische Frage“ folgte (vgl. Diner 2003); ihr jüngeres Echo sind die Bücher „Orientalism“ von Edward Said und „Occidentalism“ von Ian Buruma und Avishai Margalit. Die Selbstkonstituierung Europas hängt historisch eng zusammen mit der Verständigung darüber, wo die Grenze zu diesem Anderen zu ziehen ist: im mittelalterlichen Spanien oder gegenüber dem Osmanischen Reich. Neben das Jahr 1453, den Fall von Byzanz oder die Einnahme Konstantinopels durch die Türken, tritt das Jahr 1492, das nicht nur für die Entdeckung Amerikas, sondern auch für den Fall Granadas steht. Europa ringt bei diesen Anlässen um seine Landgrenzen (vgl. Eder 2006). Dieses Ringen steht auch im Hintergrund der aktuellen Kontroversen um das Verhältnis Europas zum ‚Islam‘.

2. Ergänzt und teilweise abgelöst wurde die frühe Beziehung Europas zum Islam durch das *Verhältnis zu den so genannten ‚Wilden‘*, auf die die Europäer im Zuge der Kolonialisierung trafen. Dass das Selbstverständnis der Europäer hiervon im Innersten berührt ist, zeigen im 16. Jahrhundert Montaignes Essay über die Kannibalen und die theologisch-politischen Kontroversen um den Umgang mit Ungläubigen, die unter Beteiligung u.a. von Bartolomé de las Casas ausgefochten werden; dazu kommen später Rousseaus Bezug auf ein „natürliches“ Leben im zweiten „Discours“, Schillers Gegenüberstellung des „Wilden“ und des „Barbaren“ in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, Paul Gauguins „Noa Noa“ und zahllose andere Voten. Die ethnologische und postkolonialistische Diskussion – inklusive der Montaigne- und Rousseau-Interpretation von Claude Lévi-Strauss – greift direkt auf jene frühen Debatten zurück (vgl. auch Todorov 1992).

3. Neben diese beiden Bezüge, die Europa zu einem vermeintlich oder tatsächlich ganz Fremden unterhält, tritt eine Beziehung, in der Europa gewissermaßen auf sein eigenes Anderes trifft, nämlich die *Beziehung zu den Vereinigten Staaten von Amerika*. Am Anfang stehen dafür der Austausch zwischen französischen und amerikanischen Intellektuellen (Condorcet, Crèvecoeur, Franklin, Jefferson) und die Konkurrenz zwischen der amerikanischen und französischen Revolution. Die Geschichte führt dann weiter zu den Amerika-Reisen von Alexis de Tocqueville, Nikolaus Lenau, Max Weber und anderen, zu den Figuren des „Amerikamüden“ und „Europamüden“, zum Amerikanismus-Diskurs der 1920er Jahre, zu Martin Heidegger und Hannah Arendt (vgl. Thomä 2002). Die aktuellen Debatten um das atlantische Bündnis und einen (möglichen oder unmöglichen) eigenen Weg Europas sind von dieser Vorgeschichte geprägt (vgl. die äußerst unterschiedlichen Positionen u.a. von Kagan 2003; Balibar 2003b; Ferguson 2004; Ash 2004; Laqueur 2006).

4. Wie das Verhältnis zu Amerika, so ist auch das *Verhältnis zu Russland* von aufdringlicher Nähe geprägt. Seine große Zeit ist das 19. Jahrhundert, in dem sich z.B. von russischer Seite die Slawophilen, Alexander Herzen, Dostojewskij, Konstantin Leontjew und andere zu Wort melden (vgl. Leontjew 2001; Buruma / Margalit 2004, 77ff.). Diese Debatte führt über die sowjetische Konkurrenz zum Westen nun zu den nationalistischen Stimmen im postsozialistischen Russland (man denke etwa an Alexander Panarin und Alexander Dugin).

5. Das Verhältnis Europas zu China ist anders als das zu den so genannten ‚Wilden‘ nicht durch eine starke asymmetrische Distanz geprägt, es lässt sich aber auch

nicht auf die Entfaltung einer inneren Spannung in Europa selbst zurückführen wie die Beziehungen zu Amerika und Russland. Am ehesten bietet sich hier noch der Vergleich mit Europas Verhältnis zum Islam an, ohne dass es freilich zu einer ähnlich aufdringlichen Nähe gekommen wäre. Die in der aktuellen Debatte häufig beschworene Konkurrenzsituation hat ihren Vorläufer in der frühen Neuzeit, in der verschiedene Ansprüche darauf, die ‚Mitte‘ der Welt zu bilden, miteinander wetteiferten. Zu verhandeln sind die unterschiedliche ökonomische Entwicklung (Pomeranz 2000), kulturelle Affinitäten und Diskrepanzen (spätestens seit Max Webers religionssoziologischen Arbeiten) sowie politische Aversionen und Attraktionen.

Um die Varianten, die bei der Interpretation dieser einzelnen Beziehungen auftreten, systematisch zu ordnen, kann man sich auf einen Vorschlag stützen, den Claus Offe anhand der Beziehung zwischen Europa und Amerika entwickelt hat. Er unterscheidet eine normative Dimension (woran sich entscheidet, was besser oder schlechter ist) und eine historische Dimension (die besagt, was im Sinne historischer Ungleichzeitigkeit einen zeitlichen Vorsprung hat oder aber eine Entwicklung nachholt). Hält man sich an die von Offe vorgesehenen Alternativen, ergibt sich eine Matrix mit vier verschiedenen Optionen.

a) Europa ist historisch zurück und steht normativ ‚schlechter da‘ als sein Anderes. (Dafür steht Tocqueville mit seinem von Sympathie getragenen Portrait der Demokratie in Amerika.)

b) Europa ist historisch voraus und steht normativ ‚schlechter da‘ als sein Anderes. (Dafür steht Max Weber mit seinem Rekurs auf die frühe amerikanische Zivilgesellschaft diesseits europäischer Rationalisierung.)

c) Europa ist historisch zurück und steht normativ ‚besser da‘ als sein Anderes. (Dafür steht Adorno mit seinem Bild von dem Verhängnis der Kulturindustrie, das auf Europa erst noch zukommt.)

d) Europa ist historisch voraus und steht normativ ‚besser da‘ als sein Anderes. (Dafür stehen Hegel, aber auch manche Formen des aktuellen Antiamerikanismus; vgl. für all diese Einordnungen Offe 2004, 12ff. u. 121ff.)

Aus der Kombination dieser zwei Kriterien ergeben sich unterschiedliche Verfalls- oder Fortschrittsgeschichten, die in Offes Beispiel entweder Europa oder Amerika eine Leitfunktion im Guten oder im Schlechten zuweisen. Dieses Muster erkennt man auch in aktuellen Debatten wieder. Einerseits heißt es etwa, Europa habe etwas Vorgestriges, funktioniere nach einem sozialen Modell, das morsch geworden sei, und verwandle sich in ein „Pflegeheim mit einer alternden, von türkischen Pflegerinnen betreuten Bevölkerung“ (vgl. Friedman 2006, 485; vgl. auch Laqueur 2006). Andererseits wird gesagt, Europa gehöre die Zukunft (vgl. Judt nach Assheuer 2006; Rifkin 2004). Auch im Hinblick auf einen drohenden moralischen Verfall oder aber lockende kulturelle Freiheiten wird Europa ab- oder aufgewertet.

Die von Offe gewählte Doppelung des Historischen und Normativen lässt sich nicht nur auf Europa und Amerika beziehen, sondern auch auf andere Achsen, insbesondere auf das Verhältnis Europa – Russland. So gab z.B. die These von der „orientalischen Despotie“ Anlass zur Abwertung Russlands. Unabhängig davon bemerkte Tolstoj, Russland sei noch nicht so „zivilisiert“ wie Europa, sah darin aber einen Vorzug, denn „zivilisiert“ war für ihn gleichbedeutend mit „korrupt“ (vgl.

Buruma / Margalit 2004, 80). Selbst in den Debatten über Europa und die ‚Wilden‘ trifft man nicht nur auf die These, Europa sei in der Entwicklung ‚weiter‘, sondern umgekehrt auch auf die Empfehlung, Europa müsse sich Errungenschaften aneignen, die von Kulturen, welche die Modernisierung nicht durchlaufen haben, vorgelebt werden. Mit dem in der islamischen Welt populären Vorhaben, „modernization“ ohne „westernization“ zu erreichen, kompliziert sich dann das Bild: Hier will man *in einer bestimmten Hinsicht* eine Entwicklung nachholen, hält sich aber in anderer Hinsicht für überlegen; im Grunde handelt es sich hier um die Wiederkehr eines Projektes, das in einer ersten Variante von Lenin und Stalin angestoßen worden war.

Claus Offe geht es darum, die qualitative Identität eines Kollektivs im Lichte seiner Beziehungen und in historischer Perspektive zu differenzieren. Die drei Autoren Tocqueville, Weber und Adorno, mit denen er sich befasst, sagen dem Land, das sie normativ höher bewerten, eine große Zukunft oder aber den drohenden Niedergang voraus. Die historische Geltung solcher Prognosen ist deshalb begrenzt, weil in den einzelnen Ländern selbst innere Ungleichzeitigkeiten bestehen, in denen um Altes und Neues, die Erneuerung des Alten oder die Veraltung des Neuen gestritten wird. (Als Beispiele aus der Vergangenheit taugen die verschiedenen Ausprägungen der „Renaissance“ und die Debatte um das so genannte „Neue Mittelalter“; vgl. Berdjajew 1924/1927; Ziegler 1929, 94-118.)

Mir scheint, zusammenfassend gesagt, dass man die Analyse des Verhältnisses zwischen externen Relationen und europäischer Identität in zwei Schritten voranbringen kann, mit denen man der inneren Komplexität Europas Rechnung trägt. Ich muss mich damit begnügen, diese zwei Schritte grob anzuzeigen.

Zum ersten ist auffällig, dass die Europa-Bilder in Abhängigkeit von den jeweils gewählten Bezügen drastisch voneinander abweichen. Wenn sich Europäer z.B. damit brüsten, nicht dem schnöden Konsumismus Amerikas verfallen zu sein, wird ihnen eben dieser Konsumismus von den Verteidigern der russischen „Seele“ vorgehalten. Umgekehrt sieht sich Europa, was den Alkoholkonsum der Jugend betrifft, moralischen Vorwürfen sowohl aus Amerika wie aus der islamischen Welt ausgesetzt. Bereits diese alltäglichen Beispiele zeigen, wie man mit leicht verschobenen Vorwürfen den Spieß mal hierhin, mal dorthin drehen kann. Die Analyse der kollektiven Identität muss sich nun zur Aufgabe machen, solche stark von Klischees geprägten Bilder einem präzisen Quervergleich zu unterziehen, um auf diese Weise billige Zuordnungen zu vermeiden, ohne sich aber mit der Auskunft zu begnügen, bei solchen Identitäten handle es sich um rein ideologische Konstrukte.

Müsste man eine Überschrift für den zweiten Punkt angeben, der bei dem Vergleich zwischen Europa und seinen ‚Anderen‘ zu beachten ist, dann könnte man von der ‚Huntington-Falle‘ sprechen. Gemeint ist die von Samuel Huntington in besonders reiner Form vertretene Auffassung, dass eine Kultur eine in sich geschlossene Einheit bilde, die mit ihren Eigenschaften an andere herantrete und gegebenenfalls in Konflikt gerate. Dass diese Auffassung vorgegebener Grenzen der historischen Genese von Kulturen nicht gerecht wird, ist an den Hinweisen auf die „exzentrische Identität“ Europas bereits deutlich geworden. Ich möchte diesen Punkt nun anhand von drei Beispielen, die sich auf das derzeit besonders heftig diskutierte Verhältnis

Europas zum Islam beziehen, illustrieren. Dabei begnüge ich mich damit, verschiedene Konstellationen zu beschreiben und halte mich mit normativen Bewertungen zurück.

1. Bei der Kandidatur der Türkei für die Mitgliedschaft in der EU spielt die Frage eine entscheidende Rolle, wo die Grenzen Europas gezogen worden sind und gezogen werden sollten. Man erinnere sich in diesem Zusammenhang an Paul Valérys Überlegungen zum Mittelmeerraum, den er als einen Ort der Vielfalt und des Austausches und zugleich als Wiege Europas schildert. Dieser Europa-Begriff, der übrigens auch von Jacob Burckhardt (und von Rémi Brague) geteilt wird, tut sich mit der Einbeziehung des ‚Vorderen Orients‘ vergleichsweise leicht. Dagegen zieht ein anderer Europa-Begriff engere Grenzen – nämlich jener, der sich an der Spaltung des Römischen Reiches und der Abgrenzung gegen ‚Byzanz‘ orientiert. Dieses Modell vertritt z.B. Leopold von Ranke (vgl. zu Ranke vs. Burckhardt Münkler 1996, 112). Entsprechend ist die Türkei-Debatte immer auch eine Europa-Debatte: Inklusion und Exklusion beziehen sich nie allein auf die Türkei, sondern immer auch auf Europa selbst.

2. Wenn im Sinne der „exzentrischen Identität“ Europa immer schon auf Anderes bezogen war, so heißt dies auch, dass die Bilder Europas, die von Anderen entwickelt worden sind, ihrerseits dem europäischen Einfluss ausgesetzt waren. Es kommt also zu komplizierten Spiegelungseffekten. Illustrieren lässt sich dies an der Kritik am Westen, die im Iran entwickelt worden ist. Einer der Wortführer dieser Kritik war der Philosoph Ahmad Fardid, der den später von Jalal Al-i Ahmad (1962/1984) popularisierten Ausdruck „Gharbzadegi“ geprägt hat: Dieses Kunstwort kombiniert die Wörter für ‚Vergiftung‘ und für ‚Westen‘ und wird im Englischen üblicherweise mit „Occidentosis“ oder „Westoxication“ wiedergegeben (Vahdat 2003, 604; vgl. Mirsepassi 2000; 2006). Dieser Ausdruck spielte eine wichtige Rolle als ideologische Begleitmusik zu Chomeinis Revolution 1979. So rief Fardids Schüler Riza Davari-Ardakani seinerzeit zum Kampf gegen den „Holocaust“ der „Westoxication“ auf. Die bestehende „westliche Übereinkunft“ müsse, so sagte er, durch eine andere abgelöst werden, die die wahre „Zukunft der Menschheit repräsentiert“ (zit. nach Vahdat 2003, 608). Nun ist zu beachten, dass sich sowohl Fardid wie Davari in ihrer Kritik am Westen an zentraler Stelle auf die Kritik der abendländischen Metaphysik und Technologie stützen, die u.a. Martin Heidegger, nach Davari der „große Weise unserer Zeit“ und „Vorkämpfer einer künftigen Philosophie“, formuliert hat (vgl. Boroujerdi 1996, 63 [zu Fardid], 164 [zu Davari]). So trifft der Westen bei denen, die gegen „Westoxication“ protestieren, teilweise auf seine eigene Selbstkritik. Das negative Europa-Bild von „außen“ korrespondiert mit Europa-Bildern von innen. Dies könnte zur allseitigen Entdämonisierung führen, tut es aber bislang nicht.

3. In ganz anderer Weise lässt sich der Effekt der Spiegelung von Identitäten auch an dem Selbstverständnis islamistischer Gruppen in Westeuropa selbst beobachten. Wie Olivier Roy gezeigt hat, reproduzieren diese Gruppen keineswegs ‚originale‘ islamische Werte, deren Reinheit etwa gegen die Vergiftung durch den Westen zu verteidigen wäre; vielmehr entwickeln sie eine eigene Identität mit neuen Elementen. So wird in diesen Gruppen die traditionelle patriarchalische Hierarchie durch ein Organisationsmodell ersetzt, das auf dem Prinzip der Brüderlichkeit aufgebaut

ist (Roy 2006, 147f.). Damit bedienen sie sich auch einer europäischen Vorlage, nämlich der „fraternité“ der Französischen Revolution. Die fundamentalistischen Gruppen in Westeuropa zeigen nach Roy Symptome einer kulturellen Entfremdung vom Islam. Die europäische Geschichte erweist sich als ein Vexierspiel. Hinter der Konfrontation zwischen Europa und den ‚Anderen‘ verbergen sich irritierende Gemeinsamkeiten.

Die Philosophie Europas befasst sich *normativ* mit Errungenschaften und Forderungen, die mit universellen Ansprüchen nach außen und auch nach innen vertreten werden; sie befasst sich überdies *deskriptiv* mit den begrifflichen Grundlagen, die dem Selbstverständnis Europas im Zusammen- und Widerspiel mit seinen (ganz verschiedenen) ‚Anderen‘ zugrunde liegen. Sie betreffen politische Forderungen, kulturelle Inspirationen und ökonomische Aussichten. Man kann die Philosophie, die sich mit ihnen befasst, in Anlehnung an einen Vorschlag von Hinrich Fink-Eitel als „*Ethnologie der eigenen Kultur*“ bezeichnen (Fink-Eitel 1994, 11). Ich habe in meinem Beitrag zu zeigen versucht, wie die philosophische Analyse der begrifflichen Grundlagen der Identität vorangetrieben werden kann.

Ich möchte mit einer melancholischen Note schließen, nämlich mit der stark gekürzten Wiedergabe der Fabel „Der Europäer“, die Hermann Hesse 1918 verfasst hat und die ich hier ohne weiteren Kommentar zitieren will (1918/1946, 21-27). Dieser „Europäer“ treibt nach dem Weltkrieg, dem Gott mit einer großen Flut ein Ende gesetzt hat, im Wasser, um schließlich von der Arche Noahs aufgenommen zu werden. Zwischen den Überlebenden entspinnt sich dann ein Spiel, in dem jeder seine Gaben zeigen soll. Der Europäer ist jedoch unfähig, ein Kunststück zu zeigen, und sagt:

„Das, wodurch ich mich auszeichne, ist der Verstand [...]. Ich kann die ganze Welt in meinem Gehirn denken, also neu schaffen.“ Noah fuhr sich mit der Hand über die Augen. ‚Erlaube‘, sagte er langsam, ‚wozu soll das gut sein? Die Welt noch einmal schaffen, die Gott schon erschaffen hat [...]‘ [...] ‚Mein Verstand ist [...] dazu da, [...] große Aufgaben zu lösen, auf denen das Glück der Menschheit beruht.‘ ‚Oh, das gefällt mir‘, ermunterte Noah. ‚Das Glück zu finden, ist gewiß mehr als alle anderen Geschicklichkeiten. Da hast du recht. Schnell sage uns, was du über das Glück der Menschheit zu lehren hast [...]‘ [...] ‚Ich sagte nicht, daß ich das Geheimnis des Glückes kenne. Ich sagte nur, mein Verstand arbeite an Aufgaben, deren Lösung das Glück der Menschheit fördern wird.‘ [...] Der Europäer blieb allein und ohne Zuspruch stehen. Der Neger aber, begleitet vom Eskimo, vom Indianer und dem Malaien, kam gegen Abend zu dem Patriarchen und sprach also: [...] Wir fragen dich daher, lieber Vater, ob es wohl richtig ist, daß ein solches Geschöpf mithilfe, ein neues Leben auf dieser neuen Erde zu begründen? Könnte das nicht ein Unheil geben? Sieh ihn dir doch nur an! Seine Augen sind trüb, seine Stirn ist voller Falten, seine Hände sind blaß und schwächlich, sein Gesicht blickt böse und traurig, kein heller Klang geht von ihm aus! [...] Freundlich hob der greise Erzvater seine hellen Augen zu den Fragenden und wies sie darauf hin, dass der Europäer nicht wie alle anderen als Paar auf der Arche untergekommen war. So sprach Noah: ‚Einzig der Mann aus Europa ist allein. Lange war ich traurig darüber, nun aber glaube ich, den Sinn davon zu ahnen. Dieser Mann bleibt uns aufbehalten als eine Mahnung und ein Antrieb, als ein Gespenst vielleicht. Fortpflanzen aber kann er sich nicht, es sei denn, er tauche wieder in den Strom der vielfarbigen Menschheit unter. Euer Leben auf der neuen Erde wird er nicht verderben können. Seid getrost!‘“

Literaturverzeichnis

- Al-i Ahmad, Jalal, *Occidentosis. A Plague from the West* [1962], Berkeley 1984.
- Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation* [1983], Frankfurt a. M./New York 1988.
- Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München/Zürich 1994.
- Ash, Timothy Garton, *Freie Welt. Europa, Amerika und die Chancen der Krise*, München 2004.
- Assheuer, Thomas, „Amerika bietet der Welt keine Alternative mehr“. Ein Gespräch mit dem englischen Historiker Tony Judt, in: *Die Zeit*, 2. November 2006, S. 45.
- Balibar, Étienne, „Es gibt keinen Staat in Europa“. *Rassismus und Politik im heutigen Europa*, in: Institut für Migrations- und Rassismusforschung (Hg.), *Rassismus und Migration in Europa*, Hamburg 1992, S. 10-29.
- Balibar, Étienne, *Quelles frontières de l'Europe?*, in: anon., *Penser l'Europe à ses frontières, Géophilosophie de l'Europe. La Tour d'Aigues* 1993, S. 90-100.
- Balibar, Étienne, *Sind wir Bürger Europas?*, Hamburg 2003a.
- Balibar, Étienne, *Europe: Vanishing Mediator?*, in: ders. / Friedrich A. Kittler / Martin van Creveld, *Vom Krieg zum Terrorismus? Mosse Lectures Winter 2002/2003*, Berlin 2003b, S. 8-32.
- Balibar, Étienne, *Der Schauplatz der Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006.
- Berdiajew, Nikolai, *Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas* [1924], Darmstadt 1927.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Welchen Weg geht Europa?*, München 1997.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Die Zukunft politischer Autonomie. Demokratie und Staatlichkeit im Zeichen von Globalisierung, Europäisierung und Individualisierung*, in: ders., *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt a. M. 1999, S. 103-126.
- Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse 1996.
- Bourgeois, Bernard, *La philosophie allemande de l'Europe (de Kant à Hegel)*, in: Philosophie politique. Revue internationale de philosophie politique 1 (1991), S. 83-104.
- Brague, Rémi, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt a. M./New York 1993.
- Brague, Rémi, *Sohnland Europa*, in: Peter Koslowski / Rémi Brague, *Vaterland Europa. Europäische und nationale Identität im Konflikt*, Wien 1997, S. 21-40.
- Bubner, Rüdiger, *Brauchen wir einen Begriff der Nation?*, in: Petra Braitling / Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt a. M. 1991, S. 10-2.1
- Buchheim, Thomas, ‚Universelle Individualität‘. *Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis*, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin/New York 2000, S. 49-65.
- Burckhardt, Jacob, Gesamtausgabe, Bd. 7: *Weltgeschichtliche Betrachtungen – Historische Fragmente aus dem Nachlaß*, Basel 1929.
- Buruma, Ian / Margalit, Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York 2004.
- Camartin, Iso, *Bin ich Europäer? Eine Tauglichkeitsprüfung*, München 2006.
- Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution* [1975], Frankfurt a. M. 1984.
- Delanty, Gerard, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, New York 1995.
- Derrida, Jacques, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a. M. 1992.

Di Cesare, Donatella, *Die Heimat der Verschiedenheit. Über die plurale Identität Europas*, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin/New York 2000, S. 109-122.

Di Fabio, Udo, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005.

Diner, Dan, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003.

Eder, Klaus, *Integration durch Kultur? Das Paradox der Suche nach einer europäischen Identität*, in: Reinhold Viehoff / Rien T. Segers (Hg.), *Kultur, Identität, Europa*, Frankfurt a. M. 1999, S. 147-179.

Eder, Klaus, *Europe's Borders: The Narrative Construction of the Boundaries of Europe*, in: *European Journal of Social Theory* 9 (2006), S. 255-271.

Eliot, T. S., *Die Einheit der europäischen Kultur* [1946], in: ders., *Zum Begriff der Kultur*, Reinbek 1961, S. 125-140.

Eliot, T. S., *The Classics and the Man of Letters* [1942], in: ders., *To Criticize the Critic*, London 1978, S. 145-161.

Elm, Ralf (Hg.), *Vernunft und Freiheit in der Kultur Europas*, Freiburg 2006.

Faye, Jean-Pierre, *L'Europe unie. Les philosophes et l'Europe*, Paris 1992.

Ferguson, Niall, *Das verleugnete Imperium. Chancen und Risiken amerikanischer Macht*, Berlin 2004.

Ferry, Jean-Marc, *La question de l'état Européen*, Paris 2000.

Fink-Eitel, Hinrich, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994.

Freyer, Hans, *Weltgeschichte Europas*, 2 Bde., Wiesbaden 1948.

Friedman, Thomas L., *Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2006.

Fukuyama, Francis, *Identity, Immigration, and Liberal Democracy*, in: *Journal of Democracy* 17/2 (2006), S. 5-20.

Gadamer, Hans-Georg, *Europa und die Oikoumene*, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt a. M. 1993, S. 67-86.

Gide, André, *Europas Zukunft*, in: Carl Einstein / Paul Westheim (Hg.), *Europa-Almanach*, Potsdam 1925, S. 24-33.

Giesen, Bernhard, *Europa als Konstruktion der Intellektuellen*, in: Reinhold Viehoff / Rien T. Segers (Hg.), *Kultur, Identität, Europa*, Frankfurt a. M. 1999, S. 130-146.

Guénoun, Denis, *Hypothèses sur l'Europe. Un essai de philosophie*, Belfort 2000.

Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a. M. 1998a.

Habermas, Jürgen, *Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung*, in: Ulrich Beck (Hg.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 1998b, S. 67-84.

Hesse, Hermann, *Der Europäer* [1918], in: ders., *Der Europäer*, Berlin 1946, S. 13-27.

Hofmannsthal, Hugo von, *Die Idee Europas* [1917], in: ders., *Reden und Aufsätze II: 1914-1924*, Frankfurt a. M. 1979, S. 43-54.

Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke. Husserliana*, Bd. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936], Den Haag 1954.

Joas, Hans, *A German Idea of Freedom? – Cassirer and Troeltsch between Germany and the West*, Gothenburg 2006.

Judt, Tony, *Große Illusion Europa. Herausforderungen und Gefahren einer Idee*, München/Wien 1996.

Kagan, Robert, *Macht und Ohnmacht. Amerika und Europa in der neuen Weltordnung*, Berlin 2003.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 15: *Anthropologie*, Berlin 1969.

König, Franz Kardinal, *Die geistigen Grundlagen Europas*, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Europa und die Folgen*, Stuttgart 1988, S. 10-20.

Konrád, György, *Die Melancholie der Wiedergeburt*, Frankfurt a. M. 1992.

Krauss, Werner, *Graciáns Lebenslehre*, Frankfurt a. M. 1947.

Laqueur, Walter, *Die letzten Tage von Europa*, Berlin 2006.

Leontjew, Konstantin, *Der Durchschnittseuropäer. Ideal und Werkzeug universaler Zerstörung*, Wien/Leipzig 2001.

Lepsius, M. Rainer, *Die Europäische Union. Ökonomisch-politische Integration und kulturelle Pluralität*, in: Reinhold Viehoff / Rien T. Segers (Hg.), *Kultur, Identität, Europa*, Frankfurt a. M. 1999, S. 201-222.

Liebsch, Burkhard, *Wider eine gewisse europäische Selbstgerechtigkeit: Europa im Zeichen der Feindschaft*, Velbrück Wissenschaft 2004: Das Online-Magazin [gefunden am 1.10.2006 unter <http://www.velbrueck-wissenschaft.de/pdfs/liebsch.pdf>].

Liebsch, Burkhard, *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.

Löwith, Karl, *Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung* [1971], in: Carl H. Buchner / Eckhardt Köhn (Hg.), *Herausforderung der Moderne. Annäherung an Paul Valéry*, Frankfurt a. M. 1991, S. 314-337.

Lübbe, Hermann, *Abschied vom Superstaat. Vereinigte Staaten von Europa wird es nicht geben*, Berlin 1994.

Meier, Christian, *Von Athen bis Auschwitz. Betrachtungen zur Lage der Geschichte*, München 2006.

Mirsepassi, Ali, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge 2000.

Mirsepassi, Ali, *Religious Intellectuals and Western Critiques of Secular Modernity*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26/3 (2006), S. 416-433.

Morin, Edgar, *Europa denken*, Frankfurt a. M./New York 1988.

Münch, Richard, *Europäische Identitätsbildung. Zwischen globaler Dynamik, nationaler und regionaler Gegenbewegung*, in: Reinhold Viehoff / Rien T. Segers (Hg.), *Kultur, Identität, Europa*, Frankfurt a. M. 1999, S. 223-252.

Münkler, Herfried, *Reich – Nation – Europa. Modelle politischer Ordnung*, Weinheim 1996.

Muschg, Adolf, *Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil*, München 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München/Berlin/New York 1988.

Novalis, *Die Christenheit oder Europa* [1799], in: ders., *Schriften*, Bd. 3, Stuttgart 1960, S. 507-524.

Offe, Claus, *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt a. M. 2004.

Ortega y Gasset, José, *Der Aufstand der Massen* [1929], Stuttgart 1947.

Patočka, Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart 1988.

Pflanze, Otto, *Bismarck. Der Reichskanzler*, München 1998.

- Picht, Robert, *Europa – aber was versteht man darunter? Aufforderung zur Überprüfung der Denkmuster*, in: Merkur 48 (1994), S. 850-866.
- Pomeranz, Kenneth, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton 2000.
- Renan, Ernest, *Was ist eine Nation?* [1882], in: Michael Jeismann / Henning Ritter (Hg.), *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, Leipzig 1993, S. 290-311.
- Rifkin, Jeremy, *Der Europäische Traum. Die Vision einer leisen Supermacht*, Frankfurt a. M./New York 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée* [1772], in: ders.: *Œuvres III*, Paris 1964, S. 951-1041.
- Roy, Olivier, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006.
- Schestow, Leo, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* [1938], München 1994.
- Schloßberger, Matthias, *Ernst Troeltsch und Max Scheler. „Kultursynthese des Europäismus“ oder „Weltalter des Ausgleichs“*, in: Christian Bermes u.a. (Hg.), *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Würzburg 2006, S. 123-134.
- Schmölders, Claudia, *Europas Liebesneigung*, in: Lettre International 65 (2004), S. 90-94.
- Schulze, Hagen, *Europa als historische Idee*, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin/New York 2000, S. 1-13.
- Sombart, Werner, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig 1915.
- Spaemann, Robert, *Universalismus oder Eurozentrismus*, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Europa und die Folgen*, Stuttgart 1988, S. 313-322.
- Strauss, Leo, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit 1989.
- Taubes, Jacob, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993.
- Taylor, Charles, *Self-interpreting animals*, in: ders., *Human Agency and Language*, Cambridge u.a. 1985, S. 45-76.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Chapel Hill 2004.
- Thibaud, Paul, *Was wird aus Europa? Die Integration braucht Projekte statt funktionalistischer Strategien*, in: Lettre 62 (2003), S. 72-75.
- Thomä, Dieter, *Wie Europa versucht, Amerika auf den Begriff zu bringen. Über Condorcet, Tocqueville, Weber, Heidegger und andere*, in: Wolfgang Bialas (Hg.), *Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Mentalitäten*, Frankfurt a. M. u.a. 2002, S. 57-78.
- Thomä, Dieter, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2003.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1992.
- Troeltsch, Ernst, *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925.
- Troeltsch, Ernst, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* [1923], in: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15: Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923), Berlin/New York 2002, S. 477-512.
- Vahdat, Farzin, *Post-revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity*, in: International Journal of Middle East Studies 35 (2003), 599-631.
- Valéry, Paul, *Œuvres I*, Paris 1957.
- Vietta, Silvio, *Europäische Kulturgeschichte*, München 2005.
- Wagner, Peter, *Hat Europa eine kulturelle Identität?*, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. 2005a, S. 494-512.

- Wagner, Peter, *The Political Form Of Europe, Europe As A Political Form*, in: Thesis Eleven 80 (2005b), S. 47-73.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1921], Tübingen 1976.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Der Rahmen und sein Bild*, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Europa und die Folgen*, Stuttgart 1988, S. 21-38.
- Ziegler, Leopold, *Der europäische Geist*, Darmstadt 1929.

Denkart Europa

Schriften zur europäischen Politik, Wirtschaft und Kultur | 7

Herausgegeben von der

ASKO EUROPA – STIFTUNG

Saarbrücken

Friedrich Jaeger/Hans Joas (Hrsg.)

Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften

Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8329-3414-9

1. Auflage 2008

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2008. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

<i>Friedrich Jaeger / Hans Joas</i> Europäisierung der Kulturwissenschaften – Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme	7
<i>Beate Kohler-Koch</i> Die Europäisierung der politikwissenschaftlichen Europaforschung.....	17
<i>Gunnar Folke Schuppert</i> Europa. Politische Kultur und Recht.....	44
<i>Richard Münch</i> Von der Familie europäischer Nationen zur europäischen Gesellschaft – Soziologische Zugänge zur Europaforschung	73
<i>Gerhard Wegner</i> Integrationsalternativen für Europa – Kontroversen in der ökonomischen Theorie	97
<i>Jürgen Straub</i> Psychologie in Europa. Europa in der Psychologie	117
<i>Hans G. Kippenberg</i> Europäisierung von Religionen.....	156
<i>Hartmut Kaelble</i> Die Europaforschung der Historiker	183
<i>Wolfgang Kaschuba</i> Europäisierung als kulturalistisches Projekt? Ethnologische Beobachtungen	204
<i>Wolfgang Nieke</i> Bildung für Europa – zwischen geopolitischem Wirtschaftsblock und abendländischer Wertegemeinschaft.....	226

Stefan Orgass

Auseinandersetzung mit musikalischer Vielfalt als

Idealtypus einer kulturellen Praxis in Europa 245

Hans-Jürgen Lüsebrink

Interkultureller Kommunikationsraum Europa.

Problemstellungen und Forschungsansätze aus der Sicht einer

interkulturell ausgerichteten Kulturwissenschaft 274

Roland Kanz

Kunst in Europa als Konstrukt einer europäischen Kunstgeschichte 288

Dieter Thomä

Philosophische Spiegelungen Europas 299

Über die Autorinnen und Autoren 328